Ontologia histórica

Ian Hacking

Editora Unisinos

ONTOLOGIA HISTÓRICA

Ian Hacking

Tradutora
Leila Mendes

Revisão técnica
Alessandro Zir

EDITORA UNISINOS
COLEÇÃO FILOSOFIA E CIÊNCIA

SUMÁRIO

PREFÁCIO 11

1 ONTOLOGIA HISTÓRIA 13
Ontologia 13
"Histórico" 17
Epistemologia histórica 20
Metaepistemologia 21
A criação dos fenômenos 27
Microssociologia 28
Trauma 30
Desenvolvimento infantil 33
História e filosofia 37
Filosofia e ciência 39

2 CINCO PARÁBOLAS 41
A família verde 42
O paradoxo de Brecht 46
Palavras demais 48
Refazendo o mundo 53
Inventando pessoas 60

3 DOIS TIPOS DE "NOVO HISTORICISMO" PARA FILÓSOFOS 67
O mandato 68
Anti-História 70
Desfazendo 73
Dando uma olhada 79
Análise filosófica e história do presente 85

4 A ARQUEOLOGIA DE MICHEL FOUCAULT 89

5 A CIÊNCIA IMATURA DE MICHEL FOUCAULT 103

6 INVENTANDO PESSOAS 115

7 AUTOAPERFEIÇOAMENTO 131

8 COMO, POR QUE, QUANDO E ONDE A LINGUAGEM PASSO A SER PÚBLICA? . 137
Wittgenstein não 139
Hegel 140
Michel Foucault 142
Noam Chomsky 143
Isaiah Berlin 144
Hans Aarsleff 146
Modelos 147
Hamann 149
Kant 151
Flash-Forward 152
Razão pura e sua crítica 154
Idealismo linguístico 155

9 PENSAMENTOS NOTURNOS SOBRE FILOLOGIA 159

10 SERÁ QUE JÁ HOUVE UMA TRADUÇÃO RADICAL INCORRETA? 171

11 LINGUAGEM, VERDADE E RAZÃO 179
Estilos de raciocínio 181
Arquirracionalismo 183
Positivismo 184
Indução, dedução 188
Incomensurabilidade e a indeterminação da tradução 189
Esquemas conceituais 192

Verdade *versus* verdade-ou-falsidade 193
Esquemas sem dogma 195
Anarco-racionalismo 196

12 *Estilo* para historiadores e filósofos 199

13 Leibniz e Descartes: demonstração e verdades eternas 221

14 Wittgenstein como psicólogo filósofo 235

15 Sonhos em lugares 249
Os três sonhos de Descartes 251
Realismo e Positivismo ao se contar sonhos 254
Perdendo sonhos: o livro de Daniel 256
Locais de sonhos 258
Histórias e imagens 260
De volta a Descartes 262
Outro jovem de 23 anos 264
Sonhos lúcidos (i) 266
O sonho ruim de Descartes 267
O divã 271
Um experimento com o (espaço-)tempo 271
Sonhos na Internet 273
Sonhos lúcidos (ii) 275

Obras citadas 279

Fontes 297

Índice remissivo 299

PREFÁCIO

Estes capítulos foram escritos entre 1973 e 1999 para ocasiões particulares. Quase todos são literalmente conjunturais, escritos para uma ocasião específica: um convite para dar uma palestra especial; para contribuir para um livro de ensaios; participar de uma conferência; preencher, em vinte e quatro horas, uma coluna vazia em uma revista; ou fazer a resenha de um livro. Dois temas intimamente relacionados predominam: algumas novas maneiras como um filósofo pode fazer uso da história, e os usos que faço da obra 'arqueológica' inicial de Michel Foucault. As pessoas às vezes acham que eu defendo a metodologia *correta* para a filosofia em nossa época. Nada poderia estar mais longe da verdade. Existem muitos mais modos de um filósofo usar a história do que consigo imaginar, e Foucault é uma fonte quase infinita de inspiração para pessoas cujos interesses e habilidades são muito diferentes dos meus.

Os ensaios foram revistos apenas para evitar repetição, para corrigir erros flagrantes, para tornar o estilo mais uniforme e para alterar o tempo verbal onde o presente passou a ser passado. O primeiro capítulo é novo; o último foi publicado em 2001. Espero, no futuro, desenvolver dois grupos de idéias apresentados aqui: sobre inventar pessoas (capítulo 6) e sobre estilos de raciocínio (capítulos 11 e 12). Tenho de agradecer a meu editor, Lindsay Waters, por ter me incentivado a reunir estas obras, e por sua paciência enquanto esperava pelos resultados.

CAPÍTULO 1
ONTOLOGIA HISTÓRICA

Esta é uma versão revisada da *Robert and Maurine Rothschild Lecture* dada em 22 de abril de 1999, no Departamento de História da Ciência da Universidade de Harvard. Pediram-me que discutisse as interconexões entre a história e a filosofia da ciência. Ao invés disso, aproveitei a ocasião para amarrar alguns temas mais gerais sobre filosofia e história já abordados em vários dos capítulos que se seguem.

Ontologia

Ontologia histórica não é, à primeira vista, uma expressão feliz; é presunçosa demais. Além disso, nunca gostei da palavra "ontologia". Ela era usada em latim no século dezessete para denominar um ramo da metafísica, lado a lado com cosmologia e psicologia. Christian Wolff (1730) a colocou em uso. Ele via a ontologia como o estudo do ser em geral, em oposição à reflexão filosófica sobre entidades individuais mas fundamentais, como a alma, o mundo e Deus. Se, como eu mesmo, você consegue entender os objetivos da psicologia, da cosmologia e da teologia, mas se encontra em apuros para explicar o que seria um estudo do ser em geral, dificilmente vai querer saber de conversa sobre ontologia. No século vinte, essa palavra atraiu filósofos importantes

como W. V. Quine e Martin Heidegger, mas as declarações deles sobre esse assunto foram algumas vezes tanto bizarras quanto profundas. Considere o aforismo ontológico de Quine: "Ser é ser o valor de uma variável". E contudo... suponha que se queira falar de um modo bem geral sobre todos os tipos de objeto, e sobre o que torna possível que eles venham a existir. É conveniente agrupá-los e falarmos sobre "o que existe", ou ontologia.

A ontologia tem sido caracterizada como o estudo dos tipos mais gerais que existem no universo. Geralmente a ênfase tem sido na demarcação: quais candidatos à existência realmente existem. Aristóteles e Platão discordaram em suas respostas, e os filósofos têm continuado a discordar desde então. Nos capítulos que se seguem, expresso muito pouco interesse nessas disputas. Como digo no capítulo 6, vejo a mim mesmo como um "nominalista dinâmico", interessado em como nossas práticas de nomear interagem com as coisas que nomeamos – mas eu poderia ser igualmente chamado de realista dialético, interessado nas interações entre o que existe (e o que passa a existir) e nossas concepções sobre isso.

No entanto, algumas das velhas conotações de "ontologia" me são úteis, pois quero falar de objetos em geral. Não apenas de coisas, mas de tudo o que individuamos e sobre o que nos permitimos falar. Isso inclui não apenas objetos "materiais", como também classes, tipos de pessoas e, de fato, ideias. Finalmente, se estamos interessados no vir a ser da própria possibilidade de alguns objetos, o que é isso se não histórico?

A ontologia tem sido insípida e desinteressante, mas retirei esse título de um autor a quem ninguém considera árido, mesmo que agora tenha caído em desgraça – em alguns círculos, em um atoleiro de refutações indelicadas. Em seu notável ensaio *"What Is Enlightenment? [O que é Iluminismo?]"*, Michel Foucault (1984b) refere-se duas vezes à "ontologia histórica de nós mesmos". Esse poderia ser o título de um estudo, disse ele, que dissesse respeià "verdade por meio da qual constituímos a nós mesmos como objetos de conhecimento", ao "poder por meio do qual constituímos a nós mesmos como sujeitos que agem sobre outrem", e à "ética por meio da qual constituímos a nós mesmos como agentes morais". Ele chama a esses os eixos do conhecimento, do poder e da ética.

A noção de "constituir a nós mesmos" pode parecer extravagante e estar longe do pensamento quotidiano, mas não. Depois dos assassinatos na *Columbine School*, no Colorado, o editorial principal de *The New York Times* disse que "os fragmentos culturais a partir dos quais Mr. Harris e Mr. Klebold [os dois adolescentes assassinos] inventaram a si mesmos, e a suas mortes, são hoje onipresentes em toda comunidade urbana, suburbana e rural". Enfatizo as palavras *inventaram a si mesmos*. Não tenho por objetivo explicar Foucault, mas

talvez não seja necessário, porque em épocas de estresse excepcional, como aquele dia 22 de abril de 1999, seu modo de falar parece natural e pertinente.

Ao pensar que constituímos a nós mesmos, devemos pensar num constituir *dessa* e *dessa maneira*; estamos interessados, no final das contas, em modos possíveis de ser uma pessoa. Foucault falou de três eixos nos quais constituímos a nós mesmos. Não se deixe enganar pelo segundo eixo, chamado de eixo do poder. Muitos leitores se valeram casualmente do *Power/Knowledge* (1908) de Foucault. As discussões resultantes muitas vezes pareceram concentrar-se em dominação exercida de fora. Em língua inglesa, frequentemente pareceu-se obscurecer o conceito de poder no sentido de influência política, social ou bélica, por um lado, e eficácia causal por outro. Quando Foucault escrevia sobre poder, ele em geral não tinha em mente o poder exercido sobre nós por um agente, autoridade ou sistema discernível. Somos antes nós que participamos dos arranjos anônimos, sem dono, que ele chamava de poder (um tema que é expandido no capítulo 4. Era tanto nosso próprio poder quanto o de qualquer outro que o preocupava: "poder por meio do qual constituímos a nós mesmos como sujeitos que agimos sobre outrem", não a nós mesmos como vítimas passivas.

Ao chegar a uma decisão quanto ao título, fico reconfortado que "ontologia histórica" não seja um dos termos aos quais Foucault parece ter dado muita ênfase. Não é como "formação discursiva", "episteme" ou "genealogia". Essas expressões foram adotadas por seus admiradores e usadas à exaustão. Ele mesmo não gostava de se ater por muito tempo aos rótulos que ele inventava, e é possível que tenha usado "ontologia histórica" apenas durante uma determinada visita a Berkeley no início dos anos 1980. Depois, ele entregou o texto de *"What is Enlightenment?"* a Paul Rabinow para ser publicado em *The Foucault Reader* (Foucault 1984a). Mais ou menos na mesma época, ele deu uma entrevista na qual também se referiu à ontologia histórica (Foucault 1983). Ela foi publicada na segunda edição do livro de Dreyfus e Rabinow sobre Foucault (1983). Nem antes nem depois dessa ocasião, ele parece ter atribuído muita importância a essa expressão.

Paul Rabinow mais tarde organizou os três volumes dos *Essential Works of Foucault* (que começa com Foucault 1997) ao longo dos três eixos de ética, poder e conhecimento. Foi um bom modo antiquado de organizar filosofia. "O modo como constituímos a nós mesmos como agentes morais" – esse é o programa da ética de Kant. Foucault regularmente historicizava Kant. Ele não achava que a constituição de agentes morais fosse algo universalizável, adequado a todos os seres racionais. Pelo contrário, constituímos a nós mesmos em um local e em uma época, usando materiais que têm uma organização característica historicamente formada. A genealogia a ser desenredada é a de

como nós, como povos em civilizações que têm história, nos tornamos agentes morais por meio da constituição de nós mesmos como agentes morais de modos bastante específicos, locais e históricos.

Da mesma forma, a constituição de nós mesmos como sujeitos está no cerne da filosofia social e política. A referência ao poder é puro Hobbes, mas Hobbes exatamente invertido. Ao invés de constituir o soberano e investir Leviatã com o poder absoluto para nos impedir de nos matarmos uns aos outros, somos nós quem constituímos a nós mesmos como sujeitos e súditos por meio dos mecanismos de poder dos quais participamos. E, finalmente, as conexões entre verdade e conhecimento, o primeiro dos três eixos de Foucault, deformam outro tema tradicional, pois ao invés de conhecimento ser conhecimento do que é verdade, os objetos do conhecimento passam a ser nós mesmos, por causa das possibilidades para a verdade e a falsidade que estão entrelaçadas ao redor de nós. Tais possibilidades também envolvem modos de descobrir o que é verdadeiro ou falso. Pense por um instante que essa ideia obscura é parente bastarda do princípio de verificação de Moritz Schlick (1936), de acordo com o qual o significado de um enunciado é o seu método de verificação. Exceto que aqui nos damos conta de que as possibilidades para a verdade, e, portanto, do que pode ser descoberto, e dos métodos de verificação, são elas mesmas moldadas no tempo. A ontologia histórica tem mais em comum com o positivismo lógico e com o positivismo original de Auguste Comte do que poderia a princípio ser percebido.

Foucault estava interessado no modo como "nós" constituímos a nós mesmos. Irei generalizar e examinar inúmeros modos de constituir. Para mencionar apenas alguns sobre os quais me debrucei: como surgiu o que agora chamamos de probabilidade (Hacking 1975a). Como o acaso, que já foi o outro mais derradeiro, o incognoscível foi domesticado e tornou-se o meio cada vez mais preferido de prever e controlar o comportamento das pessoas e das coisas (1990). Como algo tão doloroso quanto maus-trato infantil, foi feito e moldado em um foco para a ação, um veículo para julgamentos, um lamento pela perda de inocência de uma geração, um bode expiatório para o fim da família nuclear, e um fundamento para reiteradas intervenções, o policiamento das famílias (1995c, 1992b, 1991c). Como doenças mentais transitórias, irrompem em nossa consciência e desaparecem, criando novos modos de expressar aflição incontrolável, modos de nos abstermos de responsabilidades intoleráveis, e legitimando práticas tanto de repressão quanto de liberação (1995c, 1998). Mas, acima de tudo, como esses vários conceitos, práticas e instituições correspondentes, que podemos tratar como objetos de conhecimento, ao mesmo tempo revelam novas possibilidades de escolha e ação humana, o tópico que começo a discutir no capítulo 6.

Esses são tópicos discrepantes, e não há necessidade de se encontrar uma unidade entre eles; dificilmente se esperaria uma busca por coisas em comum vinda de alguém que tentou enumerar uma mixórdia de desuniões entre as ciências (, 1996). A despeito do elemento de ironia autoconsciente em meu título, o bordão "ontologia histórica" nos ajuda a pensar essas diversas investigações como parte de uma família. O passar, em passar a existir, é histórico. As entidades que passam a ser – coisas, classificações, ideias, tipos de pessoas, povos, instituições – não podem ser elas amontoadas sob o rótulo genérico de ontologia? Mas observe como todos os meus exemplos até aqui se conectam de forma convincente com o conhecimento, o poder e a ética de Foucault. Embora eu queira generalizar sua ontologia histórica, tentarei preservar o que era central para suas ambições, a saber, seus três eixos cardeais. Mas eu podia ter dado como subtítulo para este capítulo "extensões e contrações". A ontologia histórica apresentada aqui é, de fato, uma generalização, mas em muitos aspectos é muito mais limitada do que a visão de Foucault. Falta a ela a ambição política e o engajamento na luta que ele pretendia para suas genealogias posteriores. Lembra mais seus empreendimentos arqueológicos anteriores.

"Histórico"

O uso explícito do adjetivo "histórico" com substantivos filosóficos vai além de "ontologia". Acredito que Georges Canguilhem (1967), o grande historiador da medicina e da vida e um dos professores de Michel Foucault, foi o primeiro a afirmar que o método "arqueológico" de Foucault desencavava o "*a priori* histórico" de uma época e um lugar. O *a priori* histórico aponta para as condições das possibilidades de conhecimento dentro de uma "formação discursiva", condições cujo domínio é tão inexorável, lá e então, quanto o do *a priori* sintético de Kant. No entanto, elas são ao mesmo tempo condicionadas e formadas na história, e podem ser erradicadas por transformações históricas, radicais, posteriores. Os paradigmas de T. S. Kuhn têm algo do caráter de um *a priori* histórico. Para o momento, acredito que a filosofia do século vinte bebeu até a saciedade da fonte kantiana, e agora deveria voltar para fontes mais empíricas. Aprendi com Karl Popper (1994) que deveríamos repudiar o que ele chamava de mito do referencial [*framework*], e sermos firmes em nossa decisão de nos mantermos distantes, por um tempo, de referenciais últimos que cons-

trangeriam nosso pensamento. Há espaço mais do que suficiente para história mais filosofia sem a reencarnação do *a priori* sintético em roupagens historicistas.

Agora deixei claro que Foucault assoma no pano de fundo de minha discussão. Não quero examinar *sua* obra, mas sim usá-la para combinar história e filosofia de um modo que pode ou não dever muito a ele. "X histórico" é certamente mais do que Foucault. Recentemente tenho notado alguns exemplos de "história", "filosofia" e "ciência" (ou seus cognatos) mesclando-se de modos inesperados. Há até "antropologia histórica da ciência". Foi assim que o A. C. Crombie tardio (1994, I, 5), anteriormente um dos fundadores da moderna história da ciência, descreveu sua monumental obra em três volumes sobre estilos de pensamento científico – há mais sobre esse tópico no capítulo 12 que segue. E então chegamos em "história filosófica". O livro cativante e iconoclasta *I See a Voice* [Vejo uma Voz.], de Jonathan Rée (1999), tem por subtítulo *A Philosophical History* [Uma História Filosófica]. Em um posfácio, Rée argumenta a favor de sua nova empreitada. Não é a história da filosofia praticada nas universidades, comprometida com períodos e escolas filosóficas, e dedicada a uma lista canônica de filósofos vistos como amigos se correspondendo através dos séculos. Ao invés disso, nos diz Rée, é uma "disciplina que talvez ainda não exista (a despeito de alguns protótipos de Foucault e Deleuze), mas cujo aparecimento há muito está atrasado". Ela irá dedicar-se a "noções metafísicas que se infiltraram no senso comum e se tornaram forças reais no mundo". Não será cronológica. Como o cinema, fará cortes entre *close-ups* e planos gerais. Irá usar os métodos da autobiografia, da ficção, da pesquisa histórica e da crítica filosófica. Irá encaixar-se no amplo sistema de referência da fenomenologia, e terá aprendido com os ensinamentos de Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Admiro essa ambição, mas não posso concordar com a última frase do livro de Rée: "Com sorte, então, uma história filosófica irá nos permitir manter agarrada a ideia de objetividade científica antes de ela escapar da experiência subjetiva, e observá-la em seu estado prístino, no instante em que a abstração penetra em nossas vidas, e o sentido começa a separar-se do som (Rée 1999, 386). E aí está ele. O estado prístino.

Não existe tal estado, e certamente não no caso da objetividade científica. Não desejo carregar Jonathan Rée com o peso da crença ingênua na existência de estados prístinos de conhecimento. Ele me escreveu, a propósito da resenha que fiz de seu livro (1999c), que a menção que faz a um estado prístino era um incauto "eco de algo em Merleau-Ponty, e a ideia não é que exista um único estado puro de objetividade absoluta, mas muito pelo contrário. Minha intenção era sugerir que a objetividade está constantemente sendo renovada". Não estou totalmente de acordo com essa postura fenomenológica. Rée realmente quis prevenir contra o "perigo de que à medida que [as objetividades]

ficam velhas, esquecemos suas origens e as consideramos infinitamente velhas e preternaturalmente sábias". Isso é um perigo, mas duvido que a objetividade esteja *constantemente* sendo renovada. A imagem que faço é mais como aquela que eu descrevo na seção a seguir, de singularidades significativas durante as quais as coordenadas da "objetividade científica" são rearranjadas. Esses rearranjos são questões de discurso e de prática, que raramente vi sendo aclaradas pelos idiomatismos da fenomenologia.

Mas este não é o lugar para discutir escolas de filosofia. Por que tem havido, em tantos lugares, um anseio pelo prístino, pelo inocente? Ah! (ouvimos o doce esvoaçar das asas), se pelo menos pudéssemos fazer um certo tipo de história bem o suficiente, poderíamos voltar às origens. Pode até haver uma visão de um Éden que conspurcamos. Foucault caiu nessa armadilha em seus primeiros estudos da loucura, visto que sugeriu que, antes da sequência que nos levou do encarceramento através de Bedlam ao tratamento moral do insano pela fala, e depois à tagarelice de terapias e antiterapias que pululam ao nosso redor hoje, existia uma loucura mais pura, mais verdadeira. Felizmente, ele renunciou a essa fantasia romântica logo no início.

Existem muitos outros mitos de pureza originante. Há o contrato social, que tem sido uma ferramenta muito poderosa na teoria política liberal. Há Jung: "O sonho é uma pequena porta oculta nos recessos mais íntimos e secretos da alma, que dá para aquela noite cósmica que era a psique muito antes que houvesse qualquer consciência do ego... em sonhos assumimos a aparência daquele homem mais universal, mais verdadeiro e mais eterno que vive na escuridão da luz primordial" (Jung 1970, pela ABNT: 144-5).

Com uma modéstia apenas ligeiramente maior, houve outrora a fantasia de se encontrar a língua humana original, a língua de Adão, mais universal e verdadeira do que a nossa, raiz e fonte de todas as línguas humanas. Já que empregava os primeiros nomes das coisas, nomes dados pelo próprio Deus, essa seria uma língua digna de ser descoberta (Aarsleff, 1982). Esse projeto já motivou muita filologia de primeira. Talvez esteja menos extinto do que modificado – transformado no projeto de Chomsky de encontrar a gramática universal subjacente a todas as línguas humanas. Verdade, essa gramática não foi decretada no Éden, mas ela se desenvolveu na primeira era da raça humana e é o que nos torna humanos.

Quando a história e a filosofia se cruzam, os estudiosos devem pôr de lado os desejos românticos que tantas vezes estorvam a visão dos filósofos, anseiem eles por um instante de pureza original ou um referencial *a priori*. Uma certa mistura de história e filosofia pode, no entanto, mostrar como possibilidades vieram a existir, criando, como o fizeram, novas charadas, confusões, paradoxos e oportunidades para o bem e para o mal. Podemos até tratar exatamente da-

quele tópico mencionado por Jonathan Rée, qual seja, "objetividade científica". A melhor investigação atual e em andamento dele está sendo conduzida sob outro rótulo na lista dos mais em "história", qual seja, "epistemologia histórica". Estou me referindo ao trabalho de Lorraine Daston e seus colegas no Instituto Max Planck para a História da Ciência, em Berlin.

Epistemologia Histórica

A objetividade científica tem uma história, correto, com ramificações diferentes daquelas imaginadas por Rée. Daston estudou o efeito da câmera em nossas noções de objetividade (a lente objetiva, não mais o olho subjetivo). Depois, há os gigantescos projetos internacionais no século dezenove de coleta de dados sobre gravidade ou meteorologia. Eles empregaram centenas de observadores por todo o mundo, e "assim" teriam ficado livres da subjetividade (Daston 1991a, b; Daston e Galison 1992). Julgamos que ficamos objetivos na medida em que cada vez mais colocamos nossa confiança em números (Porter 1995). Mais práticas como essas moldaram nossa concepção de objetividade (Megill 1994). Como disse Rée, a objetividade estava sendo constantemente renovada – mas nunca houve um estado prístino.

O rótulo para esse tipo de estudo, "epistemologia histórica", pode estar entrando na moda. Há o *A History of the Modern Fact* [Uma História do Fato Moderno] de Mary Poovey, que começa elogiando a liderança de Daston e a expressão "epistemologia histórica" (1998, 7, 22). Arnold Davidson (2001a) colocou como subtítulo de seu novo livro *Historical Epistemology and the Formation of Concepts* [Epistemologia Histórica e a Formação de Conceitos].

Quando a expressão "epistemologia histórica" foi cunhada, a intenção era que ela transmitisse a preocupação com conceitos muito gerais ou organizadores que têm relação com conhecimento, crença, opinião, objetividade, distanciamento, argumentação, razão, racionalidade, prova e mesmo fatos e verdade. Todas essas palavras sugerem epistemologia. Prova, racionalidade e coisas afins soam tão grandiosas que pensamos nelas como objetos autônomos, independentes, sem história, os amigos de Platão. Mas vemos o quanto são locais quando mencionamos seus contrários: mito, imaginação, ignorância, tolice, desonestidade, mentira, dúvida, loucura, preconceito, excesso de confiança, compromisso. Mais recentemente, Daston e Kathleen Parks (1998) acrescentaram outra dimensão com seu livro belamente produzido sobre maravilhas. O

ponto importante de todas essas obras é que os conceitos epistemológicos não são ideias constantes, autônomas, que estão simplesmente lá, intemporalmente.

As ideias examinadas pela epistemologia histórica são aquelas que usamos para organizar o campo do conhecimento e da investigação. Elas são, frequentemente a despeito das aparências, históricas e "localizadas". A epistemologia histórica pode até alegar que as ideias de hoje têm memórias, ou seja, uma análise correta de uma ideia requer uma exposição de sua trajetória e de seus usos prévios. No momento, esses conceitos são nossos, e são frequentemente essenciais para o próprio funcionamento de nossa sociedade, de nossas leis, nossas ciências, nossa argumentação, nosso raciocínio. Estamos emperrados com eles, o que não quer dizer que não podemos modificá-los, ou que eles não se alterem enquanto você fala – ocasionalmente, até mesmo porque você fala. Há também a insinuação de que aqueles que não compreendem a história de suas próprias ideias organizadoras centrais, tais como a objetividade ou mesmo os fatos, estão condenados a não entender como as usam. Assim, críticas feministas da objetividade que não estudaram seus significados no decorrer do tempo, mas que sustentam que a objetividade é um valor patriarcal, podem estar presas no mesmo referencial que aqueles que abraçam as ideologias a que elas se opõem.

Metaepistemologia.

Será isso afinal algum tipo de epistemologia? Certamente não é epistemologia naquele sentido maculado que Richard Rorty atribuiu a essa palavra em *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) [A Filosofia e o Espelho da Natureza], seu maravilhoso repto à filosofia analítica americana como um todo. Ele interpretou a epistemologia como sendo não a teoria do conhecimento, mas uma busca dos fundamentos do conhecimento. Daston e suas colegas não estão procurando por fundamentos. Na verdade, a própria noção de que o conhecimento tem fundamentos – ou, melhor, grupos sucessivos de noções como essas – poderia ser um tópico para o epistemologista histórico.

Há, no entanto, um problema com o nome. No outono de 1993, organizei uma conferência de uma semana de duração dedicada à "epistemologia histórica". Os participantes eram alunos de pós-graduação e uns poucos professores de Chicago, Paris e Toronto. Meu colega de Montreal, Yves Gingras, lembrou-me de que esse rótulo não iria servir porque Gaston Bachelard já havia se apropriado dele muito antes da Segunda Grande Guerra. Já expliquei em

outro lugar como sua ideia difere da de Daston (Hacking 1999b). Mas não estamos preocupados com questões de quem é dono de qual rótulo. O fato é que Daston e suas colegas não fazem epistemologia. Elas não propõem, não defendem, nem refutam teorias do conhecimento. Elas estudam conceitos epistemológicos como objetos que evoluem e sofrem mutação. Um nome mais verdadeiro para o que fazem seria "metaepistemologia histórica". Onde Bachelard insistia que considerações históricas são essenciais para a prática da epistemologia, o metaepistemologista histórico examina as trajetórias dos objetos que representam certos papéis no pensamento sobre conhecimento e crença. (Isso poderia incluir reflexão sobre o papel do próprio Bachelard na transformação do pensamento epistemológico.) A metaepistemologia histórica, assim entendida, encaixa-se no conceito generalizado de ontologia histórica que estou agora desenvolvendo.

Vamos usar o que disse Daston sobre a câmera e os projetos internacionais para coleta de dados como paradigmas (no sentido kuhniano estrito da palavra – uma realização e um padrão para trabalho futuro) de metaepistemologia histórica. Embora esses dois exemplos sejam bem diferentes de qualquer um examinado por Foucault, os três eixos foucaultianos podem neles ser vistos com facilidade. A obra de Daston estava direcionada para o eixo verdade/conhecimento, mas também envolve os outros dois. A câmera tornou-se o agente para a identificação e o controle de criminosos e imigrantes. Até o passaporte, um dispositivo há muito existente para normalizar os viajantes, foi completamente transformado com o advento da fotografia. A coordenação dos observadores por todo o globo é um pequeno aspecto do exercício de poder imperial, mas havia também uma profunda dimensão ética. Os observadores estavam moralmente obrigados a fazer seu relato de modo absolutamente verdadeiro. Ali, e não no trabalho laboratorial individual, formamos o etos de manter um caderno de notas no qual se registram escrupulosamente os dados. O caderno nunca deve ser alterado. Esse é um imperativo categórico, se é que já houve algum. A câmera, diziam, "nos mantém honestos", já que mostrava como as coisas realmente eram. Tratava-se de um grande nivelador ético. A despeito de alguns subterfúgios no passado, só agora descobrimos como enganá-la com processamento digital de imagens fotografadas. A pessoa que usava a câmara para trabalho científico, ou para trabalho policial, ou para a foto na carteira de identidade, era um novo tipo possível de agente moral, assim como o escrupuloso observador dos fatos meteorológicos ou gravitacionais na ilha Baffin ou na Polinésia.

Intelectuais animados não ficam parados. A epistemologia histórica (que, eu insisto, é metaepistemologia), incentivada pelo grupo de Daston, expandiu-se. Muito recentemente (bem depois de este ensaio estar, para a maio-

ria dos propósitos e intenções, terminado) recebi a última produção do Instituto Max Planck de Berlin, com o revelador título de *Biographies of Scientific Objects* (Daston 2000a) [Biografias de Objetos Científicos]. "Este é um livro sobre metafísica aplicada. [Na verdade, é uma coletânea de 11 artigos, revisados, de uma conferência que se realizou em Berlin no outono de 1995.] Ele trata de como domínios inteiros de fenômenos – sonhos, átomos, monstros, cultura, mortalidade, centros de gravidade, valores, partículas citoplasmáticas, o *self*, tuberculose – passam a existir e desaparecem como objetos de investigação científica" (Daston 2000b, 1). Aqui encontramos ensaios, de diversos autores, sobre o vir a ser, ou deixar de existir, do estudo exatamente desses objetos. Seria essa metafísica aplicada diferente da ontologia histórica? Bem, há diferenças de ênfases.

Uma diferença não é decisiva, já que deve provocar polêmica excessiva, para não falar em tergiversação. Daston é cautelosa: "passam a ser e desapareceram *enquanto objetos de investigação científica*". Nada abertamente radical aqui: é claro que alguns objetos são estudados em uma época e não em outra. Mas os átomos têm estado aqui, exatamente em sua forma atual, por mais tempo do que o sistema solar, mesmo que só tenham se tornado objetos de estudo científico (por oposição à especulação democritiana ou daltoniana) no início do século vinte, e apenas, talvez, em consequência de uma curiosa transmutação no estudo do éter cósmico (Buchwald 2000). Buchwald não está escrevendo sobre o passar a existir dos átomos, os objetos. (Poderia existir uma história da criação por seres humanos de átomos de elementos transurânicos, como o plutônio; essa seria sem dúvida uma história do passar a existir, mas não seria metafísica aplicada.)

Bacilos da tuberculose, ancestrais daqueles que ainda nos infectam, realmente passaram a existir há pouco tempo na história de nosso planeta, mas isso se deu há tempo suficiente para terem vivido no mundo dos faraós. Esse passar a existir é um tópico não para a metafísica aplicada, mas para a bacteriologia evolutiva e a epidemiologia histórica. É possível questionar a confiança com que essas duas ciências históricas localizam os bacilos na vida diária do antigo Egito. Bruno Latour (2000) levanta questões em seu modo caracteristicamente iconoclasta. Mas apenas o mais irresponsavelmente brincalhão dos escritores (seguido de alguns tolos que o imitam) iria afirmar que o bacilo da tuberculose, ou seus efeitos funestos sobre os humanos, passou a existir em 1882, sob o olhar atento de Wilhelm Koch.

Minha ontologia histórica diz respeito a objetos, ou a seus efeitos, que não existem em qualquer forma reconhecível até que sejam objetos de estudos científicos. Daston descreve sua metafísica aplicada como sendo sobre o passar a existir de objetos de estudo – e não sobre o passar a existir de objetos,

ponto. Ah!, mas isso é complicado. "Objeto" é ele mesmo uma ideia com uma história, à qual Daston dedica uma introdução rica em metaepistemologia histórica (Daston 2000b).

Tenho uma razão mais direta para segregar o que chamo de ontologia histórica. Eu gostaria que ela mantivesse uma ligação próxima com os três eixos foucaultianos de conhecimento, poder e ética. Esses temas estão presentes em alguns dos autores de Daston, mas não em todos. Vamos deixar as coisas por aqui e ver como investigações posteriores evoluem. Digamos, talvez, que a ontologia histórica é uma espécie de metafísica aplicada, da mesma forma como a ontologia tradicional era uma espécie de metafísica tradicional. Mas antes de dar exemplos de ontologia histórica, arredondemos nossa discussão da metaepistemologia histórica.

Terá a metaepistemologia histórica alguma coisa a ver com a filosofia, ou será ela apenas uma espécie de história? Bem, geralmente "o problema da indução" é considerado um dos problemas centrais da filosofia. Eu poderia acrescentar aqui que esse não é estritamente o modo como Hume coloca o problema: a própria noção da filosofia vir embalada em "problemas" de livre-arbítrio, indução e assim por diante, pode ser ela mesma uma invenção do início do século vinte. Já que eu gosto de datas fraudulentamente precisas, há muito venho dizendo que "o problema", como noção definidora de um modo de filosofar, foi canonizado em inglês por volta de 1910 com títulos de G. E. Moore, William James e Bertrand Russell – para alguns detalhes a mais, veja o capítulo 2. No entanto, há concordância quase unânime quanto ao que hoje chamamos de problema da indução ter sido estabelecido por David Hume. É claro que houve antecipações, mas elas tendiam a ser vistas como precursoras apenas depois de Hume ter criado as questões – pode-se pensar no trabalho de Joseph Granvill (1661). Diferentemente de Garber e Zabell (1979), não avalio favoravelmente as pretensas antecipações de Sexto Empírico (veja meu 1975a, 178-9).

Por que não existia um problema da indução antes de Hume? Vamos voltar para a *History of the Modern Fact* de Poovey. Por fato moderno, Poovey quer dizer a minúscula partícula de informação, a cápsula, a pepita, e metáforas semelhantes que vêem à mente; algo compacto, robusto, pragmático, neutro, do tamanho de uma mordida, do tamanho de um *byte*, exatamente o oposto de teoria, conjectura, hipótese, generalização. Os fatos são patinhos feios, desajeitados, desordenados, "fatos brutos". Mas, por outro lado, supõe-se que eles falem, pelo menos se conseguirmos uma quantidade suficiente deles. E nisso germina um problema. Os fatos são esses itenzinhos feios e desinteressantes. Por que deveriam ser tão valorizados? Simon Schaffer e Steven Shapin (1985) mostraram como o fato particular foi essencial para as novas ciências do

século dezessete: essencial para a criação de uma retórica de confiança e crença, enquanto ao mesmo tempo criava uma sociedade de elite de autodenominados iguais. Poovey parte para onde a confiança é ainda mais importante, na escrituração, e defende uma facticidade essencial para as novas modalidades de comércio. Ela vê na escrituração por partidas dobradas a origem do fato moderno, curiosamente intemporal e temporal. Intemporal, porque os lançamentos no livro razão são feitos concomitantemente no débito de uma conta e no credito de outra para ficarem corretos para sempre; temporal, porque esses lançamentos se referem a eventos que aconteceram em um determinado momento, o estado do escritório de contabilidade no instante de uma transação.

No entanto, supõe-se que tais fatos falem em nome de temas gerais e conclusões sensatas. Como poderia algo tão particular, por mais bem ordenado que seja, corroborar qualquer coisa de interesse geral? Foi exatamente assim, insinua Poovey, que David Hume viu essa questão por volta de 1739, quando formulou seu problema da indução. Vivenciamos apenas *bits* particulares de informação, todos no presente ou no passado. Mas essa é nossa única base para ter expectativas sobre o futuro, ou para conhecimento geral. Como pode ser isso possível?

Surge uma tese surpreendente: o problema da indução requer, para sua formulação, uma concepção particular do mundo. Pode ter tido várias fontes, mas parece ser derivado principalmente de transações comerciais, para cujos propósitos o mundo, ou de qualquer modo sua riqueza, é tão abstrato que consiste apenas de fatos particulados. Todos os dados, todos os pressupostos fundamentais são fatos momentâneos permanentes como aqueles que aparecem em um livro razão. Essa é uma concepção dentro da qual o problema da indução parece quase inevitável. Hume achava que todas as nossas impressões são de fatos particulados. Se você quiser desfazer o problema da indução, você tem de observar que nossas impressões não são de fatos particulados, mas das proverbiais bolas de bilhar em movimento, e uma bola de bilhar não é algo particulado, momentâneo. Resumindo, você tem de desfazer o ponto de partida. As duas evasivas probabilísticas modernas ao problema da indução são bem eficazes, mesmo que não decisivas. Aqui me refiro tanto à evasiva bayesiana – a chamada abordagem "subjetiva" que analisa graus de crença – quanto à peirciana – a chamada abordagem "objetiva", que analisa frequências e intervalos de confiança. (Explico essas duas questões de um modo elementar no final de meu [2001c].) Mas nenhuma das duas evasivas pode ter seu início no vácuo: elas começam a funcionar apenas quando concebemos nossas crenças em uma época como não estando codificadas apenas em fatos particulados.

Meu entusiasmo cauteloso com evasivas ao problema cético de Hume sobre a indução não implica que todo ceticismo pode ser evitado. Refiro-me apenas ao ceticismo indutivo de Hume, expresso em seus exemplos do passo do carteiro na escada, e do pão e de se ele irá me nutrir. Talvez esse ceticismo possa ser evitado. Um ceticismo total, que não aprendemos com Hume, permanece ainda à mão. "Por tudo que se sabe", qualquer coisa poderia acontecer depois. Se é assim, pouco importa compartilhar da preocupação de Hume a respeito de se minha torrada do café da manhã vai estar saudável. A preocupação de que nada possa acontecer a partir de agora era bem conhecida dos escolásticos, alguns dos quais muito sensatamente invocavam Deus como uma condição necessária para que houvesse algo, e não nada, logo a seguir. A preocupação deles não era nem um pouco como a de Hume.

Menciono o problema filosófico e cético da indução porque ele é considerado um problema central da filosofia. Ocasionalmente é relegado à filosofia da ciência (como se a ciência estivesse preocupada com minha torrada, com as bolas de bilhar ou a entrega de cartas). As indagações afins de Hume sobre a causalidade despertaram Kant. Uma dificuldade filosófica ainda mais profunda ocorreu a Hume quando ele chegou ao fim do *Treatise* [Tratado] – ele não havia dado nenhuma explicação de si mesmo, do "eu" que tem impressões e é uma unidade. Em seu esquema de coisas, as únicas impressões são particuladas, e, se existe um apanhador de impressões, ele também é particulado. De onde vem, então, minha ideia de uma pessoa, de mim? Kant levou isso tão a sério que propôs um desses absurdos monumentais que são o apanágio das figuras realmente grandes que levam o raciocínio filosófico a sério e nele mergulham: refiro-me à unidade transcendental da apercepção. Cada ato meu de notar qualquer coisa é acompanhado pelo ato de notar que estou notando. Assim, o fato particulado, filho da escrituração por partidas dobradas e das novas práticas comerciais, engendrou a filosofia transcendental. E quando nos damos conta disso, podemos querer guardar a filosofia transcendental no sótão (não a jogue fora: pode-se precisar dela novamente).

Essa discussão é o menor indicador de como a metaepistemologia histórica poderia relacionar-se com a filosofia. Poovey não diz abertamente essas coisas, e é bem provável que fosse pensar que estou grosseiramente exagerando. É privilégio do filósofo manter-se em pé na margem extrema. Mas esses pensamentos me são naturais porque eu tive a ideia, quando escrevi *The Emergence of Probability* [A Emergência da Probabilidade], de que problemas filosóficos são criados quando o espaço das possibilidades nas quais organizamos nossos pensamentos sofreu mutação. De acordo com essa especulação, dei minha própria explicação de "como Hume passou a ser possível" (1975a, cap 19; a frase "Hume passou a ser possível" vem de Foucault [1970, 60]). Espero

que a explicação dada lá não seja suplantada pela de Poovey, mas seja complementar a ela.

A criação dos fenômenos

Inúmeras coisas passam a existir no curso da história humana. Nem todas, nem mesmo as de grande interesse filosófico se encaixam na minha concepção de ontologia histórica. E o que chamei de "criação dos fenômenos"? (Hacking 1983a, cap 13). Em 1879, um aluno de pós-graduação da Johns Hopkins University estava investigando mais a fundo uma ideia equivocada sugerida pela teoria maxwelliana, ou melhor, sugerida a ele por seu professor, Rowland, o principal expoente maxwelliano nos Estados Unidos. O que Edward Hall descobriu, em grande parte por acaso feliz, foi que, quando passava uma corrente por uma folha fina de ouro submetida a um campo magnético perpendicular à corrente, ele produzia uma diferença de potencial perpendicular tanto ao campo quanto à corrente. Eu disse que esse fenômeno nunca existira em qualquer parte do universo até 1879, pelo menos não de uma forma pura. Eu estava disposto a ser inofensivo e dizer que Hall purificou um fenômeno que existia naturalmente, mas na verdade não intencionava nada assim tão comedido. Hall trouxe esse fenômeno para a existência.

Esse exemplo foi uma escolha feliz, porque, quando o usei, era história antiga, mas depois ela voltou à vida, com dois prêmios Nobel sucessivos pelos efeitos Hall: um pelo efeito Hall quântico, e um pelo efeito Hall quântico fracionário concedido no outono de 1998. O fenômeno Hall é quantizado; ou seja, o potencial não cresce continuamente, mas sim por degraus quânticos. Ainda mais surpreendentemente: construa uma "folha" extremamente fina de nióbio super-resfriado, uma folha tão fina que os elétrons não tenham qualquer chance de vibrar para os lados. Então, os degraus de potencial estão a 1/3 *quárkico* do degrau quântico padrão. Essa não foi uma predição teórica; o prêmio Nobel foi dividido com o sujeito que, considerando a si mesmo um matemático e não um físico, fez uma ideia do motivo de o efeito fracionário ocorrer. Como o efeito Hall original, esse é um belo exemplo para se discutir a questão do que vem primeiro, a teoria ou o experimento? O experimento frequentemente vem primeiro.

Os efeitos Hall são coisas novas, trazidas à existência no curso da história humana. Para um exemplo mais familiar, nada emitia luz coerente em lugar nenhum do universo até cinquenta anos atrás. Hoje, os *lasers* estão por toda

parte do mundo industrializado, e são especialmente densos na vizinhança de CDs. Essa observação ofende profundamente alguns físicos, que triunfantemente proclamam que os fenômenos de *maser* (e não *laser*) explicariam alguns eventos astrofísicos estranhos. Mas o que realmente querem dizer é que o universo foi feito, desde o início, de tal forma que o *laser* estava lá, *in potentia*. Uma conversa dessas é um sinal seguro de que passamos da física para a metafísica – e uma metafísica muito eficaz e natural. Eu tinha esperado que minha conversa sobre a criação dos fenômenos fosse recebida com tal resistência que ela seria silenciada. Então, fiquei muito satisfeito ao ver *The Creation of Scientific Effects* [A Criação de Efeitos Científicos], título do livro de Jed Buchwald (1994) sobre Heirich Hertz.

Leviathan and the Air Pump [Leviatã e a Bomba de Ar], de Schaffer e Shapin, é o estudo clássico de um dos primeiros grupos de fenômenos artificiais. Uma parte desse livro verdadeiramente inovador que me fascinou foi a tradução que fizeram de um pequeno antimanifesto de Hobbes (1985; cf. Hacking 1991b). Ele foi presciente. Ele temia esses fenômenos que iríamos criar por toda face da terra e além, e assim, no fim, destruir a metafísica, a epistemologia e a abordagem da ciência pela qual ele tinha tanto apreço. Hobbes acreditava na tese de que os fenômenos são criados, e, por suas próprias razões, a odiava: já temos fenômenos mais que suficientes, muito obrigado, escreveu ele, e perdeu a partida com Boyle, para sempre.

Sou mortalmente sério quando falo em "criação" de fenômenos, fenômenos de importância cósmica que passam a existir no curso da história humana. Por que não incluir a criação de fenômenos como um tópico para a ontologia histórica? Porque eles não se encaixam em nossos três eixos de conhecimento, poder e ética. É obvio que Hall produziu seu efeito apenas porque estava inserido apropriadamente em uma microssociologia de poder. É possível citar algumas preocupações éticas. Certamente que ele acrescentou algo a nosso estoque de conhecimento, tanto conhecimento de quê, quanto conhecimento de como. Mas nada foi constituído, nem nós mesmos, nem o eletromagnetismo, nem qualquer outra coisa, dentro desses três eixos.

Microssociologia

A menção a "microssociologia" pede uma digressão relevante. A palestra Rothschild, de Thomas Kuhn, é lembrada, com alguma hostilidade, pelos sociólogos do conhecimento científico. "Estou dentre aqueles que descobri-

ram que as alegações do programa forte são absurdas", disse ele, "um exemplo de descontrução enlouquecida... Existe uma linha contínua (ou encosta escorregadia) que vai das observações iniciais inescapáveis que fundamentam os estudos microssociológicos até suas conclusões ainda totalmente inaceitáveis" (Kuhn 1972, 7). Alguns anos depois, não compartilho da hostilidade de Kuhn. O programa forte não é mais um demônio. Nos anos intervenientes, muitas flores desabrocharam, e poucas murcharam, no canteiro de estudos científicos.

Em *The Social Construction of What?* (1999a) [Construção Social de Quê?], dediquei o capítulo 3 ao tema da construção social nas ciências. Nele se definiram três diferenças substantivas e justificadas de doutrina que tendem a separar os cientistas de alguns de seus críticos. (Cheguei a sugerir de que lado o próprio Kuhn poderia ter se colocado em cada uma delas.) Examinou-se o programa forte de Edimburgo apenas de passagem, pois embora Barry Barnes e David Bloor fiquem felizes de serem agrupados entre os construcionistas sociais, dificilmente usam o termo "construção social". Eu queria exemplos de pessoas que tivessem colocado essa expressão no título ou no subtítulo de suas obras. Então escolhi Bruno Latour e Andrew Pickering, que tendem a ser vistos como *bad boys* por muitos dos estudos sociais da ciência, além de serem vistos como inimigos públicos números 1 e 2 por alguns dos protagonistas da guerra sobre as ciências. Gosto deles porque têm em comum com Kuhn e eu mesmo a repugnância por análises nas quais, para usar as palavras da palestra Rothschild, de Kuhn, "a própria natureza, seja o que isso possa ser, não parece ter tomado parte no desenvolvimento de crenças sobre ela". Talvez essa leitura da Escola de Edimburgo fosse permitida uma década atrás. Barnes, Bloor e Henry (1996) deixam clara a dedicação da escola ao empirismo como seus adeptos o interpretam. Para detalhes mais específicos, a ideia de Pickering (1996) de "estabilização interativa", que implica a pura perversidade das aparelhagens, assim como na resiliência das teorias de como as aparelhagens funcionam, é musica cacofônica mas estimulante a meus ouvidos. Não vou tão longe quanto Bruno Latour (1993), a defender um parlamento das coisas. Ponho em dúvida sua intenção de minimizar as diferenças entre o que é humano e o que não é (Latour 1999). Ele defende o que ele chama de "cosmopolítica" em contraste com a qual eu tenho de confessar francamente um antiquado humanismo (Hacking 1999b). Longe de merecer ser criticado ao estilo de Kuhn quanto ao motivo de a "natureza" não ter um lugar importante nas ciências, esse ramo dos estudos sociais da ciência me parece atribuir atuação demais à natureza.

Que papel devem ter os estudos sociais na ontologia histórica? Esse é precisamente o tipo de questão metodológica que eu considero inútil. Aproveito tudo o que posso, de toda parte. Se nos ativermos à metaepistemologia por um instante, e usarmos o trabalho de Daston como paradigmático, então,

obviamente, os eventos que ela descreve acontecem em uma matriz social, mas o propósito da investigação é entendermos como os usos da ideia de objetividade são eles próprios afetados e têm afetado os modos como a usamos hoje em nossas discussões e em nossas organizações. A história institucional é essencial, assim como muitos outros tipos de história, mas um projeto global é, no final, o que só posso chamar de filosófico. Seus praticantes estão engajados na análise de conceitos, mas um conceito não passa de uma palavra em seus locais. Isso significa atentar para uma variedade de tipos de locais: as frases nas quais a palavra é realmente (e não potencialmente) usada, aqueles que falam essas frases, com que autoridade, em que ambientes institucionais, a fim de influenciar a quem, com que consequências para os falantes. Primeiro nos perdemos, como convém à filosofia, na complexidade total e depois fugimos dela por meio de astúcia e perícia e, dentre outras coisas, reflexão filosófica. Meu pequeno esboço do problema da indução, ao mesmo tempo em que é obviamente breve demais, sugere um (e apenas um) caminho. Gastei, no entanto, tempo demais em questões periféricas à ontologia histórica. Agora mergulharei em sua área principal com dois exemplos.

Trauma

Dentre as cogitações subjacentes à ontologia histórica, há esta: "não é possível falar qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer algo novo; não basta abrirmos nossos olhos, ou prestarmos a atenção, ou estarmos conscientes, pois novos objetos subitamente brilham e emergem de dentro do solo" (Foucault 1971, 44f). Veja o trauma psíquico, por exemplo. Essa poderia parecer uma ideia local demais para ter importância para o ontologista histórico, que deveria estar preocupado com conceitos gerais e organizadores e as instituições e práticas nas quais eles se materializam. Pelo contrário, o trauma tornou-se um notável conceito organizador. Trauma costumava significar uma lesão ou ferida física. Quando passou a significar ferida psíquica? As pessoas não abriram simplesmente os olhos e notaram o trauma psíquico por toda a parte ao seu redor. Os dicionários citam Freud por volta de 1893; é possível fazer melhor do que isso, mas a questão é que essa é uma ideia totalmente nova de trauma, intimamente relacionada com a alma, e que radicalmente transformou nosso senso de nós mesmos. Comparado com o trauma, as ideias freudianas mais familiares de subconsciente e dos complexos podem revelar-se meros epifenômenos. A traumatologia tornou-se a ciência da alma perturbada, sendo

a vitimologia um de seus amargos frutos. Todo esse interesse joga com o que é hoje um alvo móvel, a ideia de memória. Então, temos aqui um exemplo de um modo como o entendimento histórico de um conceito empírico, o trauma psíquico, pode ser essencial para o entendimento dos modos como constituímos a nós mesmos. Parte da história do trauma psíquico é contada no meu *Rewriting the Soul* (1995) [Reescrevendo a Alma], e muito mais é elaborado em *A Genealogy of Trauma* [Uma Genealogia do Trauma] de Ruth Leys (2000). *The Harmony of Illusions* [A Harmonia das Ilusões], de Allan Young (1995), é uma colossal arqueologia do transtorno do estresse pós-traumático, mesmo que ele identifique seu trabalho como antropologia médica. Seus materiais primários foram observações, feitas nos hospitais da *Veterans's Administration* (EUA) , de entrevistas de veteranos americanos da guerra do Vietnã. Young agora faz a extraordinária sugestão de que esse transtorno está tomando o lugar das neuroses nos atuais manuais de diagnóstico. Em 1980, disseram aos psiquiatras americanos que nunca mais deveriam falar em neuroses. Esse conceito foi abolido pelo novo guia de diagnóstico. É claro que ainda continua fazendo parte do discurso comum. Um cartum de sindicato mostrava um cartaz na ala psiquiátrica de um hospital: "Primeiro andar, neuróticos. Segundo andar, psicóticos. Terceiro andar, gente que *realmente* acredita que quer ser presidente" (*Non Sequitur,* 27 de maio de 1999). Mas a provocativa tese de Young é que esse transtorno está rapidamente absorvendo todas as características básicas dos sintomas das velhas neuroses, com um extra não opcional. O neurótico de outrora deve agora, por uma questão da lógica e da definição de transtorno de estresse pós-traumático, ter tido uma experiência traumática. Mas esse requisito definidor é satisfeito facilmente, porque em nenhuma vida humana adulta há ausência de acontecimentos que podem agora ser contados como "traumáticos" – relatados, contados, vivenciados, como traumáticos.

A história do trauma pode ser vista como uma sequência de acontecimentos na história da psicologia e da psiquiatria. Mas minha preocupação é o modo como o conceito de trauma figura na constituição de eus. Podemos até dispor essa história ao longo dos três eixos ontológicos mencionados anteriormente. Primeiramente, há a pessoa que se reconhece como tendo, e que tem, um tipo de comportamento e senso de *self* que é produzido por trauma psíquico. Hoje há um vasto corpo de "conhecimento" no florescente campo da traumatologia.

Em segundo lugar, no campo do poder, temos uma pilha de possibilidades: autocapacitação; o poder das vítimas sobre os ofensores; o poder dos tribunais e dos legisladores, declarando que as regras de prescrição não se aplicam àqueles que causaram sofrimento há muito tempo, quando o sofrimento foi esquecido pela vítima; o poder dos soldados de reivindicar aposentadoria

especial e outros benefícios por trauma da época da guerra. Mas, mais importante, é o poder anônimo do próprio conceito de trauma que atua em nossas vidas.

Vamos ser mais específicos. Uma admirável instituição canadense de caridade que eu apoio tem fornecido fundos e assistência para a América Central depois da pior tempestade em dois séculos, o furacão Mitch. Um apelo por mais ajuda, que lista boas ações recentes, termina com as palavras "Os fundos restantes serão usados no aconselhamento pós-trauma das crianças e famílias". O conceito de trauma psicológico tem sido sempre apresentado como libertador. Não precisamos discordar para vermos os efeitos de poder que ele produz. Aquelas crianças e famílias de uma região devastada pelas enchentes na Nicarágua irão, pela primeira vez, viver em um mundo em que elas vivenciam a si mesmas não apenas como destroçadas pelas enchentes, mas como tendo sofrido um trauma.

Com isso não digo que não se possa opor resistência à exportação da ideia de trauma com suas práticas incorporadas. As crianças que haviam sido alistadas em exércitos rebeldes no norte de Uganda recebem aconselhamento por causa dos efeitos potenciais do estresse pós-traumático (Rubin 1998). Há protestos contra essa intervenção, com alguns efeitos na área, e preferências expressas por modos nativos de lidar com a crueldade, a violência, o sequestro, e o sofrimento físico que não requerem as organizações ocidentais recentes de ideias e emoções. Observe que uma condição necessária para efeitos poderosos é o conhecimento a respeito de trauma, da ciência do trauma, ao qual quatro periódicos científicos importantes são agora dedicados. Mas isso não basta. Tem de haver também "resposta", um "movimento" de trauma, e os recursos materiais para exportar o conhecimento e as práticas.

O terceiro eixo é o ético. No nível moral, acontecimentos, atuais ou lembrados, vivenciados como trauma absolvem. Uma infância traumática é usada para explicar ou desculpar o comportamento antissocial posterior de uma pessoa, que pode ser também diagnosticada como, por exemplo, tendo "transtorno de personalidade anti-social". Lembranças traumáticas criam um novo ser moral. O trauma fornece não apenas um novo senso de quem são os outros, e porque algumas pessoas podem ser assim, como também produz um novo senso de *self*, de quem se é e porque se é como se é. Leva-nos ao próprio cerne do que, na filosofia tradicional, tem sido chamado de teoria da responsabilidade e do dever.

Eu acrescentaria apenas uma advertência. Foucault realmente, de tempos em tempos, enfatizava a importância dos locais, mas frequentemente isso tem sido lido como referência a locais de ação para o poder: a clínica, a prisão. Sim, mas existem também locais materiais, prédios, escritórios, salas de entre-

vista da *Veterans' Administration*, dispositivos para se medir alterações elétricas e químicas supostamente associadas ao estresse pós-traumático. Em um nível mais mundano, estão gravadores e videoteipes mostrando as entrevistas para os clínicos e até para os próprios veteranos. O mundo do trauma é um mundo muito material, cheio de artefatos essenciais que pensadores orientados para as idéias tendem a não notar. Se você fosse etnógrafo, as primeiras coisas que iria descrever seriam os artefatos materiais usados pelos traumatologistas.

Desenvolvimento infantil

Agora vamos nos voltar para algo mais agradável, a noção de desenvolvimento infantil. Soa como um conceito totalmente empírico. Mas veio, nos últimos 150 anos, determinar, nos mínimos detalhes, como organizamos nosso pensamento a respeito das crianças. Ela agora entra em ação muito antes do nascimento, mas, ao ser aplicada no momento do nascimento o é, em nessa civilização em um dos momentos misteriosos da vida. Não o próprio nascimento, que tem estado conosco desde sempre, mas algo bizarro e local. O primeiro fato a ser anunciado depois do nascimento do bebê (cujo sexo, a essa altura, provavelmente é conhecido antecipadamente) é o peso no momento do nascimento, um valor que é, sem dúvida, útil, embora de uso limitado, para a enfermeira, a parteira ou o pediatra. Mas é ritualmente transmitido para a família e os amigos, anunciado no local de trabalho, como se fosse um número sagrado, como se fosse a essência da criança. É o sinal de que daí em diante a criança irá se desenvolver. Cada característica do desenvolvimento físico, intelectual e moral deve ser comparada com padrões de normalidade, a começar por seu peso.

É esse um tópico para a ontologia histórica? Como anedota, pelo menos, a resposta é um sonoro "sim". Não fui eu quem pensou nessa extensão do rótulo de Foucault, mas James Wong, autor de uma dissertação de doutorado sobre desenvolvimento infantil (Wong 1995). Ele me sugeriu que muitos empreendimentos, inclusive o dele próprio, deveriam ser chamados de "ontologia histórica".

Nossa ideia do que uma criança é tem sido moldada por uma teoria científica do desenvolvimento. Ela molda todo o nosso corpo de práticas de criação de crianças hoje, e, por sua vez, molda nosso conceito de criança. Essas ideias e práticas moldam as próprias crianças, e também os pais. A criança, seus companheiros de brincadeiras e sua família são constituídos dentro de um mundo de conhecimentos sobre o desenvolvimento infantil. De fato, estamos

tão certos desse conhecimento que ele pode até ser usado como uma marca registrada. Recentemente vi um anúncio no metrô de uma instituição chamada *Invest in Kids* [Invista nas Crianças]. O anúncio, que apresentava uma criança de cor emergindo de um ovo, perguntava, "permanecerá uma criança em uma concha emocional ou ela irá emergir ensolarada para cima?", uma escolha de metáforas que eu acho, para dizer o mínimo, equivocada. O anúncio continua citando alguns "fatos bem passados", ou seja, conhecimento sobre o desenvolvimento infantil. A propaganda inclui a marca registra da *Invest in Kids*:

> Os anos antes dos cinco
> Duram pelo resto de suas vidas.™

Desenvolvimento infantil e trauma psíquico não são conceitos transcendentais do tipo que poderiam ser atraentes para Kant. São, em sua terminologia, conceitos empíricos. Mas são usados para a organização intelectual e prática de uma panóplia de atividades. São historicamente localizados, e suas versões atuais são altamente coloridas por suas predecessoras. Parecem ser inescapáveis. Inescapáveis? O célebre Dr. Spock tentou desfazer o regime de desenvolvimento normal com sua máxima de que a criança deve se desenvolver em seu próprio ritmo – mas, de qualquer forma, *desenvolver-se*, e em um *ritmo*, se bem que seu próprio. Spock ele mesmo estava apenas modificando as leis draconianas de desenvolvimento infantil estabelecidas por aquele guru do período entre as grandes guerras, o Dr. Gessell, o médico da família para toda uma geração de mães americanas – inclusive *minha* mãe – que estavam aprendendo como seus filhos iriam desenvolver-se, e o que as mães devem fazer para otimizar o mundo de seus filhos.

Esses conceitos produzem um sentimento de inevitabilidade. Como poderíamos não pensar em termos de desenvolvimento infantil, se interagimos com crianças? Bem, notei recentemente, quando brincava com dois de meus netos, de dois e quatro anos, que eu realmente não pensava neles dessa maneira. Eles se modificam diariamente. Já que eu os vejo com menos frequência do que eu gostaria, percebo mais a mudança do que seus pais. Mas as mudanças são totalmente idiossincráticas, pessoais, e não me ocorre que sejam questões de desenvolvimento. É verdade, as crianças estão ficando mais velhas, e são capazes de fazer coisas novas todo dia. Mas não conceitualizo essas coisas como "desenvolvimento". Mas então sou apenas um avô brincando, sem relação com o mundo real. São os pais, e não os avós, que são constituídos pelas doutrinas de desenvolvimento.

A única vez em que cheguei perto de pensar em desenvolvimento foi em uma tarde chuvosa, brincando com jogos comprados em lojas. Eles tinham rótulos de "para crianças acima de três anos". Chloe, então com 4 anos e meio,

conseguia jogar com desvios mínimos das regras, mas Charlie, de pouco mais de 2 anos, que se divertia muito, poderia estar ensaiando para um papel pequeno mas relevante, em um filme satírico intitulado "Wittgenstein: Seguindo uma Regra". Então eu tinha de admitir que a advertência da embalagem estava correta, "para crianças acima de três anos". Não deveria isso ser o suficiente para me convencer de que as crianças de fato se "desenvolvem"? Não tão rápido. Os jogos que estávamos jogando eram totalmente modernos, e haviam sido planejados de forma a incorporar e promover certas habilidades. Não eram jogos inocentes de crianças, mas jogos manufaturados no mundo do desenvolvimento infantil.

Esse mundo está em toda a parte, às vezes chegando à paródia. Meus outros dois netos, Catherine e Sam, apenas um pouco mais velhos, frequentavam uma pré-escola excelente que se preocupa obsessivamente com o desenvolvimento. Toda semana as crianças chegavam com o nome de alguma nova realização amarrada em torno de seus pescoços, lembrando um pouco a letra escarlate A, de Hawthorne e, de fato, algumas vezes, literalmente com uma letra A vermelha, como em um cartão amarrado em volta do pescoço com os dizeres em vermelho "Maravilhoso! Pode reconhecer o som 'A' na palavra escrita 'BALA'". A primeira lição aprendida nessa escola – uma lição tão difundida que os ajudantes e professores nem sequer notam que a estão inculcando – é que cada criança é uma entidade em desenvolvimento tal, que a criança não pode conceber a si mesma de qualquer outra forma. E a criança que é um pouco lenta em adquirir a capacidade de reconhecer o som da letra "A" em "BALA" irá aprender essa lição – de que ela é alguém em desenvolvimento, na verdade, alguém que se desenvolve lentamente – mais rápido do que as outras crianças que são, em outros aspectos, mais rápidas do que ela. Note que, mais uma vez, não estamos falando de "ideias". Estamos falando de instituições, práticas e objetos muito materiais: jogos feitos de plástico e cordas para amarrar recompensas em torno do pescoço de uma criança. Sem esses artefatos materiais e institucionais, muitos dos quais entulham os lares da classe média por todos os Estados Unidos, não haveria qualquer conceito de desenvolvimento infantil que cada vez se difunde mais.

Venho dando exemplos de conceitos organizadores que passam a existir através de processos históricos bem específicos. Eles nos levam à ontologia histórica propriamente dita. Somos dirigidos para o que é possível ser ou fazer. Não é surpresa que haja um certo existencialismo residual nesse modo de pensar. A existência vem antes da essência; somos constituídos por aquilo que fazemos. Mas nossas escolhas livres só podem ser feitas entre as ações que nos estão disponíveis, as ações possíveis. E nossos modos de ser, escolhidos livremente ou não, encontram-se entre modos possíveis de ser. Na época em que

Sartre escreveu a respeito do clássico *garçon de café* parisiense, era possível, para um jovem na França, sê-lo. Essa não era o que William James chama de uma opção "real" para mim, quando eu era um adolescente atrapalhado lendo *O Ser e o Nada* no norte de Alberta. Inversamente, um jovem parisiense dificilmente poderia ter considerado trabalhar em campos petrolíferos na tundra. Mas pelo menos qualquer um de nós poderia ter pegado um trem ou navio a vapor para trocar de lugar, e ter mais coragem do que qualquer um de nós tinha. Essas opções não estavam disponíveis para muitas gerações anteriores, e estarão inacessíveis para futuras gerações. De fato, muitas opções que estavam disponíveis para mim não o estão, acredito, para meus netos, que podem decidir a ser *hackers*, ou qualquer outro papel que corresponda a isso em uns poucos anos, mas que literalmente não era um modo de ser uma pessoa quando eu era jovem.

Foucault observa, perto do final de *The Order of Things* [As Palavras e as Coisas], que "A qualquer instante, a estrutura própria à experiência individual encontra um certo número de escolhas possíveis (e de possibilidades excluídas) nos sistemas da sociedade; inversamente, em cada um de seus pontos de escolha, a estrutura social depara com um certo número de indivíduos possíveis (e outros que não são)" (Foucault 1970, 380). A ontologia histórica versa sobre os modos como as possibilidades de escolha, e de ser, surgem na história. Não é para ser posta em prática em termos de grandes abstrações, mas em termos das formações explícitas nas quais podemos constituir a nós mesmos, formações cujas trajetórias podem ser tramadas tão claramente quanto aquelas do trauma ou do desenvolvimento infantil, ou, num segundo grau, que podem ser seguidas mais obscuramente por conceitos organizadores maiores tais como a objetividade ou mesmo os próprios fatos. A ontologia histórica não diz respeito tanto à formação do caráter quanto ao espaço de possibilidades para a formação do caráter que cerca uma pessoa, e cria os potenciais para a "experiência individual".

Devo enfatizar aqui que dificilmente há sequer uma pitada do chamado relativismo no que tenho dito. Trazer novas possibilidades à baila é, necessariamente, introduzir novos critérios para a aplicação objetiva das novas ideias que se espalham por nosso mundo. A traumatologia e o desenvolvimento infantil, para início de conversa, são ricos no que é explicitamente chamado de "instrumentos", um uso metafórico dessa palavra para designar protocolos de testes objetivos sem fim, muitos dos quais estão impressos, com avaliações de suas validades, em *The Mental Measurements Handbook* [Manual de Testes Psicológicos], enquanto deoutros manuais e outros instrumentos, não apenas mais materiais como elétricos, são descritos em textos de fisiologia.

História e Filosofia

Pode parecer que me afastei muito da história e da filosofia como são em geral entendidas. O garçom do café parisiense é certamente material mais para romances do que para a ciência, e a geofísica aplicada dos anos 1950 nunca conseguirá passar das cronologias internas das companhias petrolíferas para a corrente principal da história da ciência. Mas note como enfatizei que a traumatologia e o desenvolvimento infantil realmente se apresentam como conhecimento positivo, detentores de fatos gerais e verdades comprováveis sobre a condição humana. São fragmentos de conhecimento nos quais a pessoa é constituída como um certo tipo de ser: uma vítima de trauma, uma criança em desenvolvimento. A pessoa passa a ser capaz de agir sobre outras de certas maneiras. A pessoa torna-se um tipo especial de agente moral com responsabilidades e justificativas.

Vão me perguntar: mas sua ontologia histórica não é apenas história? Meu exemplo do problema da indução de Hume já sugere uma dimensão filosófica. Uma reposta já foi dada: estou comprometido com uma versão historicizada da análise filosófica britânica dos anos 1930, ou seja, análise conceitual concebida como a análise das palavras nos lugares em que se encontram. Compare as várias historicizações do profundamente a-histórico Kant, a começar por Hegel. Essas certamente não são história, e especialmente não a história da filosofia. Além disso, meu interesse há muito tem sido como *nossos* problemas filosóficos se tornaram possíveis, porque afirmo que precisamos entender isso para fazermos frente aos problemas. Daston, que me serviu de paradigma para a metaepistemologia histórica, e que agora introduz o que ela chama de metafísica aplicada, diplomou-se em história e exerce seu ofício. É verdade que ela tem uma qualidade que não é muito comum entre os historiadores: sensibilidade filosófica. Fui treinado como filósofo analítico, mas posso ter mais sensibilidade histórica do que muitos de meus colegas. Nem todos os historiadores e filósofos conseguem trabalhar em conjunto, mas alguns conseguem. No entanto, mesmo quando conseguem, os interesses que têm em comum diferem.

Em termos gerais, as arqueologias e genealogias de Foucault foram intencionadas, entre outras coisas, como histórias do quotidiano. Não histórias *whig*, que mostram como foi inevitável que tenhamos chegado até aqui. Pelo contrário, ele enfatizava a contingência dos acontecimentos que levaram aos apuros que hoje vemos como urgentes ou inescapáveis. Em seu aspecto mais

ousado, a ontologia histórica mostrar-nos-ia como entender, traduzir em ação e resolver problemas do presente, mesmo quando isso fosse gerar novos problemas. Em seus momentos mais modestos, ela é análise conceitual, analisando *nossos* conceitos, mas não do modo intemporal para o qual eu fui educado na faculdade, na melhor tradição da análise filosófica. Isso é assim porque os conceitos têm sua existência nos locais históricos. As relações lógicas entre eles foram formadas no decorrer do tempo, e não podem ser percebidas corretamente a menos que suas dimensões temporais sejam mantidas em mente. Essa dedicação à análise faz uso do passado, mas não é história.

Devo evitar um mal-entendido que vem de uma fonte bem diferente. Às vezes meus leitores acham que estou encorajando que a epistemologia deva ser conduzida como metaepistemologia histórica, e a própria filosofia, ou a metafísica, ou pelo menos a ontologia, deva ser conduzida como ontologia histórica. É claro que não. Minha primeira declaração metodológica sobre programas, quaisquer que sejam, foi um adeus afetuoso à Universidade de Cambridge, uma conversa no *Moral Sciences Club*, na primavera de 1974: *One Way to Do Philosophy* [Um Modo de Fazer Filosofia]. Está resumida no capitulo 2. Eu nunca defenderia qualquer programa como sendo mais do que *um modo*. A única epistemologia que faço é teorizar sobre inferência provável, mas certamente não afirmo que a epistemologia chegou a seu fim, ou que seu fim esteja próximo (Hacking 1980b). Um pouco de epistemologia – de um tipo totalmente a-histórico – parece-me fascinante e certamente importante, enquanto parte dela me parece demasiadamente tímida, insípida e "escolástica". Mas ao invés de aspergir palavras inúteis de elogio sobre outros, deixe me tomar a mim mesmo para ilustrar o fato de que mesmo uma mesma pessoa não precisa fazer filosofia de apenas um modo.

Meu próprio trabalho inicial sobre os fundamentos da inferência estatística (Hacking 1965) era uma mistura de lógica e epistemologia. Agora mesmo, quando esse ensaio está indo para o prelo, terminei um livro didático elementar sobre esse tópico. Venho ensinando-o há décadas, e tenho me esforçado muito para torná-lo animado e filosoficamente sólido (Hacking 2001c). Recentemente terminei um artigo sobre *Aristotelian Categories and Cognitive Domains* [Categorias Aristotélicas e Domínios Cognitivos] e outro sobre o papel da categoria de qualidade de Aristóteles no século vinte e um (Hacking 2000a, b). Ambos necessariamente fazem referência a textos antigos, e ambos fazem referência, dentre outras coisas, à ciência cognitiva mais moderna. Esses dois artigos misturam de modos variados análise de texto diletante, lógica, linguística filosófica e psicologia de gabinete. Não há quaisquer vestígios de ontologia histórica em qualquer um deles. Existem muitos modos de se fazer filosofia. Minha lista de desejos em filosofia dificilmente mencionaria um pedido de

progresso em ontologia histórica: isso irá acontecer de modos que não posso prever. Uma coisa que eu realmente desejo é que os filósofos do amanhã voltem para as lições de duas figuras do século vinte que nunca introduziram uma única palavra histórica em sua filosofia principal. Estou me referindo a J. L. Austin (não a seu trabalho sobre atos de fala, mas a sua delicada análise das explicações para as nuanças de significado) e Ludwig Wittgenstein.

Filosofia e Ciência

Existem muitas maneiras de trazer à existência novos objetos, as quais em nada se relacionam com as ciências. A cultura pop e a cultura da auto-ajuda estão ambas cheias de criação de objetos, e há muito para se aprender ali. Aqui não fui além das ciências, embora meu foco, meu centro de gravidade (para usar duas metáforas das velhas ciências maduras) tenha estado longe da óptica, ou da física ou de outros substitutos confiáveis, e direcionado para as ciências humanas. Mas a filosofia a respeito da qual eu o convido a pensar e reagir está muito além da tímida disciplina conhecida como filosofia da ciência. Se "ontologia" sinaliza algo mais próximo de uma filosofia mais antiga e menos profissionalizada, que assim seja, pois essa era uma das minhas intenções ao escolher o título.

De fato, acaba que "ontologia" é perfeito, pois estamos interessados em dois tipos de entidades: por um lado, universais um tanto aristotélicos – trauma ou desenvolvimento infantil – e, por outro, as particularidades que se encaixam neles – essa dor psíquica ou aquela criança em desenvolvimento. O universal não é intemporal, mas histórico, e ele e seus casos particulares, as crianças ou as vítimas de trauma, são formados e alterados na medida em que o universal emerge. Tenho chamado esse processo de nominalismo dinâmico, porque ele conecta fortemente o que passa a existir com a dinâmica histórica de nomear e o uso posterior do nome. Mas meu plano não é dependurar uma atividade filosófica à nomenclatura tirada do século quinze, e que lembra os dias gloriosos do escolasticismo tardio.

Sou ainda assim antiquado, mas principalmente com relação a modas que surgiram na segunda metade do século vinte. Pois realmente confesso uma crença que acho impossível defender como doutrina, mas que ainda pode motivar a prática. Ou seja, ainda gostaria de agir baseado na obscura conjectura de que, quando se trata de filosofia, muitas de nossas perplexidades surgem dos modos como um espaço de ideias possíveis foi formado. Ou, como coloquei há muito tempo, em 1973 (capítulo 13), usando uma das metáforas de

Wittgenstein e um dos substantivos-por-um-instante de Foucault, muitas de nossas garrafas de moscas foram formadas pela pré-história, e apenas a arqueologia pode revelar sua forma.

CAPÍTULO 2
CINCO PARÁBOLAS

Este ensaio foi escrito para uma série de palestras, *Philosophy in Its Context* [A Filosofia em seu Contexto], dadas ao longo de um ano na *Johns Hopkins University*, em Baltimore, no período de 1982-1983. As palestras, organizadas por Richard Rorty, Jerry Schneewind e Quentin Skinner, deveriam ter um tom ligeiramente subversivo, e deixar os filósofos mais conscientes da efervescência que estava, na época, acontecendo entre os escritores de história, a fim de nos ajudar a repensar como fazer a história da filosofia. Minha contribuição foi apresentada pela primeira vez na Universidade de Bielefeld, Alemanha, onde eu estava trabalhando com o "grupo de probabilidade" liderado por Lorenz Krüger (ver Krüger e Daston, 1987). Daí as referências, na primeira parábola, a Dresden – na então ainda existente República Democrática Alemã. Meu entusiasmo por Brecht, na segunda parábola, ficou ainda maior depois de eu ter visto várias de suas peças na Berlim Oriental.

A abordagem da história da filosofia em termos de uma troca de correspondência entre amigos pode me irritar tanto quanto a qualquer um. Alguns poucos heróis são escolhidos como correspondentes além dos mares do tempo, heróis cujas palavras devem ser lidas como se fossem obra de crianças brilhantes, mas desvalidas, em um campo de refugiados, profundamente instrutivas, mas precisando de firme correção. Odeio isso, mas minha primeira parábola, "A Família Verde", expressa exatamente tal mensagem anti-histórica. Descartes (por exemplo) está vivo, ou pelo menos é o que digo. Minha segunda parábola é um antídoto instantâneo. É chamada de "O Paradoxo de Brecht", e é construída em torno do fato de que Brecht, ao ler Descartes, não conseguiu

evitar exclamar que Descartes vivia em um mundo *completamente* diferente do nosso (ou, pelo menos, do dele).

Minha terceira parábola, "Palavras Demais", é autoflagelante. É sobre uma concepção bem radical de como a história do conhecimento determina a natureza dos problemas filosóficos. Já tive essa concepção. Eu a repito aqui para repudiar a visão idealista e verbalista da filosofia da qual ela surgiu.

As duas últimas parábolas, "Refazendo o Mundo" e "Inventando Pessoas", são uma vez mais complementares e antitéticas. Resumindo, a despeito de tudo o que aprendi com T. S. Kuhn, acho que há um modo importante como a história não é importante para a filosofia das ciências naturais, ao mesmo tempo em que ela é importante para a filosofia de pelos menos algumas das ciências humanas. Essa será, das minhas ideias, a mais difícil de explicar, mas, pelo menos para aqueles que preferem teses a parábolas, há uma tese ali. Sob certos aspectos, é uma velha castanha, mas tostada, espero, sobre novos carvões.

Parábolas podem ser enganosas. Todas as minhas cinco envolvem diferentes relações entre a filosofia e seu passado. A primeira é um lembrete de que leituras anacrônicas de antigos textos canônicos podem ser de valor fundamental por seus próprios méritos. A segunda nos recorda que esses mesmos textos podem nos lembrar como estamos distanciados de nosso passado. A terceira, que é bem autocrítica, é sobre o uso exagerado da história para a análise de dificuldades filosóficas. A quarta e a quinta discutem, respectivamente, os usos da história na filosofia das ciências naturais e nas ciências sociais e humanas. A quarta recorre mais a T. S. Kuhn, e a quinta a Michel Foucault.

A família verde

Há pouco tempo visitei a cidade-fênix de Dresden, que, além de suas coleções de arte europeia, é o lar de uma mostra notável de porcelana chinesa. Temos uma dívida para com o homem a quem todos na saxônia conhecem como Augusto, o Forte, embora tecnicamente ele seja Augusto II (1670-1733), antigo rei da Polônia, e Frederico Augusto I, eleitor da Saxônia. Ele é menos admirado por sua habilidade como político e guerreiro do que por suas generosas coleções de arte, sua força prodigiosa e (em alguns círculos) por ter produzido o maior número de filhos do registro histórico. Augusto comprava qualquer porcelana de boa qualidade em que podia pôr as mãos. Seus objetos são de

âmbito limitado, oriundos principalmente do período K'ang Hsi, 1662-1722. Em 1717, ele construiu um pequeno palácio para suas porcelanas, e, no mesmo ano, trocou com Frederico Guilherme I da Prússia um excelente regimento de soldados de cavalaria por 151 vasos, ainda conhecidos como *Dragonenvasen*. Embora ele de fato empunhasse sua espada, sem muita eficácia, ele não era nada prussiano. Augusto, o Forte, principalmente fazia amor, não a guerra. Ele investiu seu dinheiro de pesquisa e desenvolvimento não em canhões, mas na química, tendo financiado a redescoberta do antigo segredo chinês de manufatura de porcelana, de forma que Meissen na Saxônia se tornou a primeira fábrica de porcelana da Europa. (Isso era de interesse comercial tanto quanto estético, porque naquela época a porcelana era a principal *commodity* manufaturada importada para a Europa.)

Pouco entendo de porcelana. Conto sem qualquer alegação de discernimento que em Dresden meus olhos foram atraídos especialmente para o trabalho no estilo conhecido como "A família verde". Novas técnicas de esmaltar foram desenvolvidas em uma das grandes regiões exportadoras. Os resultados foram atordoantemente lindos. Não destaco as peças de Augusto, o Forte, como o ponto mais alto da arte chinesa. Trabalhos ligeiramente posteriores são frequentemente mais estimados no Ocidente, e bem sei que trabalhos bem anteriores têm uma graça e simplicidade que move o espírito mais profundamente. Uso a família verde mais como uma parábola de gostos que se alteram e valores que perduram.

Augusto, o Forte, pode ter amado suas porcelanas ao ponto de construir um palácio para elas, mas sua coleção foi desprezada por *connaisseurs* posteriores por não ter mais valor do que uma coleção de bonecas. Por um século ela definhou em um sótão apinhado, onde em dias nublados mal dava para discernir as formas de algumas das peças maiores. Uma pessoa em particular guardava esses tesouros obscuros, o dr. Gustav Klemm, e ele trocou peças em duplicata com outros curadores empoeirados para expandir o que iria se tornar a coleção mais nobre desse tipo de trabalho na Europa. Foi só no final do século dezenove que ela foi trazida de volta à luz. Aí ela saiu em campo para pasmar e deliciar não apenas os eruditos como também os passantes como eu. Durante a Segunda Grande Guerra, as porcelanas voltaram para os sótãos novamente, e sobreviveram ao bombardeio de Dresden. Depois, todas as coleções de Dresden foram para Moscou para serem cuidadas e protegidas. Voltaram em 1958 e foram alojadas nas nobres salas reconstruídas do Palácio Zwinger.

É possível usar essa aventura para contar duas histórias opostas. Pode-se dizer: aqui temos uma típica historia de riqueza, anseio, mudanças de gosto, destruição, sobrevivência. Foi só uma sequência de acidentes que criou o negócio de exportação de objetos apropriados a uma certa mania europeia

por objetos chineses por volta de 1700, e depois colocou alguns exemplares característicos sob um mesmo teto generoso, observou-os sair do gosto do público, testemunhou um renascimento, uma tempestade de fogo e uma volta. É fato meramente histórico que Leibniz (por exemplo) tinha um fraco por obras chinesas, pois essa era a moda em sua época. Da mesma forma, eu, mais ignorante, fico embasbacado com elas, condicionado pelas tendências atuais. Não coube a Wolff, Kant ou Hegel, no entanto, admirá-las. Resumindo, houve períodos de admiração e épocas quando essas peças foram desprezadas, deixadas sem luz, desamadas. Será assim novamente, não apenas na Europa, mas também na terra em que foram manufaturadas. Em alguns anos serão condenadas como exemplo de subserviência à burguesia da Europa e de suas colônias (a família verde foi um grande sucesso entre as famílias de monocultores na Indonésia). Em outros, irão sair dos sótãos chineses e ser investidas de uma aura totalmente diferente. É evidente que não há um valor intrínseco a esse material, ele sobe e desce na escala da admiração humana ao sabor dos ventos.

Os relativistas raramente declaram sua posição de modo tão crasso, mas isso é mais ou menos o que pensam. Ninguém pretende que a conclusão "não há um valor intrínseco a esse material" segue-se dos acontecimentos descritos em meu exemplo, mas eu gostaria de enfaticamente fazer, em oposição a essa conclusão, uma afirmação ligeiramente mais empírica que é, acredito, sustentada pelos fatos históricos. Afirmo que não importa que idades das trevas tenhamos de , contanto que os sótãos salvem para nós um número adequado de itens da família verde, haverá gerações que a redescobrirão. Ela irá repetidamente *revelar-se, expor-se*. Não preciso que me lembrem que a porcelana só irá revelar-se sob certas condições de riqueza, orgulho e excentricidades humanas (tal como a prática bizarra de cruzar fronteiras desagradáveis para vagar por uma estranha instituição que chamamos de museu).

Não defendo um valor intrínseco à família verde a ser encontrado no céu, mas apenas um valor essencialmente humano, um minúsculo exemplo de um feixe inerentemente humano de valores, alguns dos quais se manifestam mais fortemente em uma época, outros em outra época. Grandes realizações criadas por seres humanos têm uma estranha persistência que contrasta com a moda. A maior parte do lixo que criamos não tem tal valor. Uma experiência suficientemente ampla das coleções europeias privadas mais antigas – onde os objetos são mantidos mais por razões de piedade histórica do que de gosto – garante-nos que ser colocado em um museu é quase irrelevante para o mérito. A coleção de Augusto é especial, como sua sistemática sobrevivência e renascimento testemunham.

O que isso tem a ver com filosofia? A ressurgência do historicismo na filosofia traz consigo seu próprio relativismo. Richard Rorty capturou-o em seu

poderoso livro *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Eu estava felizmente inoculado contra essa mensagem. Pouco antes desse livro aparecer, eu dava um curso apresentando aos alunos da faculdade os filósofos contemporâneos da família verde e de Augusto, o Forte. Meu herói era Leibniz, e como de costume minha plateia lançava-me olhares de aflição. Mas depois da última aula, alguns estudantes reuniram-se e começaram com o convencional "Nossa, que grande curso". As observações seguintes foram mais instrutivas: "Também, com todos aqueles grandes livros, quer dizer, Descartes... era inevitável..." Eles adoravam Descartes e suas *Meditações*.

Acontece que dou aulas terríveis sobre Descartes, já que vou resmungando dizendo que não consigo entendê-lo muito bem. Não faz diferença. Descartes fala diretamente a esses jovens, que sabem tão pouco a respeito de Descartes e sua época quanto eu sei a respeito da família verde e sua época. Mas da mesma forma como a família verde revelou-se para mim, diretamente, Descartes revela-se, exibe-se para eles. Minha lista de leituras tinha a mesma função que a galeria : é a porcelana ou a própria leitura, não a galeria ou as salas de aula, que fazem a exibição. O valor de Descartes para esses alunos é completamente anacrônico, fora do tempo. Metade parte do pressuposto de que Descartes e Sartre eram contemporâneos, ambos sendo franceses. Descartes, ainda mais do que Sartre, consegue falar diretamente a eles. O historicismo, mesmo o de Rorty, esquece-se disso.

Um neófito precisa de comida, depois de espaço, de tempo, de livros e depois de incentivo para ler, e frequentemente isso não basta, pois assim como no caso da família verde, Descartes terá seus altos e baixos. Em Londres, há 150 anos, Espinosa estava na moda e Descartes era ignorado. Nenhum dos dois desce muito bem tanto em Dresden quanto em Cantão hoje. Os dois serão muito lidos por lá no futuro, se as condições físicas e humanas permitirem, ou pelo menos é o que eu digo.

Quanto a nosso ambiente mais imediato, qualquer um das dezenas de milhares de cursos serviria de galeria para Descartes expor-se. Poderia ser minha tentativa desajeitada de localizar Descartes na problemática de sua época; poderia ser a rejeição por parte de Rorty da epistemologia; ou poderia ser qualquer um dos cursos padrão no estilo de correspondentes amistosos através dos mares do tempo. Não apresento defesa para minha convicção, apenas convido à experiência. Imito G. E. Moore levantando sua mão perante uma plateia de céticos embotados. A maioria de nós está embotada demais até para lembrar-se de como Descartes falou a nós no início. Esse é o propósito de minha parábola. Dei, de meu próprio passado recente, um paralelo exatamente daquela fala inicial. Convido os leitores a inventarem ou recordarem seu próprio paralelo pessoal. Mas, se você opõe resistência, deixe-me destacar mais uma

vez: Hegel dominou a formação de Dewey, talvez a de Peirce, e também a dos *parvenus* Moore e Russell que acabaram com ele em uns poucos anos. Hegel, no entanto, foi há muito deixado de lado por aqueles que lêem e trabalham em inglês. No entanto, só preciso mencionar Charles Taylor (cujas exposições têm muita relação com a nova prática anglófona de ler Hegel) para lembrar que Hegel está de volta. O francófono sofria, um pouco antes, ainda maiores impedimentos quando tentava ler Hegel, até que Jean Hipolyte forneceu a galeria na qual Hegel iria novamente expor-se. Mas mesmo Michel Foucault, embora ele possa ser visto em letra de forma como o negador da substancialidade "do texto", estava disposto em conversas a admitir com regozijo, quando lhe pediam sua reação à *Fenomenologia do Espírito*, que ela é *um beau livre*. E de fato é. Isso é o que basta para um escritor como Hegel falar diretamente, mais uma vez, primeiro aos franceses e mais tarde a nós, depois de décadas de esquecimento.

O paradoxo de Brecht

Tendo dito algo de sábio em sentido convencional, devo pelo menos registrar a sabedoria contrária. De fato acho muito difícil entender Descartes, mesmo depois de ler os comentários, predecessores e textos mais arcanos do mesmo período. Quanto mais eu faço um sentido consistente dele, mais ele parece-me habitar um universo alienígena. Isso é estranho, pois ele deu forma aos textos filosóficos franceses e continua a fornecer um de seus modelos dominantes. Não vou aqui discutir meus problemas usando escrúpulos pedantes. Ao invés disso, vou mostrar algumas anotações de Bertold Brecht do início de 1932, quando também ele andava lendo Descartes com consternação.

Brecht é útil porque sua reação é muito direta. "Este homem deve viver em outra época, em um mundo diferente do meu!" (Brecht 1967, VIII, 691). Ele não está preocupado com sutilezas. Sua reclamação é um robusto espanto com a proposição central de Descartes. Como poderia ser o pensamento minha garantia de minha existência? O que eu *faço* é o que me assegura da minha existência: mas não qualquer fazer. É o fazer com propósito, especialmente aqueles atos que fazem parte do trabalho que realizo. Brecht é escritor. Seu ofício é escrever. Ele está bem ciente do papel na sua frente. Mas não é essa consciência que (à maneira de Moore) o deixa certo de sua existência. Ele quer escrever sobre o papel, e o faz. Ele tem o papel com suas inscrições, ele faz alterações. Disso ele não pode ter dúvida. Ele acrescenta, um tanto ironicamente,

que, para saber qualquer coisa sobre a existência do papel sem manipulá-lo, seria muito difícil.

É notório que Brecht escreve a partir de uma ideologia. Seu próximo comentário é intitulado "Apresentação do Capitalismo como uma Forma de Existência que Obriga a Muito Pensar e Exige Muitas Virtudes." É na práxis e não na teoria que ele e seu ser são constituídos. Implicitamente se voltando para Berkeley, ele comenta que uma pessoa pode muito bem duvidar se uma árvore que está lá longe existe ou não. Mas seria um pouco problemático, se não existissem árvores ou coisas assim, pois então estaríamos mortos por falta de oxigênio. *Essa* verdade pode ser conhecida teoricamente, mas é a interação prática com as arvores que está no cerne dessa certeza.

Alguns acharão que é Brecht quem vive em outro mundo, um mundo menos familiar do que o de Descartes. Você pode discordar da ideologia aparentemente simplória de Brecht e ainda assim sentir o mesmo pasmo com aquele famoso enunciado cartesiano. Não estou dizendo que o pirronismo é impensável. As pessoas realizam operações intelectuais que as levam a enunciados céticos, e depois realizam outras operações cuja forma serve para livrá-las do ceticismo. Não tenho problemas com isso. Não estou recomendando aqueles argumentos linguísticos de umas duas gerações atrás que usavam "casos paradigmáticos", nos quais se alegava não ser possível usar coerentemente o inglês para expressar problemas céticos. Brecht direciona-me para uma preocupação mais central. Como poderia alguém na maior seriedade tornar a existência dependente do pensamento? Como poderia alguém livrar-se de uma dúvida verdadeira por meio de uma cadeia de reflexões que culmina com "mesmo quando duvido, eu penso, e quando penso, eu sou?" O passo para a *res cogitans* parece-me transparente quando comparado com aquele primeiro pensamento. Curiosamente, Hintikka (1962) fez um movimento hermenêutico quase brechtiano quando afirmou que o *cogito* deve ser ouvido como um enunciado performativo no sentido de J. L. Austin. Posso entender isso no que seria antes uma circunstância bem especial de fala (e Austin sempre atentava para as circunstâncias!). Um orador moderno, cujo ofício é falar, pode falar para provar que ele existe. Todos já conhecemos pessoas a quem sarcasticamente descrevemos exatamente nesses termos. Mas isso não é o que Descartes pretendia, nem são os leitores de Hintikka geralmente convencidos pela interpretação "performativa" do *cogito*.

Não estou chamando a atenção para conceitos de Descartes que foram transmutados ("substância") ou que morreram ("*realitatis objetivae*", um termo bem traduzido por Anscombe e Geach (Descartes 1964) como "realidade representativa"). Podemos, com muita dificuldade, reconstruir esses conceitos. Brecht está protestando contra algo no próprio cerne de Descartes.

Nenhum ser do meu tempo, afirma Brecht, pode levar a sério a frase básica cartesiana.

Concordo. Eu disse também em minha primeira parábola que geração após geração adora as *Meditations* e sente-se em casa com o texto. Acredito que esse é um paradoxo sobre a história e a filosofia que não tem solução. "Dá para fazer história melhor do que isso" – "os alunos são enganados pelo estilo de prosa cartesiano, eles só pensam que entendem e sentem empatia com ele" – esses são apenas exemplos de conversa reconfortante que não conseguem apreender a seriedade da reação brechtiana ou que não conseguem apreender a seriedade dos alunos a quem Descartes fala diretamente. Não é preciso, naturalmente, usar Brecht para dizer isso. Eu achei útil lembrar a nós mesmos que, enquanto nós, filósofos, fazemos rodeios, um *outsider* alerta e inquisitivo pode imediatamente acertar em cheio o que é ininteligível em Descartes.

Palavras demais

Brecht conecta o surgimento do capitalismo com dois vícios gêmeos: virtudes demais, pensamento demais. Esses não são nossos vícios. Nosso problema é palavras demais: confiança excessiva nas palavras como se elas fossem a quintessência, a substância da filosofia. Talvez o *Philosophy and the Mirror of Nature* de Richard Rorty, com sua doutrina central de "conversação", apareça algum dia como uma filosofia tão linguística quanto a análise que emanou de Oxford uma ou duas gerações atrás. Para recordar como ela era, é melhor pensar em rotinas ao invés de pensar na ocasional inspiração de um mestre como Austin. Lemos em um livro sobre a ética de Kant, por exemplo, que "Uma discussão que se restringe estritamente aos limites da ética não teria qualquer propósito além daquele de analisar e esclarecer nosso pensamento moral e os termos que usamos para expressar esse pensamento". O autor, A. R. C. Duncan (1957, 12), então cita a definição de Henry Sidgwick tirada da página 1 do clássico *Methods of Ethics* (1874) [Métodos da Ética]: "o estudo do que é certo ou do que deve ser, até onde isso depende dos atos voluntários dos indivíduos". Duncan diz que ele e Sidgwick têm a mesma concepção de ética. Ai de Sidgwick, ai de Kant, que achavam que estavam estudando o que é certo ou o que deveria ser! Poderíamos falar aqui de antolho linguístico, um antolho que permite que a pessoa copie uma frase da página 1 de Sidgwick sem ser capaz de lê-la. Gustav Bergmann escreveu sobre a "virada linguística" na filosofia, uma expressão evocativa que Rorty usou como título de uma antologia do período.

Como a notável coletânea de Rorty mostra, a virada linguística foi convincente, e, em retrospecto, parece ter sido convincente demais. Há, de qualquer modo, antolhos linguísticos mais sutis do que aqueles que nos fazem ler Kant como se ele fosse um filósofo da linguagem. Para evitar grosseria, vou dar um tranco no meu próprio antolho. Ele aparece em um livro como *The Emergence of Probability* [A Emergência da Probabilidade] e em uma palestra solene dada na Academia Britânica sobre Leibniz, Descartes e a filosofia da matemática, reimpressa no capítulo 13. Eu tinha estado lendo Foucault, mas, significativamente, tinha estado lendo principalmente *Les Mots et les Choses* (1970) [As Palavras e as Coisas], uma obra que não tanto enfatiza *mots* em detrimento de *choses* quanto faz uma afirmação enérgica sobre como as palavras impõem uma ordem às coisas.

É fácil enunciar uma série de premissas que levam à minha virada histórico-linguística. A maioria delas parecerá lugar-comum até que sejam reunidas. Outrora elas representavam minha metodologia. Eu as enunciei como tal em uma palestra de despedida no Clube de Ciências Morais da Universidade de Cambridge na primavera de 1974. A palestra foi intitulada *One Way to do Philosophy* [Um Modo de Fazer Filosofia].

* * *

1 – *Um tipo de filosofia trata de problemas*. Essa pode não ser uma verdade eterna. A ideia de que a filosofia (talvez toda ela!) tenta resolver problemas pode ter se cristalizado em inglês só em 1910. No inverno daquele ano, G. E. Moore deu umas palestras abertas ao público em Londres com o título de *Some Main Problems of Philosophy* [Alguns dos Principais Problemas da Filosofia.]. Essas palestras, dadas no Morley College de Londres "no inverno de 1910", foram publicadas como Moore (1953). Durante os anos de 1909 e 1910, William James quase terminou seu último livro, *Some Problems of Philosophy* (1911) [Alguns Problemas da Filosofia], que inclui uma lista de 21 problemas. E Bertrand Russell publicou o que tem sido ininterruptamente até hoje um *best-seller*, *The Problems of Philosophy* (1912) [Os Problemas da Filosofia], passando alegremente do modesto *alguns* de seus predecessores para o majestoso artigo definido: "Os" problemas.

2 – *Os problemas filosóficos são conceituais*. Eles surgem de fatos sobre conceitos e de confusão conceitual.

3 – *Uma explicação verbal dos conceitos*. Um conceito não é uma entidade não-linguística abstrata apreendida por nossas mentes. Ele deve ser entendido em termos das palavras que usamos para expressá-lo, e dos contextos nos quais usamos essas palavras.

4 – *Palavras em seus lugares*. Um conceito não passa de uma palavra, ou palavras, nos lugares nos quais ela é usada. Assim que tenhamos considerado as frases nas quais a palavra é usada, e os atos realizados enunciando as frases, e as condições de acerto ou autoridade para se enunciar essas frases, e assim por diante, teremos exaurido o que existe para ser dito sobre o conceito. Uma versão estrita diria que teremos exaurido o conceito, quando tivermos considerado (*per impossibile*) todas as enunciações específicas reais das palavras correspondentes. Uma versão menos estrita nos permitiria contemplar circunstâncias nas quais a palavra poderia ser usada, mas na verdade não é. O rigor inclina-me na direção da versão estrita, mas a versão imprecisa é mais popular.

5 - *Conceitos e palavras não são idênticos*. Isso é porque, além da ambiguidade sincrônica, as mesmas palavras podem, através de vários tipos de alteração, vir a expressar diferentes conceitos. Mas os conceitos não devem ser multiplicados além do necessário. A evidência para diferença entre conceitos é dada pela diferença entre lugares: a palavra é usada por diferentes classes de pessoas para fazer coisas diferentes. Ainda admiro uma teoria de como fazer isso, teoria que não é pensada com frequência nessa relação: a *Semantic Analysis* [Análise Semântica] de Paul Ziff (1960). Em paridade, devemos admitir que em épocas diferentes um mesmo conceito pode ser expresso por diferentes palavras em uma mesma comunidade. Uma inclinação ziffiana deixa-me mais cauteloso a esse respeito do que à maioria; levo a sério o *Modern English Usage* [Uso do Inglês Moderno] de Fowler (1926, 591) e sua afirmação de que o inglês britânico só conhece um sinônimo exato, "*furze*" e "*gorse*". Mesmo hoje, quando descubro que a palavra "determinismo" principiou em alemão por volta de 1788, e que seu uso em termos de causas eficientes em vez de motivos predeterminantes principiou em todas as línguas europeias por volta de 1860, estou inclinado a dizer que um novo conceito é introduzido com esse uso dessa palavra (Hacking 1983b).

6 – *Revoluções*. Rupturas, mutações, rompimentos epistemológicos, cortes – escolha a metáfora que quiser – ocorrem em corpos de conhecimento. Tipicamente, um conceito, uma categoria ou modo de classificar pode não sobreviver intacto a uma revolução. Mesmo que preservemos a mesma palavra, ela pode expressar um novo conceito que substitui o antigo. Não precisamos aqui sucumbir aos excessos de incomensurabilidade. Não precisamos supor que os falantes pós-revolução tenham problemas para entender os falantes pré-revolução que se aferram aos velhos hábitos. Mas o que realmente se segue disso, mais a premissa anterior, é que conceitos podem ter inícios e fins.

7 – *Conceitos problemáticos*. Pelo menos uma importante classe de confusões conceituais surge com conceitos que passaram a existir com um

rompimento relativamente abrupto. Há um modo trivial em que isso pode ocorrer, simplesmente porque as pessoas não tiveram tempo de elaborar bem as coisas.

8 – *Problemas persistentes*. Há também o clichê menos trivial de que alguns problemas filosóficos persistem por toda a vida de um conceito. Alguns problemas são imemoriais, mas outros são específicos e datados, e podemos até achar que alguns morreram tão efetivamente e há tanto tempo que nem toda a ressuscitação hermenêutica artificial do mundo irá trazê-los de volta à vida. Conhecemos também o fenômeno estúpido do mesmo embrulho de argumentos sendo apresentado de novo e de novo de geração em geração. Agora estamos próximos do fim de nossa jornada e passamos para a pura especulação de que o problema surge por causa do que quer que tenha tornado esse conceito possível. É como se um conceito problemático tivesse uma consciência infeliz.

9 – "Esta consciência *infeliz, internamente dilacerada*, já que sua natureza essencialmente contraditória é para ela uma consciência única, deve continuamente ter presente em uma consciência também a outra; e assim é impelida para fora de cada um sucessivamente exatamente no momento em que imagina que alcançou com sucesso uma unidade pacífica com a outra." (Hegel, 1977, 126)

O item (9) não é uma premissa, mas um projeto cuja influência tem sido ampla. Marx e Freud são os gigantes gerados por Hegel, mas os filósofos também conhecem o modelo. Na filosofia analítica, ele está tão fortemente ligado à terapia quanto em Freud. Os terapeutas mais persistentes foram os analistas linguísticos que achavam que, uma vez removidas as confusões linguísticas, os problemas filosóficos iriam desaparecer. E então houve os analistas não-linguísticos, dentre os quais John Wisdom é o mais notável, que fizeram comparações explícitas com a psicoterapia. Wittgenstein teve alguma influência sobre a formação das ideias de Wisdom, mas encontro menos "terapia" mencionada na obra do próprio Wittgenstein do que muitos outros leitores encontram. O projeto hegeliano, qualquer que seja sua procedência, leva até minha premissa final. É a mais improvável de todas.

10 – *Conceitos têm memórias* ou, pelo menos, nós, em nossos próprios padrões verbais, inconscientemente imitamos a filogenia de nossos conceitos. Alguns de nossos problemas filosóficos a respeito de conceitos são o resultado da história deles. Nossas perplexidades surgem não daquela parte deliberada de nossa história da qual nos lembramos, mas daquela da qual nos esquecemos. Um conceito torna-se possível em um momento. Ele é possibilitado por um arranjo diferente de ideias anteriores que entraram em colapso ou explodiram. Um problema filosófico é criado pelas incoerências entre o estado anterior

e o posterior. Os conceitos lembram-se disso, mas nós não: atormentamo-nos com problemas eternamente (ou pelo tempo de vida do conceito), porque não entendemos que a fonte do problema é a falta de coerência entre o conceito e aquele arranjo anterior de ideias que tornou o conceito possível.

O modelo terapêutico nos ensinaria que deveríamos solucionar ou resolver nossos problemas assumindo as pré-histórias deles. Eu me dissocio completamente desse modelo. Ele é estranho à narrativa da consciência infeliz. Uns 25 anos atrás um psiquiatra norueguês eclético comentou comigo que Freud era maravilhoso em *explicar* os fenômenos mentais, de lapsos, passando pelos sonhos, e até as neuroses. As explicações eram em geral esplêndidas, as melhores do mercado, embora no que tange a curar as pessoas, Freud não seja nem particularmente bom, nem mau. A observação sobre a cura tem seus enfadonhos partidários a favor e contra. A observação sobre a explicação foi para mim estimulante. Em parte por causa de minha formação positivista, não era para eu acreditar em explicações que não tivessem suas predições correspondentes. Agora eu podia admitir que as explicações dadas por Freud e pelos freudianos para o processo de ocultar o conteúdo latente dos sonhos da mente consciente e de muito comportamento estranho eram simplesmente maravilhosas. Mas não conte com a cura.

Essa premissa negativa (não espere terapia) conclui a base para meu modelo de *explicação* de (alguns) problemas filosóficos. Era preciso entender a pré-história dos conceitos problemáticos e o que os tornava possíveis para poder compreender a natureza dos problemas filosóficos. Os problemas seriam explicados. Isso não precisa ter qualquer efeito sobre se os problemas continuam incomodando. As pessoas que procuram por soluções de problemas filosóficos não vão conseguir qualquer ajuda com as explicações deles.

Por outro lado, uma explicação do conceito "problema filosófico" (de acordo com a premissa [1], um conceito datado no sentido da premissa [5]) iria, espero, deixar a pessoa menos confortável com a própria ideia de resolver problemas filosóficos.

Posso caricaturar essas premissas como uma pitada disso e uma pitada daquilo, mas antes de chegarmos ao derradeiro final, *elas eram os lugares-comuns de uma formação perfeitamente convencional em filosofia analítica*. Mesmo no final, onde havia mais historicização do que a análise filosófica tradicional desejava, as ideias extras não eram exatamente novidade.

Por que não gosto mais dessas premissas? Em primeiro lugar, não por causa da ênfase delas na linguagem ou no passado. Pelo contrário, é por causa, como muitos poderiam ter me advertido, da premissa inicial. O negócio era "resolver" problemas filosóficos. A despeito da valente tentativa de fazer isso com relação ao raciocínio provável, e um flerte ainda mais breve com essa

abordagem na filosofia da matemática, eu não estava fazendo isso. Mas não havia eu tido sucesso na tarefa de explicar a existência e a persistência dos problemas? Bem, ninguém gosta das explicações tanto quanto eu: boa advertência!

Ainda gosto das explicações, mas agora me dou conta de que estava fazendo outra coisa, pelo menos nos dois casos com os quais comecei, a probabilidade e a matemática. Eu estava embarcando naquilo que no capítulo 1 eu chamo de metaepistemologia histórica. Eu estava também começando a pensar naquilo que nos capítulos 12 e 13 eu chamo de estilos de raciocínio.

Uma vez que você começa a suspeitar da primeira premissa, que a filosofia trata de problemas, nada mais do resto é muito estável. De uma certa maneira, no entanto, as premissas são aterradoramente estáveis, já que fazem parte do gambito idealista que é tão difundido na filosofia ocidental. A filosofia diz respeito a problemas, os problemas surgem de palavras, as soluções devem ser em termos de palavras, e segue-se o filosofar. Ocasionalmente alguém gane. Um exemplo é C. S. Peirce, o único hábil experimentador em nosso cânone, que, vendo o que os verbalistas haviam feito com sua palavra "pragmatismo", ganiu "ic" e inventou a palavra "pragmaticismo". O pragmatismo é nominalista e idealista, ambos, mas o pragmatismo de Peirce, como ele rabugentamente afirmava, é totalmente realista. Embora tenha concepções sobre como as palavras têm significados, o pragmaticismo não reduz a filosofia a palavras. E nem Ludwik Fleck, tão sensível a estilos de raciocínio, pois o experimentador não pode se dar ao luxo de idealismo nem de sua forma atual de verbalismo. Uma tarefa instrutiva para um autor mais crítico do que eu seria averiguar se toda revolução pós-copernicana honrada por Kuhn não foi acionada por trabalho feito em laboratório: ações, não pensamentos; manipulação, não pensamentos.

Desnudei uma sequência de premissas que leva a um modo de fazer filosofia historicamente. Internamente, dentro dessa sequência de parábolas, ela tem pelo menos um papel adicional. Sugere para mim que uma metodologia bem articulada pode conduzir a um trabalho interessante para o qual a metodologia é em grande parte irrelevante.

Refazendo o mundo

Ninguém de sua geração tem tido um impacto mais dramático sobre a filosofia da ciência do que T. S. Kuhn. Qualquer discussão da relação entre história e filosofia da ciência irá começar com *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) [A Estrutura das Revoluções Científicas]. Isso é estranho, já que ele

escreveu inteiramente sobre a ciência natural, na verdade, sobre as ciências físicas. Há uma opinião consagrada pelo tempo de que a historia é importante para o próprio conteúdo das ciências humanas, enquanto não faz muita diferença para as ciências naturais. Se Kuhn tivesse conseguido historicizar nosso entendimento da ciência natural, sua façanha teria sido revolucionária. Quero mostrar por que ele não conseguiu, e dar mais uma mexida na velha idéia a respeito de uma diferença entre ciência natural e social. Isso não é de forma alguma uma crítica a Kuhn. Acredito que a totalidade da obra desse historiador o coloca entre os principais filósofos do século vinte. Os filósofos geralmente são sensíveis apenas à *Structure*. Sua obra sobre experimentos, medidas e a segunda revolução científica (todos publicados em *The Essential Tension*, 1977 [A Tensão Essencial]) são de importância comparável. Seu último livro de história – sobre Max Planck e a primeira teoria quântica (1978) – descreve exatamente o tipo de revolução de que *Structure* trata, e é uma realização notável. Mas é possível aprender com Kuhn da maneira mais profunda possível, e ainda assim sustentar que há um sentido em que ele não foi bem sucedido, e que não poderia ter sido bem sucedido, em historicizar a ciência natural.

Minha distinção emerge no nível de uma das disputas filosóficas mais antigas. Ela diz respeito ao nominalismo. A versão mais extrema do nominalismo diz que inventamos as categorias que usamos para descrever o mundo. Essa é uma doutrina extremamente misteriosa, e talvez esse seja o motivo de ela quase nunca, assim como o solipsismo, ser defendida. O problema é que não conseguimos entender por que o mundo se adapta tão bem a nossos sistemas de nomear. Não deveria haver no mundo alguns tipos naturais em que nossas categorias inventadas se prendessem? Isso não refuta o nominalismo estrito?

Eu sustento que Kuhn promoveu de modo importante a causa nominalista ao dar alguma explicação de como pelo menos um grupo importante de "nossas" categorias passou a existir no curso das revoluções científicas. Existe uma construção de novos sistemas de classificação que anda junto de certos interesses em descrever o mundo, interesses intimamente relacionados com as "anomalias" nas quais uma comunidade se concentra em tempos de "crise". Ao mesmo tempo, isso não pode nos levar a um nominalismo *muito* estrito, pois as anomalias "realmente" têm de parecer serem resolvidas para que uma realização revolucionária seja reconhecida. A remoção da anomalia nunca é suficiente, ensinou Kuhn, porque vários tipos de condições sociais são necessários para que uma revolução "pegue". Mas a realidade tem de percorrer uma parte do caminho – mais do que um nominalismo mais estrito, extremo, permitiria.

O contraste que estabeleço com as ciências sociais é o seguinte. Na ciência natural, nossa invenção de categorias não muda "realmente" o modo como o mundo funciona. Muito embora criemos novos fenômenos que não

existiam antes de nossos empreendimentos científicos, nós o fazemos apenas com a permissão do mundo (ou pelo menos é o que achamos). Mas no caso dos fenômenos sociais, podemos gerar tipos de pessoas e tipos de ações na medida em que imaginamos novas classificações e categorias. Minha afirmação é que "inventamos pessoas" em um sentido mais forte do que "inventamos" o mundo. A diferença está relacionada com a antiga questão do nominalismo. Está relacionada também com a história, porque os objetos das ciências sociais – pessoas e grupos de pessoas – são constituídos por um processo histórico, enquanto os objetos das ciências naturais, aparelhagens experimentais particulares, são criados no decorrer do tempo mas, em um certo sentido, não são constituídos historicamente.

Deve estar claro que estou tateando em busca de uma distinção complexa entre ciência social e ciência natural. Talvez eu deva fazer uma advertência contra a distinção mais superficial de todas. É curioso, e até cômico, que as ciências físicas tenham prestado pouca atenção a Kuhn. Jornalistas especializados nas ciências podem agora encher seus artigos com a palavra "paradigma", mas essa não é uma palavra que represente qualquer papel na reflexão a respeito da pesquisa séria. É exatamente o oposto o que ocorre nas ciências sociais e psicológicas. A *Structure* de Kuhn mal tinha sido impresso, quando, em seus discursos anuais, os presidentes da *American Psychological Association* [Sociedade Americana de Psicologia] e da *American Sociological Association* [Sociedade Americana de Sociologia] reconheceram a necessidade que tinham de paradigmas. Sempre me pareceu que Kuhn era muito mais claro a respeito do uso que fazia de sua palavra famosa do que a maioria de seus leitores, inclusive os presidentes de associações acadêmicas. Quando digo que em certo sentido Kuhn não foi bem sucedido em historicizar a ciência física, não é porque sua terminologia foi mais do que uma moda passageira nas ciências sociais. Muito pelo contrário: pode ser que o impacto de Kuhn nas ciências sociais seja um sinal da falta de entendimento delas a respeito delas mesmas.

Primeiro vamos recordar a reação filosófica ao livro de Kuhn. Ele foi acusado de minar escandalosamente a racionalidade. A "ciência normal" não parecia ter qualquer uma das virtudes que uma geração anterior de positivistas atribuía à ciência. Pior ainda, a mudança revolucionária não era cumulativa, e nem ocorria porque havia uma boa razão para que a mudança fosse feita, evidência sólida para a nova ciência pós-revolucionária. Parte do grêmio filosófico defendeu seus consolidados direitos, e afirmou solenemente que a história nunca poderia nos ensinar coisa alguma sobre a racionalidade científica. O historiador poderia expor alguns eventos da história da ciência, mas era o filósofo que sempre seria solicitado a dizer se esses eventos seriam ou não racionais.

Assim a primeira onda de reações filosóficas foi quanto à questão da racionalidade, e as pessoas ainda discutem a contribuição de Kuhn, se é que ela existe, para a metodologia da ciência. Ele mesmo ficou um pouco desconcertado com essa recepção, como fica claro em sua palestra de 1973 "Objetivity, Value Judgment, and Theory Choice" (Kuhn 1977b) [Objetividade, Juízo de Valor e Escolha de Teoria]. Afinal, ele era um adepto dos valores tradicionais – as teorias deviam ser precisas, consistentes, de âmbito amplo, simples e fecundas em novas descobertas. Ele insistia em que esses *desiderata* não eram em geral decisivos. Alem do mais, os pesos relativos dados a essas considerações variam de um grupo de pesquisa a outro, de disciplina a disciplina, e de uma época a outra da ciência. Finalmente, o caráter francamente brusco e desordenado da pesquisa científica é confuso demais para que exista qualquer algoritmo sistemático. Kuhn, no entanto, não era um irracionalista menosprezando esses valores do senso comum, e acredito que o boato de uma "crise de racionalidade" provocada por Kuhn foi exagerado.

Outro tema de Kuhn foi menos discutido, a princípio, do que a racionalidade: um anti-realismo, uma forte tentação, parece, para o idealismo. Não apenas são as revoluções "mudanças na visão de mundo" – uma afirmação não muito ousada, mas Kuhn é "tentado" a dizer que, depois de uma revolução, "vive-se em um mundo diferente". Uns vinte anos depois do livro ser publicado (um período durante o qual Kuhn completou seu monumental estudo do início da quantização), ele voltou a esse tema. As pessoas realmente vêem o mundo de modo diferente: que melhor prova do que o fato de que o desenham de modo diferente! Ele ilustrou isso com os primeiros desenhos das baterias elétricas de Alessandro Volta (Kuhn 1987). Quando os examinamos de perto, temos vontade de dizer que as baterias não podiam ter sido feitas daquele modo, pois simplesmente não funcionariam. A célula voltaica, devo acrescentar, não é uma invenção menor, mas uma das ferramentas fundamentais de toda a ciência. Ela passou a existir em 1800, coincidindo com o renascimento da teoria ondulatória da luz, da radiação infravermelha, e de muito mais que não tinha qualquer lugar imediato na física newtoniana. A invenção de Volta foi fundamental porque fornecia uma corrente estacionária de eletricidade, e, portanto, afetava a bússola magnética. Portanto, criou uma nova era, a do eletromagnetismo.

A "tentação de falar em viver em um mundo diferente" sugere que Kuhn é um idealista, alguém que sustenta, de alguma forma, que a mente e suas ideias determinam a estrutura de nosso mundo. Não acho que ele seja idealista, e é importante que pensemos não na dicotomia realismo-nominalismo pós-kantiana, mas na distinção mais antiga, escolástica, entre realismo e nominalismo. Kuhn não está entre aqueles que contestam a existência absoluta das

entidades científicas ou fenômenos, nem entre aqueles que põem em dúvida as condições de verdade das proposições teóricas. Em vez disso, ele acredita que as classificações, as categorias e as possíveis descrições que usamos são de nossa própria lavra. Mas ao invés de deixar isso como um mistério a respeito de como as categorias humanas passam a existir, ele torna a criação e o ajustamento dos esquemas de classificação partes de sua definição de revolução.

O que caracteriza as revoluções é, portanto, a mudança em várias das categorias taxonômicas que são pré-requisitos da descrição científica e da generalização. Essa mudança, além disso, é um ajuste não apenas dos critérios relevantes para a categorização, como também do modo como os objetos e as situações são distribuídos entre as categorias preexistentes (Kuhn 1987, 20).

Eu interpreto isso como uma espécie de nominalismo, e o chamo de nominalismo revolucionário, porque as transições em sistemas de categorias ocorrem durante esses rompimentos revolucionários com o passado cujas estruturas Kuhn se propõe a descrever. (Minha própria glosa posterior sobre a identificação feita por Kuhn de revolução e mudança taxonômica é dada em Hacking 1993a).

Esse nominalismo também é, obviamente, um nominalismo historicizado, porque dá um relato histórico (ou será apenas uma metáfora histórica?) da gênese e transformação de sistemas de nomear. Tem também o grande valor de ser local e não global, pois, embora Kuhn inclua grandes acontecimentos entre suas revoluções (Lavoisier, Copérnico), ele insiste que a maioria das revoluções se aplica apenas a uma pequena comunidade de, digamos, uma centena de pesquisadores importantes.

O nominalismo revolucionário de Kuhn encoraja histórias de mudança de categoria, mas pode parecer que os objetos das ciências, embora descritos por sistemas cambiantes de categorias, não são eles mesmos constituídos historicamente. Mas quais são os objetos? Dentre eles estão incluídas as células voltaicas, por exemplo? Estão entre eles fenômenos como a deflexão de uma agulha magnética por uma corrente elétrica estacionária, ou os dispositivos mais engenhosos de Faraday, o gerador elétrico e o dínamo elétrico? Esses não são itens eternos no inventário do universo, mas passaram a existir em momentos muito específicos. E também não me contento em dizer que as invenções são datadas, enquanto os fenômenos e leis da natureza que eles empregam são eternos. Uma das principais atividades do experimentador nas ciências físicas é literalmente criar fenômenos que não existiam antes (Hacking 1983a, cap 16). Além do mais, a maior parte da ciência física (em oposição à astronomia) relaciona-se com fenômenos que não existiam até que as pessoas fizessem com que passassem a existir. O que os físicos vêm desde os anos 1870 chamando de "efeitos" (efeito fotoelétrico, efeito Zeeman, efeito Compton, efeito Josephson)

são em sua maior parte fenômenos que não existiam, pelo menos em estado puro, em parte alguma da natureza intocada, e no entanto é possível argumentar que eles são aquilo *de que trata* a física, ou do que a física passou a tratar. Há casos (de vários tipos) que permitem que se afirme que os próprios objetos da ciência física não são meramente recategorizados e rearranjados, como diz Kuhn, mas passaram a existir por meio da engenhosidade humana.

Se eu for a esse extremo, não estará a distinção que proponho entre ciência humana e natural arruinada? Não será o caso de os objetos da ciência natural passarem a ser "historicamente constituídos"? Não acredito. De fato, desenvolvi o retorno a uma séria consideração da ciência experimental precisamente para instigar um bom número de conclusões realistas, anti-idealistas, antinominalistas. Afirmo, na metade "que representa" de *Representing and Intervening* (1983a) [Representar e Intervir], que em princípio nenhum debate no nível da teoria irá resolver qualquer uma dessas disputas entre realismo e antirrealismo na filosofia da ciência natural. Insisto, na metade "que intervém", que o reconhecimento dos fatos da vida experimental e da modificação do mundo leva convincentemente ao realismo científico. Dá para detectar uma fonte de minha admiração pelo materialismo direto de Brecht que coloca "manipulação", ao invés de "pensamento", como a fonte do realismo. Meu "realismo experimental", assim como o materialismo de Brecht, não induz ao nominalismo. Os fenômenos físicos que são criados pelos seres humanos são bem resistentes a mudanças teóricas. O exemplo dado pelo próprio Kuhn, da célula voltaica, serve-me muito bem.

Kuhn diz que Volta pensou sua invenção em analogia com a garrafa de Leyden. A descrição dela, dada por Volta, é estranha, e não podemos dar crédito a seus desenhos, pois eles se desenvolvem com base nas analogias erradas. Mas a coisa funcionava. A corrente realmente fluía. Depois que isso foi feito, a física nunca mais olhou para trás. Da mesma forma, o efeito fotoelétrico talvez tenha sido produzido pela primeira vez em 1829 por Becquerel. Várias manifestações fotoelétricas foram induzidas por todo o século dezenove. É possível construir um argumento kuhniano quanto ao efeito não ter sido propriamente "descoberto" até a época de Lenard – 1902 – ou mesmo de Einstein e a teoria dos fótons – 1905. Uma vez que tínhamos a teoria, certamente fomos capazes de usar os fenômenos que havíamos começado a criar. As portas automáticas em supermercados, e a televisão, não demoraram muito. Mas se (como alguns tem insistido) a abordagem fotônica precisa de uma revisão drástica ou uma rejeição revolucionária, as portas de supermercado ainda continuarão a funcionar. Os fenômenos têm a capacidade de resistir a teorias. A física elementar pode dar uma explicação completamente diferente a respeito de como eles funcionam, mas eles continuarão a funcionar. Mesmo se, citando novamente

Kuhn (1987), "há um ajuste não apenas dos critérios relevantes para a categorização, como também do modo como os objetos e as situações são distribuídos entre as categorias preexistentes", os fenômenos que criamos ainda irão existir e as invenções funcionar. Podemos perder o interesse neles. Podemos substituí-los por fenômenos mais úteis ou interessantes. Poderíamos perder as habilidades necessárias para produzir um fenômeno (ninguém consegue trabalhar o latão hoje como um assistente de laboratório do século dezenove conseguia, e estou certo que a maioria das velhas habilidades para polir lentes está, hoje, extinta). Sou o último dos filósofos a se esquecer das mudanças radicais na tecnologia experimental. Ainda assim sustento que os objetos das ciências físicas são, em grande parte, criados pelas pessoas, e que, depois de criados, não há qualquer razão exceto displicência para que não continuem a existir.

Sendo assim, afirmo que Kuhn nos leva a um "nominalismo revolucionário" que deixa o nominalismo menos misterioso ao descrever os processos históricos por meio dos quais novas categorias e distribuições de objetos vieram a existir. Mas afirmo que um passo aparentemente mais radical, a crença literal na criação dos fenômenos, mostra porque os objetos das ciências, embora tenham passado a existir em certos momentos, não são constituídos historicamente. São fenômenos daí em diante, não importa o que aconteça. Eu chamo isso de "realismo experimental".

Nunca se envergonhe de acrescentar mais uns "ismos" a nosso mundo, "ismicamente" perturbado. Eu diria que minha posição é notavelmente semelhante àquela elaborada por Gaston Bachelard (1953), "racionalismo aplicado e materialismo técnico". Nenhum outro filósofo ou historiador estudou com tanto afinco as realidades da vida experimental, nem houve alguém menos inclinado do que ele a supor que a mente não é importante (seu racionalismo aplicado). Cinquenta anos atrás, ele estava ensinando que cortes epistemológicos ocorrem na ciência (por exemplo, "o efeito fotoelétrico representa uma descontinuidade absoluta na história das ciências"). Ao mesmo tempo, ele acreditava em acumulação científica e em *connaissance approchée*. O que acumulamos são *técnicas experimentais* e *estilos de raciocínio*. A filosofia anglófona da ciência tem debatido demais a questão sobre se o *conhecimento* teórico se acumula. Talvez não. E daí? Os fenômenos e as razões se acumulam.

Tendo então feito um pequeno gesto de deferência para com Bachelard, passo para um de seus descendentes espirituais, qual seja, Michel Foucault. Tentarei manter em mente uma das advertências de Addison em *The Spectator*. "Umas poucas regras gerais, extraídas dos autores franceses, mais alguns modismos, vez por outra faz passar um escritor iletrado e pesadão pelo mais formidável e criterioso crítico" (*Spectator* 291, sábado, 2 de fevereiro de 1711).

Inventando pessoas

No final de uma resenha recente de *Consequences of Pragmatism* [Consequências do Pragmatismo], de Rorty (1982), Bernard Williams cita Rorty citando Foucault, "a existência da linguagem continua a brilhar cada vez mais forte no horizonte". Ele então diz que a menos que mantenhamos em mente

> que a ciência encontra modos de sair da cela das palavras, e se não recuperarmos a percepção de que fazer ciência é uma de nossas experiências essenciais de sermos restringidos pela verdade, descobriremos que o brilho da linguagem no horizonte, na verdade, é o do fogo no qual o herói supremamente livresco do *Auto da Fé* de Canetti imolou-se em sua biblioteca (Williams 1990, 37).

Tais jogos de metametacitação dão ensejo a uma pequena sapecada, mas tenho duas razões para citar Williams. A menos importante, meio que um aparte, é que o próprio Williams pode estar preso na armadilha da cela de palavras. O modo de sair da cela de Williams não é ser restringido pela verdade, mas criar fenômenos. Apenas dentro de uma filosofia verbalista da ciência dominada pela teoria é que "fazer ciência é uma de nossas experiências essenciais de sermos restringidos pela verdade". Vamos usar como exemplo uma importante descoberta dos anos 1980. O evento em questão corroborava algumas das conjecturas feitas por Fermi muitos anos antes. Ele achava que devia existir uma partícula, uma partícula elementar de interação fraca ou bóson W, que era em certo sentido o "portador" das correntes fracas neutras (assim como o elétron é o portador das correntes de carga comum). Por volta de 1970, as pessoas estavam tentando encontrar o W, mas aí a própria comunidade de física das altas energias voltou-se para o estudo de correntes fracas neutras. Eles consideravam o W uma mera entidade hipotética, uma ficção da nossa imaginação. Só no início dos anos 1980, a pesquisa foi retomada, em níveis muito mais altos de energia do que Fermi havia achado necessário. Finalmente, em janeiro de 1983, o CERN anunciou que havia localizado o W no decaimento próton-antipróton a 540 GeV. Há uma complexa narrativa de história da ciência a contar sobre o abandono da busca do W e depois sobre sua retomada. Certamente houve restrições, mas não "restrições pela verdade". Não suponho que exista uma teoria verdadeira da verdade, mas existe uma teoria instrutiva, qual seja, a teoria da verdade como redundância, que diz que "*p* é verdadeiro" não diz mais do que *p*. Se algo verbal restringia os primeiros experimentadores, era um

p, não a verdade de *p*. O que realmente restringia os primeiros pesquisadores era a necessidade de fontes de energias mais altas; tiveram de esperar pela geração seguinte para criar os fenômenos que envolviam o decaimento próton-antipróton que buscavam. Havia restrições por toda a parte, mas nenhuma delas era uma restrição pela verdade, a menos que, por ascensão semântica mórbida, expressemos as restrições usando a palavra redundante "verdadeiro".

A teoria da verdade como redundância é instrutiva mas imperfeita. Não me refiro a seus defeitos formais, mas aos filosóficos. Ela dá a impressão de que "é verdadeiro" é meramente redundante, mas inofensivo. Acho que realmente convida à ascensão semântica, e nos leva escada acima até aquela cela de palavras na qual os filósofos, não excluindo Williams, confinam a si mesmos. Se existe uma teoria interessante da verdade a ser discutida neste momento, ela poderá ser encontrada nas próprias "sugestões a serem mais testadas e avaliadas" de Foucault:

> "Verdade" é para ser entendido como um sistema de procedimentos ordenados para a produção, regulação, distribuição, circulação e operação de declarações.
>
> "Verdade" está ligada em uma relação circular com sistemas de poder que a produzem e sustentam, e com efeitos do poder que ela induz e que a estendem (Foucault 1980, 133).

Deveríamos, se estamos filosoficamente interessados na verdade, preocupar-nos com o modo como os enunciados passam a existir como candidatos a serem verdadeiros ou falsos, e como objetos possíveis de conhecimento. Mas mesmo aqui "verdade" é redundante, pois estamos interessados simplesmente em como os enunciados passam a existir.

Isso é tudo o que se pode dar como aparte. E a crítica de Williams a Foucault? A despeito de minhas reconsiderações sobre *As Palavras e as Coisas*, as observações de Williams parecem curiosamente deslocadas. Os livros de Foucault são em sua maior parte a respeito de práticas e de como elas afetam e são afetadas pelo discurso no qual as embutimos. O resultado final é menos um fascínio com as palavras do que com as pessoas e instituições, com o que fazemos para e com as pessoas. Ele realmente tem uma nobre obsessão com o que considera ser opressão: o asilo, a prisão, o hospital, a saúde pública e a medicina legal. A visão que ele tinha dessas práticas pode estar totalmente errada. Alguns dizem que ele já causou um dano incalculável às infelizes pessoas perturbadas que são soltas nas ruas das metrópoles americanas, porque Foucault convenceu os médicos de que os doentes mentais não deveriam ser confinados. Mas uma coisa está clara. Foucault não ficou trancafiado em uma cela de palavras. Além do mais, é precisamente seu trabalho intelectual, sua obra fi-

losófica, que direciona nossa atenção para longe de nosso discurso e na direção de nossas práticas.

Não estou negando que Foucault seja verbal. Poucas pessoas leram um de seus primeiros livros, sobre o surrealista Raymond Roussel (Foucault, 1986). Roussel parece ser o próprio epítome do homem na cela de palavras. Um de seus livros é *How I Have Written Some of My Books* [Como Escrevi Alguns de Meus Livros] (Roussel, 1977). Ele diz que iria tentar encontrar uma frase tal que, ao mudar uma das letras em uma das palavras, você modifica o significado de cada uma das palavras da frase, assim como a gramática. Depois você escreve a primeira frase no início de seu romance e segue em frente até terminar o livro com a segunda frase. Em 1910, ele escreveu *Impressions of Africa* [Impressões da África] (1969) e depois viajou pelo Egito para se certificar de que nada no livro era verdadeiro. Ele vinha de uma boa estirpe. Sua mãe louca e rica fretou um iate para fazer uma viagem à Índia. Quando chegou perto da costa, abriu o seu telescópio, disse "Agora vi a Índia" e voltou para casa. Roussell suicidou-se. Isso tudo pode ser lido em um nível como obsessão linguística hiperparisiense. Mas uma caricatura, mesmo que vivida a sério, pode também ser lida como nos direcionando para o oposto exato.

Qualquer que seja o sentido da fase Roussel, vamos considerar a linha principal da obra de Foucault, o manicômio, a clínica, a prisão, sexualidade e, em geral, a mescla de conhecimento e poder. Já observei que Kuhn nada diz sobre as ciências sociais ou o conhecimento dos seres humanos. Da mesma forma, Foucault nada diz sobre as ciências físicas. Seus comentários sobre o que, com certo charme, chamamos de ciências da vida são principalmente, embora não totalmente, dirigidos ao modo como interferimos nas vidas humanas. Já ouvi Foucault sendo criticado por ter medo das ciências físicas. Vamos, ao invés disso, considerar a hipótese de que há algo de fundamentalmente correto com essa divisão de trabalho, Kuhn nas ciências físicas e Foucault com os assuntos humanos.

Vou me concentrar em apenas uma coisa, fazendo um contraste específico com o nominalismo revolucionário de Kuhn. O problema do nominalismo escolástico, disse eu, é que nele nossa interação com o mundo, e nossa descrição do mundo, permanece um completo mistério. Podemos muito bem entender porque a palavra "lápis" distingue habilmente alguns objetos. Nós fabricamos lápis; é por isso que eles existem. Nominalismo a respeito de artefatos humanos não é um problema. É o nominalismo a respeito de grama, árvores e estrelas que é o problema. Como podem nossas palavras adequarem-se a céu e terra se não existe, antes de nós, grama, árvores e estrelas? Um nominalismo universal e estrito é um mistério absurdo. No entanto, e sobre as categorias que se aplicam às pessoas?

As pessoas estão vivas ou mortas, são altas ou baixas, fortes ou fracas, criativas ou diligentes, tolas ou inteligentes. Essas categorias surgem a partir da natureza das próprias pessoas, embora estejamos nesta altura bem cientes de como a "inteligência" pode ser distorcida por quocientes. Mas considere as categorias tão minuciosamente examinadas por Foucault, que envolvem loucura, criminalidade e outros tipos de desvios. Considere até sua afirmativa (na qual não acredito muito) sobre o que era um soldado na era medieval, e o que ele se tornou com as novas instituições de disciplina e uniforme: os próprios soldados tornaram-se diferentes tipos de pessoas. Podemos agora começar a entender um tipo diferente de nominalismo, que eu chamo de nominalismo dinâmico. Categorias de pessoas passam a existir na mesma hora em que tipos de pessoas passam a existir de modo a se encaixarem nessas categorias, e há uma interação de mão dupla entre esses processos.

Isso não é exatamente sensacional, já que a maioria das coisas interessante sobre nós é o que resolvemos fazer, ou tentamos não fazer, como nos comportamos ou nos comportamos mal. Concordo com a opinião de G. E. M. Anscombe em *Intention* [Intenção] (1957) de que, de modo geral, a ação intencional é ação de acordo com uma descrição. Então tem de haver descrições. Se pudermos mostrar que as descrições mudam, algumas aparecendo e outras sumindo, então simplesmente há uma alteração no que podemos (como uma questão de lógica) ou não fazer. É possível reler muitos dos livros de Foucault como sendo em parte narrativas sobre a conexão entre certos tipos de descrição que passam a existir ou deixam de existir, e certos tipos de pessoas que passam a existir ou deixam de existir. E o que é mais importante, esse é um tipo de trabalho que se pode adotar. Eu estudo o mais enfadonho dos assuntos, estatística do século dezenove. Ela vem a ser um dos aspectos do que Foucault chama de "biopolítica da população" que "deu origem a medidas abrangentes, avaliações estatísticas e intervenções que visam a todo o corpo social ou grupos como um todo" (Foucault 1978, 139). E que encontro eu no início da grande avalanche de números por volta de 1820? Nada diferente das estatísticas de desvio, de loucura, de suicídio, de prostituição, de vadiagem, de crimes contra a pessoa, de crimes contra a propriedade, de embriaguez, *les miserables*. Essas vastas coleções de dados são chamadas de *analyse morale*. Encontramos constantes subdivisões e rearranjos, por exemplo, do louco, na medida em que a contagem avança. Encontramos classificações de mais de 4 mil diferentes motivos entrecruzados para homicídio. Não acredito que esses tipos de pessoas loucas, ou esses motivos para homicídio, em geral existissem até que passasse a haver a prática de contá-los (Hacking 1982a).

Novos modos de contar pessoas eram constantemente concebidos. Novos escaninhos eram criados nos quais as pessoas pudessem se encaixar e

serem contadas. Mesmo os censos decenais nos diferentes estados espantosamente mostram que as categorias nas quais as pessoas se encaixam alteram-se a cada dez anos. Isso em parte se dá porque a alteração social gera novas categorias de pessoas, mas acho que as contagens não eram meros relatos. Faziam parte da criação elaborada, bem intencionada, na verdade inocente, de novos tipos de modos para as pessoas serem, e as pessoas inocentemente "escolhiam" encaixar-se nessas novas categorias.

Não faço a menor ideia do que tal nominalismo dinâmico irá significar. Vamos, no entanto, considerar suas implicações para a história e a filosofia das ciências humanas. Como o nominalismo revolucionário de Kuhn, o nominalismo dinâmico de Foucault é um nominalismo historicizado. Mas há algo fundamentalmente diferente. A história representa um papel essencial na constituição dos objetos, em que os objetos são pessoas e os modos como elas se comportam. A despeito de minha doutrina radical sobre a criação experimental dos fenômenos, sustento a visão do senso comum de que o efeito fotoelétrico é intemporal pelo menos neste sentido: se a pessoa realmente faz certas coisas, certos fenômenos irão aparecer. Eles nunca apareceram antes do século dezenove. Nós os fizemos. Mas o que aconteceu quando em meados do século vinte usamos o efeito fotoelétrico para abrir portas de supermercados era restringido pelo "mundo". As categorias criadas por aquilo que Foucault chama de anatomopolítica e biopolítica, e o "aglomerado intermediário de relações" entre as duas políticas, são constituídas em um cenário essencialmente histórico. E é em termos exatamente dessas categorias que as ciências humanas ousam nos descrever. Além do mais, elas trazem à vida novas categorias que, em parte, trazem à vida novos tipos de pessoas. Refazemos o mundo, mas fazemos pessoas. Um pouco antes da advertência contra escrita pesada e modismo francês, com o qual terminei a parábola quatro, Addison escreveu: "com certeza um autor que não aprendeu a arte de distinguir palavras e coisas e de pôr em ordem seus pensamentos e colocá-los sob o prisma apropriado, quaisquer que sejam as noções que possa ter, irá perder-se em confusão e obscuridade". Acho que nos perderemos em confusão e obscuridade por ainda algum tempo nas chamadas ciências sociais e humanas, porque nesses domínios a distinção entre palavra e coisa é constantemente borrada. São precisamente os métodos experimentais que eu considero essenciais para as ciências físicas e que, afirmo, fazem o nominalismo revolucionário historicizado de Kuhn não chegar a ser um nominalismo estrito. Os métodos experimentais das ciências humanas são outra coisa. A falta de uma nítida distinção entre palavra e coisa está na raiz da famosa observação final de Wittgenstein em *Philosophical Investigations* [Investigações Filosóficas], de que na psicologia (e áreas afins) "há métodos experimentais e *confusão conceitual*". Aqui a "arqueologia" de Foucault

pode ainda se revelar útil, não a fim de "expor a forma da garrafa de moscas", mas pelo menos para apreender as interrelaçoes de poder e conhecimento que literalmente nos constituem como seres humanos. Esse seria o mais forte impacto da história sobre a filosofia. Mas até que consigamos fazer esse trabalho melhor, terá de continuar a ser mais uma parábola, deliberadamente aberta, como todas as parábolas, a interpretações demais.

CAPÍTULO 3

DOIS TIPOS DE "NOVO HISTORICISMO" PARA FILÓSOFOS

Este ensaio foi minha contribuição para uma conferência intitulada "História e...", organizada por Michael Roth, realizada nos *Claremont Colleges* no sul da Califórnia em 1988. A ideia era que pessoas de áreas diversas, como musicologia ou antropologia, discutissem a relação de seus trabalhos com a história, e, mais particularmente, com o "novo historicismo" que vinha arrebatando nosso pessoal desde Berkeley, Califórnia. A primeira seção deste capítulo, "O mandato", descreve o que Michael Roth sugeriu que os palestrantes fizessem – baseado em citações de sua carta convite original, datada de 11 de março de 1986.

Poderia a análise filosófica ter alguma relação com a atividade que Michel Foucault chamou de história do presente? Eu digo que sim. Não, diz quase todo o mundo. Então, tenho de me explicar.

A análise filosófica é uma atividade, um modo de fazer filosofia, definida em parte por seus praticantes. Eles costumavam pensar que consistia em analisar conceitos, e depois passaram para as palavras. Penso em J. L. Austin, C. D. Broad, Paul Grice, G. E. Moore, Bertrand Russell, Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein, mas obviamente existem vários analistas muito jovens, muito americanos e muito vivos hoje. Os homens que mencionei sabiam, em alguns casos, muita coisa sobre o passado, e em particular sobre a filosofia antiga. Alguns sentiam-se em afinidade intelectual com Aristóteles. Mas um senso do passado representou um papel pequeno no trabalho mais criativo deles. A filosofia ana-

lítica é encarada largamente como a própria antítese da sensibilidade histórica. Não precisa ser, ou pelo menos é o que afirmo.

Não tenho qualquer desejo de estabelecer a paz entre diferentes tradições. As tentativas de reconciliar a filosofia continental e a filosofia analítica são, na melhor das hipóteses, insípidas, sem o sabor ou a mordacidade de qualquer uma das duas. Devo acrescentar que, ao fazer a conexão entre a análise filosófica e certas técnicas usadas por Foucault, não estou fazendo uma declaração sobre o recente pensamento francês em geral. Estou discutindo um tipo de uso do passado, representado por alguns dos livros de Foucault. Finalmente, embora eu absolutamente não me dissocie da filosofia analítica como é praticada hoje na América, minha lista de heróis no segundo parágrafo mostra minha ligação com aquelas raízes que dizem respeito primariamente à análise de conceitos. Existem outras raízes, aquelas do Círculo de Viena, que, pelo menos depois de Moritz Schlick, raramente influenciam meu tipo de trabalho.

Meu título refere a dois usos da história. Um deles eu recém mencionei: análise filosófica e a história do presente. Mas fui convidado para discutir algo mais geral: filosofia sob a rubrica de "História e...". O convite aludia aos modos como Richard Rorty tem combinado história e filosofia. Esse, então, é o outro uso da história para a filosofia ao qual meu título se refere.

O mandato

"Nossos vários artigos", assim prosseguia o convite, "não consistirão em estudos de caso ou histórias de disciplinas". Pediram-nos que nos "concentrássemos nos modos como o tipo de saber no qual cada campo está engajado é afetado pela consciência do passado e pelas conexões com o passado". Na seção a seguir, eu afirmo, para constar nos registros, o óbvio fato de que a maior parte da filosofia escrita em inglês *não* é muito afetada pela consciência do passado ou por conexões com o passado.

"Como está o novo historicismo, ou filosofia como conversação, conectado com a filosofia como solução de problemas?" "Solução de problemas" deve referir-se à filosofia analítica do século vinte, pois a autodescrição da filosofia como solução de problemas é, na melhor das hipóteses, minoritária em outras tradições. "Filosofia como conversação" alude a um tema do livro de Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). E "novo historicismo" deve denotar um historicismo que apareceu recentemente, ou reapareceu, na filosofia escrita ou falada em inglês. Daí que meu mandato era para

me concentrar em acontecimentos recentes ligados à filosofia e à história em um ambiente de língua inglesa.

"Novo historicismo, ou filosofia como conversação": filosofia como conversação não é, para mim, idêntica ao novo historicismo. Devo insistir que denota apenas um tipo de novo historicismo. Mas o que é historicismo? Mais ou menos isso: a teoria de que os fenômenos sociais e culturais são determinados historicamente, e que cada período da história tem seus próprios valores que não são diretamente aplicáveis a outras épocas. Na filosofia, isso implica que as questões filosóficas encontram seu lugar, sua importância e sua definição em um nicho cultural específico.

Essa é certamente a opinião de , e, exceto por algumas especificações mencionadas abaixo, também é a minha. Ele chega a uma conclusão subversiva sobre a natureza da filosofia analisando a tradição filosófica na qual ele mesmo cresceu. Ele sustenta que tópicos tradicionais de mente e matéria, dos fundamentos do conhecimento, de refutações do ceticismo, da autonomia da vontade, e do problema dos universais – o *kit* completo da metafísica e da epistemologia – tinham um lugar em pedaços anteriores da história européia, mas agora estão caducos. A filosofia irá ausentar-se de uma era pós-filosófica. Talvez eu esteja em descompasso, quando vejo isso menos como um novo historicismo do que como um exemplo de um historicismo que é recorrente entre os filósofos. Direi algo a esse respeito em "Desfazendo". Trata-se de um historicismo antiquado que presta pouca atenção aos entrelaçamentos complexos entre passado e presente. Mas talvez seja esta a intenção: um encontro irresponsável com passado, mais conto do que história.

É realmente importante que a filosofia como conversação não seja o único tipo de "novo" historicismo por aí. Em "Dando uma Olhada", descrevo outro tipo. Os conceitos individuais tradicionalmente de interesse para os filósofos não são, para essa escola de pensamento, objetos intemporais. Em lugar disso, "normalidade", "acaso", "causa", "pessoa", "evidência", "culpa" ou "mau-trato" são estruturas cujos papéis e poder tem sido determinados por histórias específicas. Esse é um historicismo local, atentando para campos particulares e distintos de reflexão e ação. Ele desencoraja grandiosas explicações unificadas, mas realmente exige que se dê uma olhada em muitos pequenos fatos. O uso que Rorty faz da historia é, em contraste, global, chegando a conclusões sobre a totalidade da filosofia e, de fato, de tudo o mais, pois química e crítica literária são igualmente decretadas parte da conversação.

Anti-História

O convite menciona que "no rastro da celebração do sincrônico pelo estruturalismo e pelo funcionalismo, a significância do saber histórico está longe de estar clara". Essa observação é adequada a algumas disciplinas, mas não tem havido interação digna de nota entre o estruturalismo e a filosofia americana. A exceção prova a regra. As ideias de Chomsky sobre gramática gerativa, linguística cartesiana e estruturas mentais inatas realmente atraem jovens filósofos da linguagem. Ele tem também sido reconhecido como estruturalista. Eu digo que ele comprova a regra de que o estruturalismo não teve qualquer impacto sobre a filosofia americana, porque os mesmíssimos filósofos que retomaram sua obra achavam que ela facilmente se encaixava na filosofia analítica comum. Ficaram atônitos ao ouvir que a ela era dado o nome alienígena de estruturalismo.

O estruturalismo enfatizou o sincrônico. A filosofia analítica pôde tão imediatamente engajar-se com a gramática de Chomsky não por ela ser sincrônica, mas por ela ser acrônica. Assim, é como muitas outras reflexões filosóficas que não têm qualquer dimensão temporal. Os poucos historiadores "profissionais" entre os filósofos têm geralmente declinado de serem historicistas ao fazerem filosofia. A *History of England* [Uma História da Inglaterra] de Hume fez dele o primeiro homem a ganhar uma boa soma com a venda de seus livros. Por anos Leibniz foi pago para fazer livros de história por encomenda. Mas a filosofia de Leibniz é não-histórica. A de Hume é positivamente anti-historicista – como condiz ao historiador *whig* original. O velho historicismo na filosofia foi obra de amadores como Hegel, e são os amadores (como Rorty e eu mesmo) que praticam os novos historicismos hoje.

Falarei sobre como alguns tipos de história são importantes para alguns dos modos de fazer filosofia. Mas eu estaria sendo desleal para com muitos de meus amigos se eu não relatasse em quê eles acreditam: "Há história, e depois há filosofia. Há a história da filosofia (e a filosofia da história), mas os filósofos de hoje não precisam estar mais conscientes de sua história do que qualquer outro tipo de pensador!"

Essa atitude não se deve a uma disposição histérica de anglófonos analíticos. A tradição popular diz que a filosofia trata de verdades eternas. Um dicionário reza que a filosofia é a investigação racional da existência, do conhecimento e da conduta. Os filósofos têm desejado saber que tipos de coisas existem, como descobrimos coisas a respeito delas ou o que podemos saber, e o que devemos fazer. Para dizer a mesma coisa pela terceira vez em grego, os filósofos fazem metafísica, epistemologia e ética. Elas são vistas como investigações intempo-

rais. Esse tipo de pensamento extravasa para várias atitudes distinguíveis, cada uma bem representada por jovens filósofos americanos capacitados. Vou fazer um esboço delas em ordem decrescente de anti-historicismo virulento.

Presente-Intemporal. Queremos entender coisas como dever, razão, causação, identidade pessoal, existência, verdade e a diferença entre o universal e o particular. Tentamos entender as desculpas para não cumprir com o prometido; precisamos entender promessas e como ou por que motivo são obrigatórias. Precisamos saber as diferenças entre explicações na história, nas ciências deterministas, nas ciências estatísticas e em questões de comportamento pessoal. Podemos resgatar algumas boas ideias de pensadores mortos (é o que diz o *presente-intemporal*), mas ter consciência do passado é irrelevante, a não ser como aviso contra armadilhas e erros crassos. Daí que não temos sensibilidades historicistas. Como professores de filosofia, ficaríamos mais felizes se os pedaços interessantes da história de nosso assunto fossem ensinadas em parte nos cursos programáticos de Civilização e Cultura Ocidental, e o resto ensinado em outro lugar como assunto especializado, não sendo mais parte da filosofia do que a história da ciência é parte da ciência, ou a história da arte é parte da arte.

Amigos Correspondentes. Uma posição mais moderada nota a persistência de certos interesses filosóficos. Filósofos mais antigos prepararam o palco e deram contribuições permanentes. Que muitas de suas preocupações continuem vitais é um fato que pouco surpreende. Lucramos ao ler e analisar suas ideias, esclarecer suas conclusões, refutar seus erros. Os filósofos antigos devem ser estudados como amigos correspondentes: debatedores de mão única, atravessando os oceanos do tempo. Não nos importamos com eles por causa do papel que representaram em *sua* própria época. Os problemas peculiares a Atenas do quarto século ou a Amsterdã do século dezessete não são importantes para nós. Importamo-nos apenas com os velhos livros que falam a nós. (Um *Amigo Correspondente* pode ser também um *Presente-Intemporal* [moderado]. Para um bom exemplo, considere a sequência de cinco excelentes livros de Jonathan Bennet que se alternam entre os dois: *Rationality* [Racionalidade] (1964), *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* [Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrais] (1971), *Linguistic Behaviour* [Comportamento Linguístico] (1976), *A Study of Spinoza's Ethics* [Um Estudo da Ética de Spinoza] (1984), *Events and their Names* [Os eventos e seus Nomes] (1988).)

Fazendo-e-Compartilhando. Uma sugestão ainda mais gentil: a filosofia não é um tipo de saber, mas uma atividade. A despeito de nossa prática de escrever livros, Sócrates devia ser nosso arquétipo. Um tipo de aprendizagem que distingue a filosofia é a leitura de filósofos canônicos e a discussão de suas obras – com um professor. Não se ruborize com os temas perenes da filosofia.

Diferentemente das ciências naturais, ela não está no negócio do progresso. E não se deixe enganar pelo fato de que as mentes filosóficas há muito vêm transformando mixórdias conceituais rudimentares em ciências naturais; trata-se de um *hobby* que vem com o ofício, e, quando funciona, um novo tipo de profissional é criado, não um filósofo recauchutado. Não importa o número de tópicos que cria e depois despeja na província da ciência, a filosofia irá continuar a lidar com aspectos fundamentais da condição e da mente humanas. Filósofos mortos falam a nós não porque, como pensam os *Amigos Correspondentes*, colocaram um pé na porta de algum problema difícil de um modo que nos ajuda a abri-la um pouco mais. Eles falam conosco diretamente sobre questões de interesse mútuo.

Ficando-por-Dentro. Nossos *Amigos Correspondentes* ouvem o que querem ouvir. Não é uma crítica dizer que tomam as palavras do filósofo morto totalmente fora de contexto (se é isso o que querem fazer). Que um seja *Whig* em sua leitura e o outro *Tory*. O que o filósofo morto queria dizer não importa para nenhum dos dois, pois um *Amigo Correspondente* só valoriza o que o ajuda a filosofar à sua maneira. Mas o *Fazendo-e-Compartilhando* tem uma dificuldade. Se estamos nos engajando num diálogo com os mortos, seria melhor entendê-los. Mesmo que eles falem a algo misterioso chamado condição humana (leia-se "tradição ocidental"?), eles falam com palavras de sua época, em seus contextos. Temos que nos engajar na interpretação de textos. Temos de abrir nosso caminho para dentro de um círculo de significados. Temos de nos tornar hermeneutas.

Essa classificação quádrupla é equânime. Ela caricatura todas as partes. Sim, caricatura; mas essas partes estão por aí em abundância. Achei impróprio passar para história-e-filosofia sem fazer esse registro.

Meu esboço paira sobre uma questão que realmente me perturba. Ela estava colocada no convite. Vou desprezá-la, embora faça parte do meu mandato. "De que forma a habilidade de um filósofo pré-contemporâneo de falar diretamente a alguns de nós altera nossas noções da importância, ou irrelevância, do entendimento histórico para o entendimento filosófico?" Não sei a resposta. Mais candidamente, o fato de que filósofos mortos possam falar diretamente não *altera* absolutamente minhas noções. Mas eu gostaria de entender melhor o fenômeno. Eu o acho *espantoso*. Coloquei minha perplexidade do modo mais vívido possível nas primeiras duas parábolas do capítulo 2. Penso que é paradoxal que Descartes possa falar diretamente a secundanistas cuja concepção de mundo parece ser aflitivamente acrônica – no entanto, quanto melhor você conhece o texto, mais você se dá conta de que apenas a erudição hermenêutica mais árdua consegue fazer sentido dele.

Uma versão moderada desse paradoxo reside no fato de que todos os quatro modos de não fazer história são bons. São todos modos honrados de ser um filósofo. Não pense, de qualquer modo, que o caminho do *Present-Intemporal* para o *Ficando-por-Dentro* nos leva a uma prática cada vez mais historicista da filosofia. Ele realmente envolve o uso de frases cada vez mais antigas. O *Amigo Correspondente* pega aquelas de que gosta. *Fazendo-e-Compartilhando* deve atentar para todas as frases em alguns dos principais textos de certos grande autores. *Ficando-por-Dentro* deve penetrar em todo o discurso que um texto exemplifica. No entanto, no fim do processo, eu teria alguma simpatia pela interrupção grosseira de um *Presente-Intemporal* particularmente anti-histórico. Ele diz que não há nada de peculiarmente filosófico na tarefa de interpretar textos. Nós (continua o *Presente-Intemporal*) somos membros da república das letras. Então, nos importamos com uma releitura de *Laches*. Importamo-nos igualmente com a reapresentação, por Octavio Paz e outros, da suntuosa poesia da Irmã Juana Ines de la Cruz.

Desfazendo

Aos filósofos nunca faltou entusiasmo para criticar seus predecessores. Aristóteles nem sempre foi gentil com Platão. Os escolásticos brigavam com vigor insuperável. A nova filosofia do século dezessete era francamente rude a respeito dos mesmíssimos escolásticos. Mas tudo isso é crítica a outrem. Kant iniciou algo novo. Ele transformou a crítica em auto-reflexão. Ele não criou apenas a filosofia crítica. Ele fez a filosofia ser crítica da própria filosofia.

Há dois modos de se criticar uma proposta, doutrina ou dogma. Um deles é argumentar que é falsa. Outro é argumentar que não é sequer uma candidata à verdade ou à falsidade. Vamos chamar o primeiro de *negar* e o segundo de *desfazer*. A maior parte da crítica filosófica mais antiga encontra-se no modo negação. Quando Leibniz discordou de Locke nos *Nouveaux Essais*, ele estava negando algumas das coisas que Locke havia dito. Ele tomou por garantido que elas eram verdadeiras-ou-falsas. Na verdade, falsas. A dialética transcendental de Kant, em contraste, argumenta que toda uma série de antinomias surge porque pensamos que existem respostas verdadeiras-ou-falsas para toda uma gama de perguntas. Não há. As teses, antíteses e perguntas são desfeitas.

Kant não foi o primeiro filósofo desfazedor. A essência de Bacon invalida a metodologia do pensamento escolástico. Mas Kant é certamente o primeiro desfazedor célebre, autoconsciente, sistemático. A razão pura, a faculdade

dos filósofos, ultrapassa seus limites e produz doutrinas que não são nem verdadeiras nem falsas.

Kant ocasionalmente se reporta a esse ou aquele pensador famoso ("o bom Berkeley"), mas pouca coisa em suas três Críticas é histórica. Ele é parente próximo do *Presente-Intemporal* e do *Amigo Correspondente*. Mas Kant, o último grande filósofo do Iluminismo, viveu quando a era romântica na Alemanha havia começado. A concepção de linguagem não como sendo mental, mas sim um objeto público com uma história – uma ideia que associamos a Hamann, Herder e Humboldt, a quem discuto no capítulo 8 – estava sendo estabelecida enquanto Kant envelhecia. A filosofia da linguagem tornou-se histórica como quase tudo o mais. A vida, a cultura e a identidade de alguém como pessoa e agente moral eram vistas como essencialmente embutidas e na verdade construídas em uma tradição histórica.

O desfazer então passou a ser historicista, mas não exatamente com alguém como Hegel; podemos pensar, por exemplo, no positivismo historicista pós-kantiano de Comte. O tipo de progresso de Comte é a supressão de estágios da consciência humana anteriores e defeituosos – o abandono de crenças que, na realidade, não têm valor de verdade. Elas são substituídas por um elenco de proposições que realmente estão disponíveis como verdadeiras ou falsas. É como se Comte achasse que a história revolucionária poderia substituir a analítica transcendental.

Mas não é em Kant, e muito menos em Comte, que pensamos, quando mencionamos *historicismo, progresso, desfazer.* Pensamos em Hegel. Ninguém mais imagina Hegel e Comte na mesma frase, então é melhor termos outra classificação, desta vez tríplice, nas quais essas pessoas e outras se encaixem de forma o suficiente natural.

A história das doutrinas filosóficas: uma sequência de proposições foi apresentada no decorrer dos séculos, uma ou mais das quais poderia em seus fundamentos ter sido verdadeira, mas a maioria das quais era falsa. *E* estamos progredindo, pois estamos peneirando e separando falsas noções ao mesmo tempo em que acrescentamos noções verdadeiras. Comte é a versão pós-kantiana disso. Doutrinas iniciais são rejeitadas por não serem nem verdadeiras nem falsas. Um novo método é oferecido para selecionar o que é verdadeiro dentre o que é verdadeiro ou falso.

Desfazendo através de antinomias: duas teses que se opõem possuem ambas argumentos aparentemente convincentes. Cada uma se baseia em pressupostos que a filosofia crítica provou serem insustentáveis. Nenhuma delas é verdadeira ou falsa. E com essa descoberta estamos progredindo, na verdade, dando um passo conceitual decisivo afim do passo de Copérnico. Mas nosso

progresso é em parte aquele de uma limitação, através da percepção kantiana de que muitas de nossas aspirações ao conhecimento eram mal concebidas.

Desfazendo historicista: as ideias são apresentadas como teses contraditas por antíteses em um cenário histórico. Elas são suplantadas pela substituição de ambas pela síntese. Em consequência, nem tese nem antítese podem estritamente ser encaradas como verdadeira ou falsa. Tal sequência não é a descoberta passiva da verdade e a eliminação do erro. E também não é o descarte revolucionário de Comte do que não era nem verdadeiro nem falso. E também não é o desfazer de Kant por meio da limitação das possibilidades da razão pura. O próprio processo de pensamento no curso da história humana é proposto como a feitura da Verdade e da Possibilidade. É mais do que a manifestação do Homem. É a Mente Fazendo a Si Mesma. Hegel casou um furioso historicismo com a prática de desfazer de Kant. E o anel que uniu os dois foi o progresso. Esse progresso não era apenas algo que estava acontecendo (como temos sorte de estarmos vivos agora, e assim por diante). O processo da história era essencialmente Progresso, a Mente suplantando seu passado para fazer de si mesma o futuro.

Há três dimensões úteis nesse trio banal de *desfazer*, *historicismo* e *progresso*. Algumas das filosofias do século vinte podem ser diagramadas nesse sistema de referência. Para vermos apenas alguns rótulos triviais para figuras ainda não mencionadas:

- desfazer, progresso baseado em um novo método ousado, mas nada de historicismo (positivismo lógico).
- desfazer, um pouco de historicismo, e muito progresso (Dewey).
- desfazer, muito historicismo, toda a ideia de progresso insustentável graças à reflexão historicista, mas, se pudéssemos recomeçar tudo, depois de um desfazer reflexivo total, isso seria notável (Heidegger).
- desfazer, nada de historicismo, pessimismo e provavelmente nenhum progresso (Wittgenstein).

Tudo o que é interessante é omitido em tal esquema, mas ele me permite voltar ao meu mandato. De que modo, perguntavam, "vejo a filosofia sendo afetada por suas recentes tentativas de chegar a um acordo com seu passado. Como está o novo , ou a filosofia como conversação, ligado à filosofia como solução de problemas?" Quando ouvimos "recentes tentativas" da filosofia "de chegar a um acordo com seu passado", e "filosofia como conversação", sabemos que a referência é a *Philosophy as the Mirror of Nature* de Richard Rorty. Onde está Rorty em meu sistema de coordenadas? Coloquei a pergunta dessa forma para lembrar-nos que sua obra não é anômala: ela tem seu lugar em um esquematismo bem-orquestrado, se bem que simplório.

Rorty é um desfazedor historicista, e em certo sentido ele acredita que houve progresso (bendito seja Deus, a filosofia já era). Isso não é novidade. É o *quê* ele desfaz historicamente que o torna profundamente original. Não importa o quão imprecisamente interpretemos o que significa ser membro de uma tradição analítica e primariamente anglófona, Rorty foi o primeiro membro a aplicar a técnica do desfazer historicista a essa tradição. Ele claramente sente afinidade com Dewey, mas a prosa de Dewey nunca foi tão incisiva quanto a de Rorty, nem teve ele a mesma tradição analítica tanto para aplicar quanto para desfazer. Essa é uma razão para chamar Rorty, e não Dewey, de a fonte.

Rorty vê a filosofia como constantemente fundacionalista, como se arvorando em juiz dos outros campos de pensamento e de atividade humanos. A filosofia analítica – dentro da qual Rorty não apenas inclui como enfatiza o positivismo lógico – foi um estágio final em uma tentativa de fornecer fundamentos e critérios de pensamento bom e ruim. Seus aparatos, notadamente a distinção entre analítico e sintético, desarranjam-se. Teorias da verdade como correspondência colapsam. O próprio conceito de ser fiel a um mundo real de fatos torna-se inútil, e vários tipos de realismos e antirrealismos viram *Mickey Mouse*. A parafernália da filosofia analítica passou a ser vista assim, como palavrório. Um impulso nessa direção pode ser extraído dos melhores pensadores, de Sellars, Davidson, Goodman. Se há um nome para o que sobra, é pragmatismo. "James e Dewey" escreve Rorty na Introdução a *Consequences of Pragmatism* [Consequências do Pragmatismo], estavam "esperando no final da estrada dialética que a filosofia analítica percorreu", e agora esperam por Foucault e Deleuze (Rorty 1982, xviii).

Eu enfatizaria que o desfazer de Rorty é um desfazer que traça o caminho de programas e projetos na filosofia. Ele não está muito interessado nos conceitos e em como eles são construídos. Raramente é um desfazer indagando pela origem e formação de conceitos. Há sua importante discussão da "invenção da mente". Ele tem algumas coisas a dizer sobre "conhecimento". Mas o livro é curiosamente não-kantiano, não-hegeliano e, eu arrisco arrepiado, não-heideggeriano; certamente não-wittgensteiniano. Ele não diz, a respeito dos filósofos mortos a quem ele condena ao passado, que suas doutrinas podem agora ser vistas como não sendo nem verdadeiras nem falsas. Ele está dizendo que eles estão errados, ou passaram a estar errados por causa de outros desenvolvimentos históricos.

Surpreendentemente, o modo como Rorty desfaz é mais no espírito do Círculo de Viena do que de Kant, Hegel ou Heidegger. É descomplicado, um blefe, bem americano. Difere do Círculo de Viena no sentido de que não há um tema progressivo de um novo método na filosofia. O tema é redução de despesas. Vamos com tolerância colocar o passado de lado, não ter nenhuma

nova filosofia como tal, encorajar a estabilidade, e engajarmos-nos em conversações sem ameaça, sem revolução, acima de tudo sem programas. "Cada geração encontra seu filósofo", ouço algum cínico resmungando, "e a classe média americana dos anos oitenta encontrou o seu".

Uma das razões para a recepção entusiasmada desse livro foi o dizer-se, quase do interior, a todos os estudantes britânicos e americanos que haviam ficado zangados, oprimidos e impotentes em face da hegemônica filosofia analítica, que ela havia cometido suicídio. Essa é também uma das razões para o livro ter sido acolhido, em outros lugares, com ressentimento. O próprio Rorty faz apelos humanitários em favor de tolerância pluralista nessas questões. Compartilhando do pluralismo de Rorty, acho as efemeridades de aceitação e ressentimento sem importância – certamente para meu atual mandato. Mas me perguntaram como a "filosofia como conversação está ligada à filosofia como solução de problemas". Oficialmente, não está. Isso fica especialmente claro em *Philosophy in America Today* [Filosofia na América Hoje], o último ensaio em *Consequences of Pragmatism* [Consequências do Pragmatismo] (1982, 211-30). Rorty afirma como uma mera questão factual que não há o reconhecimento de problemas comuns, e que um problema para um Ph.D. de Cornell pode não ser visto como um problema, ou mesmo como filosofia, na UCLA. E isso se dá dentro da corrente principal do *establishment* da filosofia analítica. Ele também fala de "programas que parecem ter meias-vidas cada vez mais curtas".

Realmente creio que programas específicos de pesquisa e investigação na filosofia têm meias-vidas curtas. Acho que isso tem sido verdade na maior parte da filosofia ocidental, a menos que você considere "racionalismo", "nominalismo" ou outro "ismo" como esses um programa. Problemas – "os problemas da filosofia" – parecem-me ser algo bem diferente. Talvez soframos de tergiversação. Tenho certeza de que existem pessoas agora ou recentemente tanto em Cornell quanto na UCLA pensando, falando e escrevendo a respeito do problema do livre-arbítrio. O problema é o mesmo nos dois lugares, embora em um deles alguém vá estar se engalfinhando com uma lógica complicada de tempos verbais e modalidades com que se pretende representar a liberdade – esse será, digamos, o problema e o programa na UCLA. Em Cornell, talvez, seria um exame da lei consuetudinária e suas atribuições de responsabilidade. É claro que os membros desse par de programas e problemas têm pouco em comum – exceto que ambos tratam do problema do livre-arbítrio.

Tenho de pisar com cautela aqui. Não creio que a filosofia sirva apenas ou sequer principalmente para resolver problemas. A solução de problemas pode ter sido uma característica da filosofia. Não nego que Platão tinha problemas, que Hume nos deu o que hoje chamamos de problema da indu-

ção, ou que Kant nos fez nos concentrar em problemas a respeito do conhecimento, da existência, do dever e de Deus. Propus no capítulo 2 (se bem que com um leve toque de autozombaria) que nossa fixação em problemas como tema da filosofia só foi cimentada no início do século vinte, com títulos de livros de G. E. Moore, William James e Bertrand Russell. Os três livros de "problemas" desses três autores examinam diferentes problemas, mas há uma enorme sobreposição. Sobre o quê? Vamos deixar William James, o pragmatista, falar. *Some Problems of Philosophy* [Alguns Problemas da Filosofia] foi escrito entre 1909 e 1910. O texto não foi completamente terminado, e é possível que o título não tenha sido dado por William James, mas imposto por seu filho, Henry, que editou o material para ser publicado. De qualquer forma, William James estava muito pouco à vontade com problemas. Ele achava que o pragmatismo era deficiente exatamente porque não atacava os problemas da filosofia; "ele se parece muito com um arco construído apenas em um dos lados" (James 1911, 27). E obviamente uma ontologia histórica que se engajasse em explicar a natureza dos problemas seria igualmente um arco construído apenas de um dos lados.

Quais são esses problemas? "Nenhuma definição exata do termo 'metafísica' é possível, e especificar alguns dos problemas de que ela trata é o melhor modo de chegar ao significado dessa palavra" (29). James então lista vinte e um problemas. Por exemplo, "O que são 'pensamentos', e o que são 'coisas'? e como estão eles conectados?" (29). "No conhecimento, como o objeto entra na mente? Ou a mente alcança o objeto?" "Temos conhecimento por meio de noções universais. Essas também são reais? Ou são apenas as coisas particulares reais?" (30). Ele também incluiu entre seus problemas a questão da validade objetiva (ou não) de juízos morais e estéticos.

Eu não expressaria os vinte e um problemas de James com as mesmas palavras que ele cogitou em usar para os estudantes de 1910. Mas eles estão quase todos entre nós, inclusive os três que citei. Não vou me indispor com um romântico que diz que eles podem ser todos encontrados em Platão. Isto é, 2300 anos atrás. A meia-vida dos problemas é curta? Estou achando que ainda não estamos nem perto da meia-vida dessas questões.

E nem está o próprio Rorty indiferente a certos "problemas da filosofia" tradicionais. Em várias ocasiões recentes ele reprovou Bernard Williams por dizer na prática que existe uma diferença fundamental entre discussão ética e pesquisa científica (Williams 1985, 139). Não podemos descartar esse interesse de Rorty como uma extravagância passageira. Tive a honra de assistir palestras dele sobre esse tópico tanto em Charlottesville, Virgínia, quanto em Jerusalém; seus argumentos foram publicados (Rorty 1988). Existem nomes consagrados,

tradicionais, para o que está em questão entre Rorty e Williams, por exemplo, "a distinção entre fato e valor".

As pessoas vêm perguntando há muito tempo, em todos os tipos de idiomas, se tal distinção existe. Se existe, qual é? Ela se encontra na objetividade? No método? Na referência? Existem modos intrinsecamente diferentes de resolver controvérsias? Ou é tudo uma questão de grau? É uma das diferenças relevantes aquela entre verificabilidade e a ausência de sentido, como insistiu o Círculo de Viena? Será que os conceitos morais que aplicamos às pessoas são de modos significativos distintos dos conceitos não-éticos que aplicamos às coisas?

Voltamos, resumindo, a variações sobre um dos problemas de William James. O que é notável é que, quando Rorty aborda um problema da filosofia, não é mencionada qualquer indicação de uma consideração histórica. Os problemas parecem ser tratados do velho modo anti-histórico. Rorty pode ser mais fiel a James do que ele notou. *Philosophy and the Mirror of Nature* pode também ser "em grande parte como um arco construído apenas de um dos lados". Uma volta aos problemas pode estar construindo o outro lado – mas não de um modo historicista.

Dando uma olhada

Agora volto-me para uma combinação de história e filosofia que é de certa forma o oposto exato da de Rorty. Ela não aplica a história a todo arco da filosofia, mas realmente concebe muitos problemas filosóficos como sendo essencialmente constituídos na história. Penso ocasionalmente nesses projetos como Locke mais história.

O *Essay Concerning Human Understanding* [Ensaio sobre o Entendimento Humano] de Locke é uma obra tão não-histórica quanto se poderia imaginar, mas seu projeto é passível de historicização. Ele trata das origens de ideias e das origens do conhecimento. Muitos leitores acham que ele dá ênfase a fundamentos para o conhecimento humano. O livro visa, de acordo com essa leitura, a superar qualquer ceticismo residual depois de Descartes. Realiza também seu trabalho confesso como "trabalhador braçal subalterno" para os membros da *Royal Society* de Londres. É um exemplo perfeito do que Rorty considera ser o projeto central da filosofia moderna (ou seja, filosofia ocidental de Descartes até quase o dia de hoje): fundamentos epistemológicos.

Onde outros corretamente vêem fundamentos, vejo também uma busca de análise e gênese. Locke achava que entendemos melhor conceitos e

conhecimento quando entendemos o que os instaura, o que faz com que passem a existir. Eu chamo isso de imperativo lockiano: entender nossos pensamentos e nossas crenças por meio de uma exposição das origens. Esse nome elegante deve ser colocado ao lado de outro, "falácia genética", de acordo com o qual é tolice esperar que o conteúdo de uma ideia, ou a credibilidade de uma proposição, possa de alguma maneira ser iluminado pelas rotas que tomamos para chegar lá. Acho que "falácia genética' é linguajar insultuoso insubstancial.

Locke é o empirista modelo: nossas ideias e nosso conhecimento originam-se na experiência. Mas sua metodologia é racionalista. Seu livro é um grande experimento mental. Afora as anedotas, ele quase nunca dá uma olhada. Isso é verdade para toda a tradição dos *idéologues* – Berkeley, Hume, Condillac, Maine de Biran, eleja o seu. Uma transição ocorre só no fim da linha, ou seja, Condorcet, e na obra de seu grande admirador historicista, Auguste Comte, aquele que inventou a palavra "positivismo".

O positivismo começou como uma doutrina historicista. Era uma teoria sobre a sucessiva transformação do conhecimento. O *Cours de Philosophie positive* faz mais do que dar uma olhada na evolução do conhecimento (Comte 1830-1842). Ele nos mata de tédio por ser abrangente demais. Em contraste, o que hoje os filósofos geralmente chamam de positivismo, ou seja, positivismo lógico, insistia que atentemos não para o "contexto da descoberta", mas para o "contexto de justificação" (Reichenbach 1947, 2). Pensar que o contexto da descoberta significava alguma coisa para o que foi descoberto era cometer a falácia genética. O positivismo lógico foi mais bem denominado empirismo lógico. O positivismo era historicista, como Comte o entendia, mas o empirismo definitivamente não é.

Os positivistas lógicos admiravam as ciências naturais. Sua noção anti-histórica de conhecimento tornou-se padrão entre filósofos anglófonos da ciência. Foi bombardeada pela famosa frase de abertura de Kuhn: "A História, se vista como um repositório para mais do que anedota ou cronologia, poderia produzir uma transformação decisiva na imagem da ciência pela qual estamos agora obcecados" (Kuhn 1962, 1). Kuhn propôs dar uma olhada.

As teses de Kuhn, seu estilo, e as necessidades dos leitores na época transformaram *The Structure of Scientific Revolutions* em um *best seller* compulsório. O livro também fez com que muita gente examinasse como os itens aparentemente mais adamantinos, bem testados, mas obscuros, do conhecimento humano chegam lá. Comte, que havia feito uma campanha implacável pela criação da cadeira de história da ciência no Collège de France uns 125 anos antes, teria se sentido justificado. Mas não feliz: pois muitos dos leitores de Kuhn começaram a chegar a conclusões céticas a respeito da própria natu-

reza da ciência. Isso aparentemente assustou os filósofos empiristas. Mas Kuhn estava seguindo o adágio empirista – "dê uma olhada".

Kuhn é bem conhecido para requerer discussão, mas a atual geração de estudiosos pós-kuhnianos da ciência não é, ainda. Ela toma *construção social* como mote. Na questão de dar uma olhada, ela tem sido corajosa. Temos Bruno Latour, treinado como etnógrafo, que se tornou um observador participante em um laboratório de bioquímica, quebrando muito vidro ao longo do processo, e co-autorando *Laboratory Life, the Social Construction of Scientific Facts* [A Vida no Laboratório, a Construção Social dos Fatos Científicos] (Latour e Woodgar 1979). Temos Andrew Pickering aventurando-se no santuário dos santuários, a física de altas energias, proporcionando incidentalmente um relato "objetivo" de primeira classe do que havia acontecido na área em duas décadas, mas concluindo com uma tese filosófica codificada em seu título, *Constructing Quarks* [Construindo Quarks] (Pickering 1984).

É desimportante como se rotula trabalhos como esse. História? (Os historiadores da ciência não gostam disso.) Antropologia? (Novas tribos para se estudar: habitantes autóctones de laboratório.) Sociologia? (Esses trabalhadores não praticam nada nem remotamente parecido com a sociologia americana.) Microssociologia, narrada cronologicamente? ("Microssociologia" era um dos modismos de Latour.) Nada se ajusta bem. Não importa. Na atual institucionalização da América, essas pessoas de modo geral são cooptadas para os departamentos de filosofia ou de parafilosofia. Kuhn, que fora inflexível quanto a ser membro da *American Historical Association* [Sociedade Americana de História] e não da *American Philosophical Association* [Sociedade Americana de Filosofia], veio a trabalhar no M.I.T. em *"Linguistics and Philosophy"* [Linguística e Filosofia] e foi presidente da *Philosophy of Science Association* [Sociedade de Filosofia da Ciência].

É verdade que as pessoas que mencionei tenderam a incluir outras coisas que não filosofia em sua formação. Não foram gerados pela grande maquinaria dos departamentos de filosofia aos quais, mais tarde, se juntam e algumas vezes adornam. Talvez seja precisamente por saberem algo de alguma coisa que são tão dados ao que eu chamo informalmente de "dar uma olhada". No entanto, a motivação deles não é outra coisa que não o imperativo lockiano. E as conclusões gerais às quais esses trabalhadores chegam são originais, mas da corrente principal da filosofia. Vejamos dois exemplos, um sobre conhecimento, outro sobre tipos. Cada um é baseado quer em Latour, quer em Pickering.

O *conhecimento* sobre um particular produzido pelo hipotálamo dos mamíferos ou a *hipótese confirmada* dos *quarks* são mais bem descritos não em termos de *descoberta*, mas em termos de *construção social*. Isso não quer dizer que esses autores achem que o produto da construção não é "realmen-

te" um fato (hoje) –apenas que o mundo não pensado não vem em fatos. A transformação do mundo em fatos é uma atividade humana.

Os *tipos* em termos dos quais o mundo é descrito (e as correspondentes ideias, conceitos, categorias, classificações ou o que se quiser) não são classes com as quais o mundo já vem equipado, e que trazemos à tona por sondagem. Eles também são construídos. Não é necessário *insight* para localizar o impulso filosófico. Esses autores estão tratando do problema dos universais. Estão propondo um nominalismo historicista um tanto inusitado. Suas raízes estão no imperativo lockiano de investigar a origem das ideias. As conclusões teriam, espero, animado Locke, quando não os membros da Royal Society. Mas o procedimento é não-lockiano, no sentido de que se dá uma olhada em como os conceitos realmente vieram a existir na vida real.

Note que *uma* das coisas que os autores como Pickering e Latour estão fazendo é conduzir investigações históricas, mesmo que estejam dando uma olhada em acontecimentos, em verdade, recentes. No mesmo espírito, Simon Schaffer e Steven Shapin (1986) estudam a batalha em torno do método experimental de raciocínio que se deu no século dezessete. Em *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life* [Leviatã e o Compressor de Ar: Hobbes, Boyle e a Vida Experimental], eles contam como um novo estilo de raciocínio científico foi instaurado. Essas histórias, sejam elas dos anos 1970 ou dos anos 1650, não são movidas por curiosidade a respeito do passado. A intenção é que elas mostrem algo a respeito de nossa realidade atual, nosso raciocínio atual, nossos modos de pesquisa atuais. Elas podem, não inconvenientemente, ser chamadas de histórias do presente.

Trabalhadores como esses acrescentam substância histórica aos meros andaimes de *of Worldmaking* [Modos de Fazer o Mundo] de Nelson Goodman (1978). Onde Goodman escreveu concisamente sobre versões do mundo e sobre categorias certas e erradas, essas pessoas dizem *o que* são essas versões e categorias e *como* passam a existir. Note que as conclusões sobre conhecimento e sobre tipos tratam diretamente de dois dos vinte e um problemas de William James.

As conclusões de um Latour, de um Pickering ou de um Schaffer e Shapin não parecerão notáveis a algumas escolas filosóficas estabelecidas que são céticas a respeito das ciências naturais. "Exatamente o que esperávamos o tempo todo", dizem os néscios, numa concisa logorreia de deserção: "os cientistas inventam tudo isso". Tal anticientismo *a priori* só tem apelo para o ignorante. Os livros que mencionei são uma outra coisa. Estão baseados em um conhecimento efetivo muito sério das próprias ciências em relação às quais ele são, em certo sentido, céticos. O nominalismo de autores como esse é combinado com um alto nível de *facticidade* (ou será apenas pura curiosidade?).

Não era minha intenção propagandear trabalhos historicistas recentes em filosofia da ciência. Para mim eles levam a outra observação. É notável que essa fermentação esteja acontecendo principalmente em conexão com a ciência natural. Podemos ver como isso veio a acontecer. Há três razões. Primeiro, depois de Kuhn, uma bola-de-neve. Em segundo lugar, se você vai ser iconoclasta e construcionista, os ídolos a serem atacados são aqueles da ciência natural. Em terceiro lugar, o imperativo lockiano não mencionado, mas presente. Exposições genéticas de ideias e conhecimento sempre tenderam a concentrar-se nas preocupações da velha amiga de Locke, a *Royal Society*.

Mas e quanto às arenas onde seria mais provável encontrar conceitos moldados pela história? Arenas onde o que passa por fato diz respeito à natureza humana e o comportamento humano? E que tal a conduta, a ética e a moralidade? Estamos curiosamente em falta, particularmente em inglês, de qualquer consideração filosófica-histórica séria de tipos morais e de conhecimento moral.

Talvez a filosofia da ciência natural tenha tido sorte. O velho e extenuado relativismo cultural na moralidade tem estado conosco (é o que parece) desde sempre. Nenhum relativismo pueril teve vigência comparável entre aqueles bem familiarizados com uma ciência natural. Então veio Kuhn saltando com o que muitos de seus leitores interpretaram como todos os arreios de "relativismo" na ciência, de "psicologia de massa" e coisas afins. Duas décadas depois tínhamos trabalhos do tipo a que acabei de me referir.

Compare os títulos abstratos dos tópicos da metafísica e da ética. Temos realidade, verdade, fato... de um lado, e direito, bem, justiça... do outro. Nas ciências naturais, temos dado uma olhada nas circunstâncias materiais segundo as quais verdade, realidade e fato são construídos de caso a caso (sem qualquer obrigação de contar a mesma história em cada caso). Isso significava investigar não verdade, realidade e fato, mas verdades, coisas reais e fatos. Na ética, especialmente em inglês, tem havido fixação demasiada no abstrato, no bom, no certo e no justo.

J. L. Austin tentou fazer com que nos concentrássemos no que é pequeno e está vivo ao invés de no que é grandioso e abstrato – como em *A Plea for Excuses* [Um Apelo por Escusas] (1970). Infelizmente, autores posteriores em sua maioria tomaram para si seu estudo de atos de fala ao invés de sua refinada atenção às nuanças da linguagem comum. Um número ainda menor de filósofos prestou atenção, quando uma romancista-filósofa como Iris Murdoch disse aos moralistas que examinassem conceitos "densos" ao invés de noções abstratas. De fato, talvez eu tenha sido o único filosofo a escrever uma longa, reverente e zelosa crítica de seu *Metaphysics as a Guide to Morals* [A metafísica como um Guia para a Moralidade] (1992; Hacking 1992c).

O filósofo que tem repetido com mais consistência o apelo para que os moralistas estudem conceitos densos é Bernard Williams (1985). Ele é extremamente bem informado a respeito da história das ideias morais. Ele brilhantemente nos informou, por exemplo, sobre conceitos antigos de honra e culpa (Williams 1993). Mas ele certamente não acha que haja argumentos convincentes para se entender conceitos morais densos como entidades históricas cuja forma e força foram determinadas por seu passado. E lendo Homero de forma franca e direta, ele tem caluniado brilhantemente aqueles que argumentam que os conceitos gregos do período arcaico – ideias como a de causação – não combinam com os nossos. "Basta de historicismo, seja ele velho ou novo!" (pode-se imaginá-lo exclamando).

Investigações "morais" não muito distantes do que eu tenho em mente têm, no entanto, sido conduzidas de inúmeras formas pacientes e focadas. Ninguém geralmente as reconhece quer como filosofia quer como história. Há, por exemplo, a escola dos "Problemas Sociais" responsáveis pela Teoria da Rotulação. Seus adeptos estão interessados, dentre outras coisas, em como a invenção de uma classificação para pessoas (e suas aplicações) faz várias coisas. Ela afeta como pensamos, tratamos e tentamos controlar as pessoas assim classificadas. Afeta como elas vêem a si mesmas. Tem muito a ver com avaliação, com a criação de valores, e em alguns casos (homossexualidade, delinquência juvenil) com a fabricação de um problema social sobre um tipo de pessoa, que deve então ser submetido à reforma, ao isolamento ou à disciplina. Um tipo de trabalho quase inteiramente independente é feito pela escola de *Agenda-Setting*, cujo estudo pioneiro foi de Gusfield sobre como "dirigir bêbado" que passou a fazer parte da agenda política. Observe o título: *The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Social Order* [A Cultura de Problemas Públicos: Dirigir Bêbado e a Ordem Social] (Gusfield 1980). Frequentemente, acredito, problemas públicos ou sociais estão intimamente relacionados com aqueles que são chamados de problemas da filosofia.

Esses sociólogos fornecem estudos quase históricos de tipos de comportamento – não tipos naturais, mas sociais, e eu diria morais. Um adulto maduro dirigir sob a influencia do álcool significa algo imoral. Se capacidade de julgamento diminuída serve de desculpa, então começar a beber sabendo que vai beber mais e depois dirigir é imoral. Todo o mundo sabe disso, mas não, talvez, como *passou a ser* imoral. Isso leva a uma questão tanto historicista quanto filosófica: como as condições de formação dessa concepção determinam suas relações lógicas e conotações morais? Aqui chegamos à análise filosófica, conduzida em termos das origens do conceito. Isso me leva à minha seção final. Venho discutindo os usos da história para estudiosos da ciência de inclinação filosófica. Agora eu gostaria de ser mais geral, considerando, por exem-

plo, não a ciência, mas a ética, e, ao mesmo tempo, mais específico, considerando não apenas a filosofia, mas o que chamo de análise filosófica, e considerando não apenas a história, mas o que Foucault chamou de história do presente.

Análise filosófica e história do presente

Análise filosófica é análise de conceitos. Conceitos são palavras em seus lugares. Os lugares incluem frases, proferidas ou transcritas, sempre em uma localização mais ampla de vizinhança, instituição, autoridade, linguagem. Caso se leve a sério o projeto da análise filosófica, faz-se necessária uma história das palavras em seus lugares, a fim de compreender o conceito. Mas não é "análise" uma decomposição em partes menores, átomos? Não totalmente; por exemplo, "análise" na matemática denota cálculo diferencial e integral, dentre outras coisas. O atomismo é um tipo de análise, certamente, e na filosofia ele é exemplificado pela teoria de descrições definidas de Bertrand Russell. (Mesmo ela não analisava o artigo definido "o", mas analisava frases nas quais ocorre o artigo.) J. L. Austin não analisava frases no sentido de exibir seus elementos, mas no sentido de fornecer uma análise do que fazemos com eles e quais são seus usos. Da mesma forma, invocar a história de um conceito não é revelar seus elementos, mas investigar os princípios que fazem com que seja útil – ou problemático.

Caso se adotassem conjecturas mais específicas sobre os modos como a condição para o surgimento e as alterações no uso de uma palavra também determinava o espaço no qual ela poderia ser usada, estar-se-ia a caminho de uma metodologia complexa. Na terceira de minhas "Cinco Parábolas" no capítulo 2, descrevi meio a sério uma de minhas próprias tentativas de fazer isso. Mas seja qual for a metodologia, uma coisa está clara. Esse tipo de atitude é um convite a que se dê uma olhada. Ela é instigada pelo imperativo lockiano. Por causa dos acontecimentos pós-kuhnianos mencionados acima, era natural dar tais olhadas nos conceitos científicos e seus lugares. Daí que tenho tentado mostrar a rede de possibilidades e de limitações que têm sido embutidas em nossas atuais concepções de acaso, determinismo, informação e controle (Hacking 1975a, 1990).

Mas e os conceitos éticos, seguindo a transição que acaba de ser sugerida? O exemplo desse tipo a respeito do qual eu mesmo realizei muitos trabalhos é mau-trato infantil (e.g. Hacking 1988c, 1991a). Abuso sexual de crianças não é apenas imoral. É atualmente um mal absoluto. Contei a um jovem que ia

entrevistar um advogado que defendia pessoas que tinham cometido abuso infantil. Ele replicou: "Como poderia alguém fazer *isso*? Assassinos têm de ser defendidos nos tribunais, mas pessoas que abusam de crianças?" Acredito que consigo mostrar que nossa categoria "mau-trato infantil" começou por volta de 1960 e tem sido moldada até ficar com sua forma atual. E se alguém disser "Muito interessante, mas o que tem isso a ver com filosofia e, em particular, com a ética?" Uma resposta: temos aqui um exemplo vivo de como um "valor absoluto", um mal absoluto *prima facie*, é construído diante de nossos próprios olhos. E se isso for da natureza mesmo do que vivenciamos como valor absoluto? Discussões sobre relatividade ética passam a ter vida quando algo dotado de substância como isso é insuflado nelas. Mau-trato infantil é usado como um exemplo para metaética. Uma segunda resposta: temos aqui um conceito moral denso que requer análise e entendimento tanto por seu próprio mérito quanto porque sua estrutura é provavelmente semelhante a de muitos outros conceitos morais que estão sendo construídos hoje mesmo. (Existem muitas outras respostas.)

Mau-trato infantil tanto descreve um tipo de comportamento humano quanto o avalia, misturando confusamente fato e valor. É mais fácil argumentar que esse conceito foi construído em um conjunto macrossociológico de interações do que argumentar que os *quarks* de Pickering e o fator liberador de tirotropina de Latour foram construídos na microssociologia do laboratório. Mas justamente por ser valorativo é que tem um efeito sobre o investigador bem diferente daquele dos *quarks*. A pessoa passa a ser envolvida pelo próprio assunto. No início, eu considerava isso apenas um exemplo dos modos como inventamos tipos de pessoas. Não mais. Mau-trato infantil envolve questões morais prementes (para não mencionar sociais, políticas e, quando se examinam casos específicos, pessoais). É um tópico *intrinsecamente moral*.

É também *extrinsecamente metamoral*. Com isso quero dizer que pode ser usado para reflexão sobre a própria valoração. A reflexão só pode ser feita dando-se uma olhada na origem de nossa ideia. Isso é satisfazer o imperativo lockiano. Mas a olhada tem de ser na formação social e não na formação pessoal do conceito. Envolve história. A aplicação refere-se a nossos problemas prementes atuais. A história é a história do presente, como nossas concepções atuais foram formadas, como as condições para a formação delas limitam nossos modos atuais de pensar. O conjunto é análise dos conceitos. Para mim, isso significa análise filosófica.

Conheço apenas um modelo filosófico sistemático para esse tipo de investigação, qual seja, alguns trabalhos de Michel Foucault. *Discipline and Punish* [Vigiar e Punir] (1977) é muitas coisas: um relato de uma transformação da natureza da prisão e do tratamento dado a criminosos; um estudo exatamente

de nossos conceitos de criminalidade, reincidência, punição, "correção" (como em Departamento de Correção do Ministério da Justiça) e reforma prisional. Em minha terminologia, é um livro extrinsecamente metamoral sobre o intrinsecamente moral. Como prova de que o autor acreditava que o tópico era intrinsecamente moral, pode-se ver seu engajamento inevitável como figura de proa de um coletivo dedicado à reforma do sistema penal francês. Algumas pessoas culpam seu livro *Madness and Civilization* [Loucura e Civilização (História da Loucura)] (1965) pelas milhares de pessoas incapazes soltas pelas ruas que, se não fosse por ele, estariam aos cuidados de manicômios. Mas seus tópicos são também extrinsecamente metamorais. Como disse Foucault em uma entrevista de 1977, "Quando penso de novo nisso, eu me pergunto sobre o que mais eu estava falando, em *História da Loucura* ou em *O Nascimento da Clínica*, a não ser poder?" (Foucault 1980, 115). As pessoas que acusam Foucault de niilismo não conseguem ver que é possível ser extrinsecamente metamoral e intrinsecamente moral ao mesmo tempo, ou pelo menos a mesma pessoa.

Foucault tornou-se uma figura *cult*, mas não faltam filósofos analíticos que têm muita dificuldade com o que ele está fazendo. Nunca tive esse problema, então pareço ser anômalo. Meu trabalho tem sido seriamente influenciado por Foucault (ou por sucessivos Foucaults) por muitos anos. Livros que escrevi e livros que estou escrevendo exalam o efeito que ele teve sobre mim. No entanto, fui treinado como filósofo analítico puro-sangue com ênfase primária em lógica filosófica. Ainda me vejo mesmo assim, como alguém cuja mente foi formada por Frege, Moore e Russell. Talvez seja significativo que, apesar de meu respeito por muitos positivistas lógicos, eles tenham tido pouco efeito no meu modo de pensar. Talvez essa seja a diferença fundamental entre eu e Rorty. Ele estava lutando contra gente em quem eu nunca prestei muita atenção. De qualquer forma, não percebo qualquer inconsistência entre meus instintos analíticos e minha habilidade de usar alguns aspectos de Foucault. Vejo minhas investigações do acaso ou do mau-trato infantil como seguindo o imperativo lockiano. Meu trabalho é também, evidentemente, a história do presente no sentido pretendido por Foucault. Faz-se a análise das palavras em seus lugares, a fim de entender como pensamos e por que parecemos obrigados a pensar de determinados modos.

Os filósofos são mais do que metafísicos. Aqueles cujas raízes estão na tradição de análise filosófica estão interessados em conceitos menos grandiosos do que os vinte e um conceitos metafísicos de James. Problemas filosóficos mais do que suficientes cercam conceitos como "normal" (dito a respeito do comportamento, de características ou costumes humanos) ou "acaso". Ou, para seguir a série de Foucault: "louco", "criminoso", "doente", "perverso". Acre-

dito que detalhes específicos da origem e da transformação desses conceitos são importantes para o entendimento deles e do que os torna "problemáticos".

Então, concluo voltando para uma das indagações do mandato: "Como o novo historicismo, ou a filosofia como conversação, está ligado à filosofia como solução de problemas?" O que venho descrevendo não é o novo historicismo, mas é bem novo na filosofia. Menciono Kuhn e Foucault como mentores com impacto decisivo no assunto. É historicista. Não é filosofia como conversação. É filosofia como trabalho duro. Ou, para deixar por menos, é menos falação e mais dar uma olhada. Como está essa atividade ligada à solução de problemas?

Existe essa maravilhosa ideia, corretamente chamada de hegeliana, de que se você entende a fonte de um problema, isso faz com que ele desapareça. Encontramos essa concepção igualmente em Freud e em Wittgenstein. Há mais do que um sopro dela em *História da Loucura* e em outros trabalhos iniciais de Foucault. Acredito que seja simplesmente um erro. Não vejo, por exemplo, minhas investigações do acaso ou dos maus-tratos como solucionando o problema do livre arbítrio ou dos respectivos direitos do estado, dos pais e das crianças. Certamente não nutro a ridícula concepção autogratificante de que os problemas desaparecem quando eu termino a investigação. Mas posso mostrar porque essas questões são problemáticas, enquanto antes sabíamos apenas que eram problemáticas. Às vezes a pessoa tem a esperança de tornar um conceito mais problemático do que antes, por exemplo, "informação e controle". E obviamente usar a história dessa forma para entender problemas filosóficos não é renunciar ao direito de usá-la de outras formas. Posso ter sido meio irônico ao dar o nome à abordagem *Amigos Correspondentes*, mas continuo a desfrutar de meu *What is Logic?* [O que é Lógica?] (1980c), um longo artigo que adota os primeiros lógicos, como o Bertrand Russell mais jovem e o Ludwig Wittgenstein do *Tractatus*, como meus instrutores em questões de importância para a filosofia da lógica. E *obviamente* ninguém abre mão de seus direitos de berço para se engajar na filosofia *Presente-Intemporal*, como em um artigo escrito imediatamente antes deste aqui, que examina uma nova falácia no raciocínio provável e sua aplicação à cosmologia (1987).

Voltando à moralidade, quando o conceito – as palavras em seus lugares – ao qual se dá uma olhada é moral ou tem a ver com a ação, a investigação será o que venho, com mão pesada, chamando de extrinsecamente metamoral. Pode se ter também aspirações a influenciar as decisões éticas que vestem esse conceito. Esse é um passo não na direção da solução (filosófica) de problemas, mas na direção de uma ação intrinsecamente moral. Essa é uma questão de atos, não de análise. Essa distinção entre atos e análise eu devo a Moritz Schlick.

Capítulo 4

A arqueologia de Michel Foucault

Este ensaio foi uma resenha de *Power/Knowledge* [Poder/Conhecimento], primariamente uma coletânea de entrevistas com Michel Foucault (1980). Ele foi publicado em 1981 em *The New York Review of Books*. Dois livros que eu publiquei em 1975, *The Emergence of Probability* [A Emergência da Probabilidade] e *Why Does Language Matter to Philosophy?* [Por que a Linguagem é Importante para a Filosofia?], foram profundamente influenciados pela leitura de Michel Foucault, mas essa foi praticamente a primeira vez em que me senti capaz de escrever a respeito dele. As referências a páginas no texto são de *Power/Knowledge*.

Power/Knowledge é uma coletânea de nove entrevistas, um ensaio e um par de palestras nos quais Michel Foucault tentou formular novos modos de se falar sobre poder. Foi mais um estágio em uma notável aventura de ideias que começou no final dos anos cinquenta. Palavras-chave na obra de Foucault seriam, por exemplo: Labuta, Linguagem, Vida, Loucura, Masturbação, Medicina, Tropas, Nietzsche, Prisão, Psiquiatria, Quixote, Sade e Sexo. Não seja nem atraído nem repelido por essa lista adolescente de tópicos. Foucault tinha uma mente analítica original com fascínio por fatos. Ele era perito em reorganizar acontecimentos do passado para repensar o presente. Insinuantemente transformava banalidades familiares em dúvidas ou caos. Essas reflexões sobre poder e conhecimento faziam claramente parte de uma fermentação que vale a pena ser conhecida.

Quais são as relações entre poder e conhecimento? Há dois tipos ruins de respostas curtas: (1) o conhecimento proporciona um instrumento que quem está no poder pode usar para seus próprios fins; (2) um novo corpo de conhecimento faz passar a existir uma nova classe de pessoas ou instituições que podem exercer um novo tipo de poder. Essas duas asserções correspondem a duas teses opostas sobre ideologia: (1) uma classe dirigente gera uma ideologia que é adequada a seus próprios interesses; e (2) uma nova ideologia, com novos valores, cria um nicho para uma nova classe dirigente. Literalmente ninguém gosta de nenhum dos lados dessas dicotomias simples. Foucault é apenas um de muitos que querem uma nova concepção de como o poder e o conhecimento interagem. Mas ele não está procurando por uma relação entre duas coisas dadas, poder e conhecimento. Como sempre, ele está tentando repensar todo o assunto, e seu conhecimento e poder serão alguma outra coisa. Ninguém conhece esse conhecimento; ninguém exerce esse poder. Sim, há pessoas que conhecem isso e aquilo. Sim, há indivíduos e organizações que governam outras pessoas. Sim, há supressões e repressões que vêm da autoridade. Sim, as formas de conhecimento e de poder desde o século dezenove têm servido à burguesia acima de todos, e serviu à classe correspondente na União Soviética. Mas essas classes dirigentes não sabem como fazem isso, nem poderiam fazê-lo sem os outros termos na relação de poder – os funcionários, os governados, os reprimidos, os exilados – cada um, de bom grado ou não, fazendo sua parte. Dever-se-ia começar uma análise do poder de baixo para cima, no nível de minúsculos acontecimentos locais onde as batalhas são travadas involuntariamente por atores que não sabem o que estão fazendo.

Ora, esse tipo de projeto não é original. O gênio de Foucault é descer até os pequenos dramas, vesti-los em fatos que dificilmente outra pessoa havia notado, e transformar esses cenários em pistas para uma série até então nunca pensada de confrontações a partir das quais, afirma ele, a estrutura ordenada da sociedade é composta. Apesar de todos os esquemas abstratos pelos quais Foucault ficou famoso, ele também é o mais concreto dos escritores. Ele é um amante dos fatos. Uma das entrevistas termina com uma nota típica. Perguntaram-lhe quando a mamadeira fora inventada ou pelo menos introduzida na França. Ele não sabia e ficou deliciado quando seus interlocutores puderam lhe contar, e ao mesmo tempo amaldiçoou a si mesmo por ter sido tão lerdo e não ter feito ele mesmo a pergunta.

Foucault, então, não é um desses fiandeiros de fantasias verbais. Gosto de seus livros longos mais do que dessas curtas entrevistas exatamente porque os livros são mais densos de fatos. O editor de *Power/Knowledge* estava correto, no entanto, em dizer que as entrevistas podem nos ajudar a entender os livros. A entrevista é uma forma de arte francesa usada para apresentar uma

obra em andamento que está destinada, a princípio, a uma tiragem limitada, e que é expressa em termos adequados a uma discussão com um público específico. Daí que há uma incisividade aqui que frequentemente está ausente nos livros longos e cuidadosamente construídos. Mas as noções de poder e conhecimento de Foucault estão tão divorciadas da linguagem comum que é preciso lembrar como ele chegou a elas. A sequência de seus livros é, a despeito de seus altos e baixos, uma progressão intelectual, e tentarei descrevê-la por meio de uma explicação das entrevistas.

A História da Loucura (Foucault 1961) é uma obra um tanto romântica. Parece ter começado com a crença hesitante, nunca explicitada, de que existe uma coisa pura, a loucura, talvez um bem em si mesmo, que não é algo que podemos captar em conceitos. Certamente não é o que as ciências do insano chamam de loucura. Classificamos, tratamos e internamos o louco usando sistemas que nós mesmos criamos. Nossas instituições criam os fenômenos em termos dos quais percebemos a insanidade. O primeiro livro importante de Foucault alude a uma história quase kantiana na qual nossa experiência do louco é um mero fenômeno condicionado por nosso pensamento e nossa história, mas existe também uma coisa-em-si-mesma que pode ser chamada de loucura e que é incorruptível. Além do mais, a razão também é apenas um fenômeno cuja própria existência requer seu oposto para ser definida por contraste. Em inglês, o livro tem o irônico subtítulo de *A History of Madness in the Age of Reason* [Uma História da Loucura na Idade da Razão].

Quando o livro ficou pronto, já tinha ficado claro que essa concepção romântica de uma loucura pura e anterior era um erro. Não era possível que existisse algo como esse modo pré-conceitual de ser. O livro havia se tornado um livro sobre uma outra coisa. O quê? A princípio não estava muito claro. "Quando penso de novo nisso", disse Foucault em uma entrevista de 1977, "eu me pergunto sobre o que mais eu estava falando, em *História da Loucura* ou em *O Nascimento da Clínica*, a não ser poder?" (p. 115). A trama do livro sobre loucura, que é repetida em vários de seus sucessores, é bem clara. Há dois acontecimentos notáveis. Primeiro vem "a grande exclusão" em meados do século dezessete: a procura frenética pelos desviantes e a construção de manicômios. Muito mais tarde, na época da Revolução Francesa, houve uma liberação espúria quando um novo corpo de conhecimento psiquiátrico inventou novos modos de lidar-se com os insanos. Pelo menos nos velhos manicômios, sugere Foucault, os loucos eram deixados à própria sorte com todo o horror que isso implicava. Mas aquele horror não era pior do que a solene destruição dos loucos por juntas de especialistas com seus manuais de panacéias em constante mutação.

As histórias de Foucault são dramáticas. Ele apresenta um reordenamento dos acontecimentos que não havíamos percebidos anteriormente. O efeito é intensificado por brilhantes instantâneos do antes e do depois, tirados dos dois lados do grande divisor de águas durante o qual uma tradição é transformada na outra. Somos presenteados com um fragmento de descrição de um cérebro de cerca de 1780 e outro de vinte e cinco anos depois. O "mesmíssimo" órgão sobre a mesa de mármore representa um papel na fisiologia posterior que não corresponde a nada em 1780.

Os especialistas lembram-nos de que os fatos são muito mais complexos do que aquilo que Foucault descreve. Sua predileção por exemplos franceses projetados sobre a história européia leva a erros. Midelfort (1980) faz essa afirmação em termos gerais. Mas essa não é uma questão "antifrancesa". A *Revue d'Histoire des Sciences et leurs Applications* dedicou todo um número a vigorosos reptos à ênfase dada por Foucault ao papel de Cuvier na instituição do estudo da "vida" (vol. 23, 1970). No entanto, acho que é possível encontrar o equilíbrio entre crítica minuciosa e completa admiração. O capítulo 9 é um pequeníssimo exemplo de como fazer critica trivial e, ao mesmo tempo, respeitar o quadro mais geral.

Há dois extremos de historiografia francesa. A escola dos *Annales* defendia continuidades de longo prazo ou transições lentas – "as grandes bases silenciosas imóveis que a história tradicional tem coberto com uma grossa camada de acontecimentos" (para citar da primeira página de *Arqueologia do Saber*, de 1969, de Foucault). Foucault pegou a amura oposta, herdada de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Louis Althusser. Ele postula descontinuidades radicais na história do conhecimento. Em uma entrevista, ele admite que essa obsessão com rupturas cria uma explicação do conhecimento que se ajusta a alguns fatos, mas não deve ser tomada como um modelo geral (p. 112). "É sempre ao mesmo tempo um ponto de partida e uma coisa muito relativa" (p 211). Mas não só descobrimos que os fatos, às vezes, não são bem aqueles que estão excessivamente generalizados e espremidos em um modelo de transformações bruscas, como também descobrimos que muitos dos dramas de Foucault já foram contados em termos mais calmos por outras pessoas.

Não importa. Suas histórias "grudam" na mente. Podemos acrescentar nossas próprias notas corretivas de pé de página sem pressa. Essas histórias são importantes porque são em parte declarações políticas. São também o que chamo de filosofia: um modo de analisar e chegar a um entendimento sobre as condições de possibilidade de ideias – não apenas ideias de doenças, insanidade ou aprisionamento, mas também o conceito tradicional de epistemologia, isto é, conhecimento, e de ética, isto é, poder.

Uma exclusão é um exercício de poder. É confinar. A despeito de todo o foguetório, *História da Loucura* segue a convenção romântica que vê o exercício do poder como repressão, que é perversa. A característica dramática e fundamental da obra recente de Foucault é a rejeição dessa ideia. Mas não passe imediatamente para seus textos sobre poder, pois é em suas reflexões sobre conhecimento que essa conversão ocorre.

Os psiquiatras, sanitaristas, cientistas forenses, teóricos da prisão, da educação ou da população que emergem no século dezenove formam um novo bando de especialistas. Eles tinham muitas hipóteses e preconceitos e teorias arrumadinhas que estavam constantemente sendo revistas, mas que eram incrustadas em uma concepção subjacente de doença ou crime ou bricabraque. Foucault usou a palavra francesa *connaissance* para designar tais itens de conhecimento de superfície, enquanto *savoir* significava mais do que ciência; era uma moldura [*framework*], postulada por Foucault, dentro da qual hipóteses de superfície adquiriam seu sentido. *Savoir* não é conhecimento no sentido de um punhado de proposições sólidas. Esse conhecimento "de nível profundo" é mais como um conjunto postulado de regras que determina que tipos de asserções vão contar como verdadeiras ou falsas em algum domínio. Os tipos de coisas a serem ditas sobre o cérebro em 1780 não são os tipos de coisas a serem ditas vinte e cinco anos depois. Isso não é assim porque temos diferentes crenças sobre cérebros, mas porque "cérebro" denota um novo tipo de objeto no discurso posterior, e ocorre em tipos diferentes de asserções.

O conhecimento de *Power/Knowledge* é o *savoir* que estou chamando de conhecimento de nível profundo. Talvez ninguém esteja consciente desse conhecimento. Devíamos esperar que o poder de Foucault se revelasse como um tipo de poder de nível profundo que ninguém exerce intencionalmente. As preocupações de Foucault com o conhecimento e o poder não serão, então, as importantes mas banais questões sobre como geneticistas ou físicos nucleares devem usar seu conhecimento de superfície recentemente conquistado para o bem ou o mal de nossa espécie.

Um novo conhecimento está envolvido na liberação dos insanos quando eles são postos aos cuidados do médico. Novas coisas devem ser ditas e pensadas sobre o louco. O livro de Foucault sobre medicina tem uma história correlata. *La Clinique* denota tanto uma instituição, o hospital-escola, quanto a preleção clínica, um modo de falar. *O Nascimento da Clínica* (1963) é outro livro sobre exclusão e sobre novos candidatos a verdade-ou-falsidade. É também sobre a criação de uma classe autoconstituída de especialistas situada no seio de um novo conhecimento. O que torna esse desenvolvimento possível? Uma historia familiar da ciência contar-nos-ia uma história de heróis. Ficaríamos sabendo de seus problemas, objetivos, seus sucessos, seus experimentos,

erros, agremiações visíveis e invisíveis e financiamento. Foucault não visa a esse tipo de história sobre quem disse o quê e por quê, mas uma narrativa sobre a rede de frases específicas que foram proferidas, e uma teoria, chamada de arqueologia, do que tornou possível que essas frases fossem proferidas (em grande parte independentemente de quem as proferiu). Essa tarefa impossível irá produzir uma exposição bizarra do que poderíamos chamar de conhecimento puro. A primeira e provavelmente última obra-prima nesse gênero é *As Palavras e as Coisas* (1966).

As Palavras e as Coisas fala de quatro épocas. A periodização já é algo familiar. Há a era da razão, de Descartes à Revolução. Há um século dezenove historicista que leva ao presente. Há a era anterior a que chamamos de Renascimento. Finalmente, há um futuro, que começa agora.

A vida, a labuta e a linguagem são conceitos formados, é o que reza o argumento, no século dezenove como matéria-prima da biologia, da economia e da linguística. Essas ciências têm objetos que não têm correspondência nem podem ser mapeados de acordo com seus antepassados na história natural, na teoria da riqueza ou na gramática geral. Esses últimos campos de investigação não têm, por sua vez, paralelo no Renascimento, diz Foucault. Tais não-mapeamentos resultam não tanto de novas descobertas quanto do surgimento de novos objetos de pensamento para os quais novas verdades e falsidades devem ser proferidas. *As Palavras e as Coisas* é sobre como um conhecimento de nível profundo pode se transformar em outro, e com quais consequências.

Esse livro é não apenas um novo tipo de *performance* histórica como também um panfleto contra as ciências humanas. O leitor americano não deve identificar essas com as ciências sociais, pois a classificação francesa irá incluir uma mistura adicional de psicanálise e etnografia, certos tipos de análise literária e várias reflexões de origem marxista. O livro de Foucault é sobre o *Homem*, uma figura de menor interesse para nossa cultura anglófona. O *Homem* é de duas faces, conhecedor e objeto do conhecimento. Ele foi anunciado formalmente quando Kant (por volta de 1775) colocou uma nova questão em sua palestra anual sobre lógica: *What Is Man?* [Que é o Homem?] (Kant 1974, 29).

Depois do *Homem* veio o estudo do homem, ou antropologia. O próprio Kant publicou uma *Anthropology from a Pragmatic Point of View* [Antropologia do Ponto de Vista Pragmático] em 1798 (Kant 1978). A tese de Foucault, 1961, foi precisamente uma *Introduction à l'Anthropologie de Kant* em umas 465 páginas. Ele depois publicou a primeira tradução para o francês do livro de Kant (Kant 1964). Defendeu que a antropologia filosófica gera um modo ilícito de falar que pretende se parecer com a biologia ou a linguística. Essa não é a critica familiar que diz que o método das ciências sociais é inep-

to. O método é modelado bem demais na ciência legítima. Foucault está negando que as ciências humanas tenham um objeto genuíno sobre o qual falar. Por sorte, ele nos informa, o Homem está de saída. O discurso está chegando, o puro discurso sem o sujeito cognoscitivo que profere as palavras.

Parte desse antagonismo contra o sujeito cognoscitivo é meramente típico das discussões parisienses dos anos 1970. A fenomenologia era detestada e desprezada por figuras como Lévi-Strauss. A crítica literária do próprio Foucault – parte da qual pode ser lida em uma coletânea de seus ensaios traduzidos como *Language, Counter-Memory, Practice* [Linguagem, Contramemória, Prática] (1977) – argumenta que os conceitos de "autor" e "*oeuvre*" devem ser trocados por modos menos pessoais de agrupar frases. Ele também insiste que a literatura está extinta. Isso era a alta moda na época. Mas além disso, Foucault tinha, se não uma teoria, pelo menos um corpo de especulações que fazia com que isso fizesse sentido. Ele sustentava que a classe de frases que podem ser proferidas em uma época e lugar específicos não é determinada pelos desejos conscientes dos falantes. A possibilidade de ser verdadeiro-ou-falso não reside no desejo de uma pessoa de se comunicar. Daí que o próprio autor é irrelevante para a análise de tais "condições de possibilidade".

O discurso, então, deve ser analisado não em termos de quem fala o quê, mas em termos das condições segundo as quais essas frases terão um valor de verdade definido, e, portanto, são capazes de serem proferidas. Tais condições residirão no conhecimento "de nível profundo" da época. Essa visão leva-nos para longe das condições materiais da produção de frases. Inevitavelmente, *As Palavras e as Coisas* parece um livro idealista, que mais uma vez faz lembrar Kant. Talvez rindo de si mesmo, Foucault aceitou brevemente o rótulo de "*a priori* histórico" atribuído a sua obra por Georges Canquilhem (1967). Enquanto Kant havia encontrado as condições para a experiência possível na estrutura da mente humana, Foucault o faz com as condições históricas, e portanto transientes, para o discurso possível.

Essa obsessão com as palavras era frágil demais para durar. Foucault teve de voltar para as condições materiais de acordo com as quais as palavras eram faladas. Não querendo voltar para falantes individuais ou autores, ele teve de ao menos considerar os interesses a que as palavras faladas e escritas iriam servir. As ciências ilegítimas do Homem não eram apenas conversa fiada. Dentre elas, havia a medicina legal, que, no século dezenove, estava entretida reclassificando os desviantes (inventando até os conceitos de norma e de patologia) e depois distribuindo-os para receberem tratamento. Esse reformismo legal projetou novas arquiteturas de prisões, escolas e hospitais, que são descritos em *Vigiar e Punir* (1975). Há formas explicitas de poder como o maquinário judicial com sua nova multidão de especialistas para depor a respeito da saúde

mental do prisioneiro. Em toda a parte a disciplina está em primeiro plano. É revelada na fábrica assim como nos prédios reconhecidamente construídos para disciplinar. Mesmo a casinha simples do trabalhador terá seus cômodos separados para garantir a mais estrita moralidade.

O conhecimento sem dúvida passou a ser poder. Uma nova concepção de seres humanos como objetos disciplinares significa que se deve fazer algo novo com as pessoas. Não que alguém "soubesse" muita coisa do que agora chamaríamos de convicção sólida. Se você der uma lida nos números dos *Annales d'Hygiène Publique et de Médecine Légale*, que se iniciaram em 1829, dará crédito a muito pouco a não ser às estatísticas, mas conseguirá sair para jantar fora por um ano às custas das histórias de horror, especialmente se você xerocar algumas das gravuras.

Foucault tirou desses *Annales* um acontecimento de 1835, agora publicado como *Eu, Pierre Rivière, que Degolei Minha Mãe, Minha Irmã e Meu Irmão...* (1973). Pela primeira vez, ou quase, uma horda de especialistas ficou pelo tribunal, teorizando a respeito do assassino supostamente enlouquecido. As categorias nas quais o encaixam determinam o que deve ser feito com ele. Essa é uma das pequenas maneiras como conhecimento é poder. É menos os fatos sobre Pierre do que a possibilidade de especular assim sobre ele que determina seu destino.

Em suas entrevistas, Foucault concorda com a sabedoria convencional de que as revoltas parisienses malsucedidas de maio de 1968 o arrancaram do fascínio unilateral com o discurso e também criaram uma nova platéia que poderia discutir conhecimento e poder. Há também boas razões internas para, no mínimo, expandir o projeto começado em *As Palavras e as Coisas*. Se você sustenta que um discurso consiste na totalidade do que é dito em algum domínio, então você vai além da leitura dos pontos altos intelectuais dos heróis da ciência e pega amostras do que está sendo dito por toda a parte – incluindo não apenas os anais da saúde pública como também os panfletos da época. Você inevitavelmente tem de considerar quem está fazendo o quê a quem.

Nesse ponto, ocorreu o rompimento fundamental de Foucault com a tradição. Fora com o quem e o a quem. Ele estava aparelhado pela negação do sujeito cognoscitivo que acabei de descrever. O velho modelo de repressão diz que existe um quem: alguma pessoa ou grupo identificável está organizando a vida das outras pessoas; como resultado, não nos é permitido fazer certas coisas. O volume 1 de *A historia da Sexualidade* (1976) é uma polêmica contra esse modelo.

Esse livro não é, como Foucault comentou em uma das entrevistas, sobre sexo, mas sobre poder (p. 187). "Sexualidade" denota (na definição de um dicionário) reconhecimento ou preocupação com sexo. O livro é em parte so-

bre essa preocupação. O titulo em francês do volume 1 é *La Volonté de Savoir*, [A Vontade de Saber], conhecimento de nível profundo. A vontade em questão não é a vontade de alguém em particular; na verdade, o titulo é também uma alusão a Schopenhauer. Há uma vontade de criar a possibilidade de dizer verdades e falsidades sobre sexo. Diferentemente de outras figuras das histórias de Foucault, essa vontade de ter conhecimento sexual, na verdade, tem estado por aí há muito tempo.

Como a prisão, a sexualidade tem seu próprio interesse imediato, mas as preocupações permanentes de Foucault também chamam sua atenção para um certo conhecimento positivo das populações e do que ele chama de biopolítica. Grandes redes de burocracia envolvem modos ilimitados de contar e classificar pessoas. Nascimento, morte, doença, suicídio, fertilidade: esses inauguram a era moderna, a era dos dados estatísticos. Há uma avalanche de números impressos no início do século dezenove (Hacking 1982a). Isso ocorre não porque as pessoas podem contar melhor, mas porque novos tipos de fatos sobre as populações são considerados as coisas a serem descobertas.

A sexualidade para Foucault não é apenas uma preocupação com o sexo. Há uma interseção dela com um círculo mais amplo de ideias, de consciência do corpo, de corpos. Tem a ver com "tecnologias políticas da vida". Dois eixos de sexualidade são propostos: "disciplinas do corpo, de aproveitamento, intensificação e distribuição de força, o ajustamento e a economia de energias. Por outro lado, [a sexualidade] foi aplicada à regulação das populações". Tanto "todo um micropoder relacionado ao corpo" quanto "medidas abrangentes, avaliações estatísticas e intervenções" visando a todo o corpo social: "O sexo era um meio de acesso tanto à vida do corpo quanto à vida da espécie."

Outrora tínhamos um soberano que exercia poder sobre seus súditos. Por volta do início do século dezenove, surge o que Foucault descreveu em uma entrevista como "um novo tipo de poder, que não pode mais ser formulado em termos de soberania". É uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Em uma dimensão, esse poder deve ser chamado de "disciplinar", mas a disciplina é apenas um de seus aspectos. Novos tipos de verdade e falsidade são outro aspecto. A "verdade", diz Foucault, "deve ser entendida como um sistema de procedimentos ordenados para a produção, regulação, distribuição e operação de asserções. A 'verdade' está ligada em uma relação circular com sistemas de poder que a produzem e mantêm" (p. 133). Essa verdade está um passo de distância afastada daquilo que normalmente entendemos como verdade. É um elemento abstrato subjacente que encontra seu lugar junto ao conhecimento de nível profundo e ao poder. Somos especificamente instruídos a não pensar em tudo isso em termos de ideologia e superestrutura marxista, i.e.,

autoimagens usadas *a posteriori* para legitimar um arranjo econômico. Verdade, conhecimento e poder são, pelo contrário, as condições de possibilidade para o modo burguês.

A maioria dos leitores já teve muita dificuldade para entender o conhecimento anônimo de Foucault, um discurso com vida própria. Poder sem dono é ainda mais misterioso. "Ainda assim", interpõe um entrevistador com uma pitada de irritação, "alguém dá início ou não à coisa toda?" (p. 159). As prisões estavam em debate. A resposta de Foucault é mais ou menos essa. A nova tecnologia do poder não tem sua origem em uma pessoa ou grupo identificável. Há de fato manobras individuais inventadas para necessidades particulares. A arquitetura da prisão é modificada para tornar mais difícil que os prisioneiros se enforquem – mas sempre com um certo modelo de como uma prisão deve ser construída. As manobras tomam forma de modo gradativo sem que ninguém saiba conscientemente no que vai dar. Se passarmos para a prática de coletar informações sobre populações, cada nova classificação, e cada nova contagem dentro dessa classificação, é projetada por uma pessoa ou por um comitê com um objetivo claro e limitado em mente. Então a própria população é cada vez mais classificada, rearranjada e administrada por princípios, cada um dos quais é inocentemente proposto por esse ou aquele tecnocrata. Obtemos uma "interação complexa de apoios em engajamento mútuo, diferentes mecanismos de poder".

> Não vamos, então, perguntar por que certas pessoas querem dominar, o que elas buscam, qual é a estratégia global delas. Vamos perguntar, ao invés disso, como as coisas funcionam no nível da subjugação vigente, no nível desses processos contínuos e ininterruptos, que sujeitam nossos corpos, governam nossos gestos, ditam nosso comportamento etc. Em outras palavras, ao invés de nos perguntarmos como o soberano aparece para nós em seu isolamento majestoso, devemos tentar descobrir como é que os súditos são gradualmente, progressivamente, realmente e materialmente constituídos por meio de uma multiplicidade de organismos, forças, energias, materiais, desejos, pensamentos etc. Deveríamos tentar entender a sujeição em seus casos concretos como uma constituição de súditos. Esse seria o oposto exato do projeto de Hobbes em Leviatã... (p. 97)

O oposto *exato*: Foucault não está interessado em como os súditos irão formar uma constituição determinando quem e o que é soberano. Ele quer saber como os próprios súditos são constituídos. Da mesma forma como não havia uma loucura pura, nenhuma coisa-em-si-mesma, não existe um súdito puro, nenhum "eu" anterior às formas de descrição e ação apropriadas para uma pessoa. Historiadores literários há muito notaram que ninguém concebia a si mesmo como poeta – como *esse* tipo de pessoa – antes da era romântica. A pessoa simplesmente escrevia poesias. Alguns liberacionistas insistem que a

categoria homossexual (e, portanto, heterossexual) não existia antes que os médicos do desvio a inventassem. Havia atos, mas não um *tipo* homossexual de pessoa. É uma tese foucaultiana que todas as maneiras como consigo pensar em mim mesmo como pessoa e agente é algo que foi constituído dentro de uma rede de acontecimentos históricos. Esse é mais um passo na destruição de Kant: o *self* numênico nada é.

Acabei de citar Foucault dizendo "Não vamos, então, perguntar por que certas pessoas querem dominar...". Fora do contexto, você poderia ficar se perguntando se ele está nos dizendo para nunca perguntar por que Roosevelt, Stalin ou de Gaulle queriam dominar. Não devemos perguntar por que exatamente essas pessoas tinham vícios e virtudes, e como elas deixaram sua marca em centenas de milhares de pessoas? Foucault não implica nada disso. Faça uma comparação com seu trabalho anterior. No auge de seu entusiasmo com mudanças abruptas no conhecimento, ele nunca negou a importância da metodologia dos *Annales* com sua busca pela estabilidade subjacente. Quando ele vociferou contra o conceito de autor como ferramenta crítica, não perdeu de forma alguma sua afeição por seus autores preferidos e seus melhores livros. Resumindo, suas próprias investigações não excluem outras. A citação, dentro do contexto, diz, para *meus* propósitos imediatos, não pergunte por que certas pessoas querem dominar.

Há dois pontos distintos aqui. Um deles é que ele está embarcando em novas investigações sobre a constituição do sujeito. O outro é que as velhas investigações sobre o poder de um déspota particular, digamos, são distorcidas pela concepção cega de que o poder está sempre fumegando de cima. De fato podemos ter, em uma história particular, uma cadeia causal completa que começa com uma diretiva assinada "Stalin" e vai até uma vítima particular em um *gulag*. Mas que devesse existir uma instituição como um *gulag* não é, de acordo com Foucault, capricho pessoal ou histórico. Parece que esse tipo de mal está inextricavelmente ligado aos estados socialistas do leste europeu, e a explicação dele irá exigir uma arqueologia do comunismo. Não faço a menor ideia de como Foucault teria escrito uma arqueologia do comunismo, mas há indícios nessas entrevistas. Além do mais, dar uma explicação arqueológica não é de forma alguma desculpar ou não conseguir fazer distinções. Não seja uma vítima, insistia ele, da retórica que diz que todos nós temos nosso próprio *gulag* debaixo de nossos próprios narizes, em nossas cidades. Isso é falso, mas não é o poder exercido de cima que fez com que seja falso.

Foucault propõe um nominalismo extremo: nada, nem mesmo os modos como posso descrever a mim mesmo, é ou isto ou aquilo senão feito pela história. Podemos ter sido levados por esse caminho por reflexões sobre conhecimento e linguagem, mas devemos largar de mão as metáforas que elas

sugerem. Ao invés disso, volte-se para o poder, "guerra e batalha. A história que nos conduz e determina tem a forma de uma guerra e não a de uma linguagem: relações de poder, não relações de significado" (p. 114). Cada novo modo de se pensar uma pessoa – e portanto um modo como as pessoas podem pensar a si mesmas, encontrar seus papéis, e escolher suas ações – "é o fazer a guerra por outros meios". Mas ele intenciona uma inversão da máxima de Clausewitz, como ele paradoxalmente explica (p. 90ff).

As Palavras e as Coisas termina profetizando uma nova era na qual o discurso autoconsciente não é sobre o Homem ou o sujeito pensante, mas apenas sobre o discurso. Boa parte desse projeto continua no que Foucault chama de genealogia (p. 83): "uma forma de história que pode dar conta da constituição dos conhecimentos, discursos, domínios de objetos e assim por diante, sem ter de fazer referência a um sujeito que ou é transcendental em relação ao campo de acontecimentos ou percorre, em sua mesmice vazia, o curso da história". Mas *As Palavras e as Coisas* falava como se não fosse existir qualquer discurso reflexivo a não ser discurso sobre discurso. Talvez não devamos ver esse livro como introdutor de uma nova era de tal puro discurso, mas sim como o episódio final em mais ou menos um século de textos filosóficos obcecados com a linguagem. A nova preocupação de Foucault com relações de poder, ao invés de relações de significado, deve nos afastar de metáforas escapistas sobre conversação que brotam de uma fixação na linguagem.

Não que a linguagem deva ser considerada desimportante. Ele prosseguiu com o projeto de entender como certas classes de frases ficam disponíveis como verdadeiras ou falsas em locais definidos na história. Tais investigações deviam, no entanto, estar embutidas em uma explanação das possibilidades de ação e das nascentes de poder. Os sussurros no confessionário são uma "irrigação" (palavra dele) de poder. Essa palavra tem não só seu significado agrícola familiar como também se refere à higiene médica. Talvez os dois significados sejam pretendidos aqui. As confissões mantêm a relação de poder higienizada, e também percorrem canais de uma área a outra de tal modo que o todo possa florescer. Sem a realização de atos individuais de irrigação, o poder iria apodrecer ou secar.

Até eventos de pura investigação filosófica como a introdução do ego cartesiano no discurso podem ser vistos a essa luz. O ego reúne muitas atividades não relacionadas: ter esperança, ferir, provar teoremas e ver árvores. Por que deveria haver uma única coisa – uma substância, como queria Descartes – que é o sujeito de todos esses predicados? Suponha que imaginemos que o confessionário, para monges noviços, seja o lugar onde, pela primeira vez, as pessoas foram forçadas a falar não apenas sobre o que haviam feito, como também sobre o que haviam sentido, pensado, visto e, acima de tudo, sonhado. As *Regras* de Descartes para a orientação da mente, aparentemente tão puramen-

te interessadas na busca do conhecimento e de seus fundamentos, pode agora parecer ser mais um item em uma sequência de *regulae* monásticas, regras nas quais um tipo muito específico de discurso integra um sistema de disciplina corporal.

Sejam poder e conhecimento algo como o que Foucault entreviu. O que faremos então? Parece que somos levados para um corpo de doutrina imensamente pessimista. A política da esquerda geralmente é fundamentada em uma concepção romântica de voltar às origens, como em Rousseau, ou seguir até o fim, como em Marx. Foucault deixa claro que ele vem discutindo (e detestando) não apenas a disciplina da sociedade burguesa. Haverá também uma arqueologia dos *gulags*. Em qualquer contexto particular, podemos avançar de alguma forma sem as ilusões românticas da esquerda, pois resta a *praxis*, marxista e um tanto spinoziana. Podemos distinguir a instituição *gulag*, que, como a prisão, deve ser estudada e entendida por uma história à maneira de Foucault, da questão *gulag*, ou seja, o que devemos fazer a respeito desses monstros, neste exato momento? O *gulag*, além de ser um objeto histórico, era também, na época dessas entrevistas, um "presente indiscutível".

As prisões continuam a ser um presente indiscutível. É bem possível entender que a reforma das prisões é quase contemporânea da penitenciária, como se fosse um suplemento da instituição, e ainda tentar tornar as prisões menos intoleráveis imediatamente. Mas embora a reforma das prisões possa ser uma atitude popular com a qual muitos de nós podemos concordar, Foucault claramente achava transformações mais radicais atraentes. Mas, se a ilusão revolucionária romântica de liberação é a princípio abandonada, como vai ser substituída? "Não é uma questão de emancipar a verdade de todo sistema de poder... mas de desprender o poder da verdade das formas de hegemonia, social, econômica e cultural dentro das quais ele atua neste momento". Liberação é o conceito errado para Foucault, mas "desprendimento" poderia ser possível. Mas o que é "desprender" a verdade de sua hegemonia atual?

Há uma entrevista conjunta com Foucault e Noam Chomsky que foi publicada (Chomsky e Foucault 1974). O linguista dá a impressão de ser um liberal reformista maravilhosamente são: vamos fazer a justiça funcionar direito. Foucault soa mais como um anarquista: destrua o sistema judiciário. Isso é modo de "desprender" o poder da verdade de formas de hegemonia? Talvez. *Power/Knowledge* começa com uma entrevista de 1972 com maoístas franceses. No início de uma revolução, não crie tribunais populares, insiste ele. Não reinstitua precisamente as instituições de hegemonia usadas para separar e controlar as massas. Em 1980, quando sua coletânea de entrevistas foi publicada, o tribunal ironicamente reabriu na China, para a Gangue dos Quatro, direitos de transmissão pela TV por 40 mil dólares. Foucault não era anarquista, em

parte porque a anarquia é impossível. Ter um regime para dizer coisas verdadeiras e falsas sobre nós mesmos é ingressar em um regime de poder, e não está claro se algum desprendimento desse poder pode dar certo.

Poderíamos ter nos contentado com a ideia de substituir nossas "formas de hegemonia" por outras, contanto que tivéssemos a ilusão romântica de uma verdadeira humanidade, um verdadeiro eu, ou mesmo uma verdadeira loucura. Mas o que quer que fosse que Foucault queria dizer com desprender a verdade das formas de hegemonia, ele não quer o conforto das ilusões românticas. Atos radicais mínimos de protesto e reforma não vão fazer sentido contra a um pano de fundo de progresso na direção das esperanças da esquerda tradicional. Esse caminho leva à desolação. Foucault, digamos, tem estado completando um diálogo com Kant. Cada questão posta por Kant é deliberadamente invertida ou destruída. "Que é o homem?", perguntou Kant. Nada, diz Foucault. "Então devemos ter esperança do quê?", perguntou Kant. Dá Foucault o mesmo *nada* como resposta?

Pensar assim é entender errado a hipotética resposta de Foucault à questão sobre o Homem. Foucault disse que o conceito de Homem é uma fraude, não que você e eu nada somos. Da mesma forma, o conceito de Esperança está totalmente errado. As esperanças atribuídas a Marx ou Rousseau talvez façam parte exatamente daquele conceito de Homem, e elas formam uma base lamentável para o otimismo. Otimismo, pessimismo, niilismo e coisas afins são todos conceitos que só fazem sentido dentro da ideia de um sujeito transcendental ou duradouro. Foucault não é nem um pouco incoerente quanto a tudo isso. Se não ficamos satisfeitos, não deve ser por ele ser pessimista. É porque ele não deu qualquer substituto de consolo para o que quer que seja que brote eterno no coração humano.

Capítulo 5

A ciência imatura de Michel Foucault

Palestra preparada para um simpósio do encontro da divisão oeste da *American Philosophical Association*, em 1979. Os outros participantes foram Richard Rorty e Hans Sluga; os três artigos foram impressos em *Noûs*, 13. A contribuição de Rorty pode ser encontrada também em *Foucault, a Critical Reader*, editada por David Cozzens Hoy (Oxford: Blackwell 1986), que inclui também o capítulo 4 deste livro.

A maioria dos filósofos que escreve sobre conhecimento sistemático passou a restringir-se ao que chamam de "ciência madura", embora exibam um certo desconforto. Assim, diz Hilary Putnam, "a *física* certamente conta como 'ciência madura', se é que alguma conta" (1978, 21). E se nenhuma conta como madura? Suspeito que a distinção entre madura e imatura é, embora não seja sem fundamento, pelo menos mal entendida. Putnam precisa dela porque quer que as ciências mais bem estabelecidas sejam a respeito de alguma coisa, que elas *se refiram a algo*. Ele sensatamente acha que a maior parte das primeiras especulações entendeu tudo errado. De modo semelhante, em *The Structure of Scientific Revolutions*, a multifacetada palavra "paradigma" quase implicava "maturidade", porque a realização de um indivíduo ou de um grupo (um dos sentidos do termo "paradigma") tinha de estabelecer os padrões aos quais a "ciência normal" iria se conformar. Ele admitia não saber dizer se a sociologia, a economia ou a psicologia tinham paradigmas. Da mesma forma, Putnam

inclui algumas dessas últimas e talvez todas elas entre as ciências imaturas. Nem Putnam nem Kuhn têm muito a nos dizer sobre imaturidade.

Putnam tem, como Kuhn tinha, uma enorme variedade de interesses, mas os objetos nos quais eles se concentraram tendiam a ser não-observáveis e teóricos – elétrons, corpos negros e descontinuidade quântica, por exemplo. Ao lado de suas análises do conhecimento sistemático, temos um projeto bem diferente: a epistemologia. Essa é uma teoria de nosso conhecimento sobre fatos e acontecimentos familiares; inclui a teoria da percepção sensorial, da fundamentação para a crença, e a análise de "Sei que *p*." Um etnógrafo estudando a filosofia analítica britânica de cinquenta anos atrás teria de concluir que seus praticantes estavam familiarizados principalmente com mesas e cadeiras, embora muito antes disso houvesse uma das mãos de G. E. Moore. No final da década de 1970 (quando este artigo aqui estava sendo escrito), a ação havia se transferido para os Estados Unidos, e o objeto mais proeminente pareceria ser o Ford de Jones.

Neste capítulo, irei considerar se há algo de natureza teórica que possa ser dito sobre o vasto domínio de conhecimento especulativo e comum que se encaixa entre elétrons e genes, por um lado, e móveis e Fords do outro. Nossos médicos tratam de nós, nossos banqueiros usam hipotecas para alojar as classes médias, nossos magistrados nos julgam, e nossos burocratas nos distribuem de acordo com tais sistemas de conhecimento; mesmo do lado da pura especulação, um número muito maior desses sistemas quotidianos de conhecimento se parece mais com a sociobiologia do que com a mecânica quântica.

As Palavras e as Coisas de Foucault é todo ele sobre algumas ciências imaturas – principalmente aquelas cujos focos são "vida, labuta e linguagem". Ele escreve sobre a biologia, a economia e a filosofia de uma era, e sobre história natural, análise da riqueza ou a gramática universal que as precedeu. Ele faz uma nova crítica de nossas ciências humanas contemporâneas. Esse livro é importante em todos os tipos de níveis. Há uma reorganização radicalmente desafiadora do modo como pensamos essas disciplinas. Há uma superabundância estonteante, mas instrutiva, de fatos escolhidos de nova maneira que dão conteúdo à sua reorganização. (Ele também trapaceia, ou pelo menos apara as arestas de alguns dos fatos.) Esse livro é filosófico porque vida, labuta, linguagem e "Homem" estão entre os tópicos da filosofia. Também é filosófico porque exemplifica uma teoria do conhecimento, tanto em termos teóricos quanto em termos práticos. Sua arqueologia, como ele a chama, é um modo de investigar os trabalhos preliminares dos corpos de conhecimento. É também uma polêmica sobre os tipos de investigação que são apropriados para o nosso tempo.

As Palavras e as Coisas é incrivelmente rico tanto em detalhes históricos quanto em sugestões especulativas. Não existe nada como ele em inglês. Mas isso não é razão para não trazê-lo à (nossa) terra. Vou imaginar que estou respondendo a uma questão numa prova: "Compare e contraste a arqueologia de Foucault com a atual teoria americana do conhecimento". Isso me força a proceder de uma maneira que é ao mesmo tempo prosaica e abstrata. Vou apresentar certas hipóteses com as quais Foucault inicia seu projeto. Elas variam de propostas que ele estaria disposto a modificar a suposições das quais ele nunca desistiria. São pontos de partida para uma investigação. A primeira hipótese é simplesmente esta: sistemas de pensamento nas ciências imaturas exibem leis e regularidades bem definidas. Onde Kuhn (1962, 16) estava inclinado a pedir arrego e chamar as histórias naturais de Bacon de "atoleiro" confuso, Foucault encontra uma organização, embora uma organização de um tipo diferente de qualquer coisa que Kuhn estivesse procurando. A gramática universal do século dezessete ou a teoria do valor-trabalho do século dezenove são exemplos, mas também domínios totalmente rudimentares como o que agora chamamos de iatroquímica (que foi substituída por conhecimento real) ou a frenologia (que não o foi).

Tais exemplos são enganosos porque nos fazem pensar em alguma teoria especifica e depois modelá-la pela ciência madura com postulados bem sistematizados que levam, quase dedutivamente, a uma riqueza de hipóteses testáveis. Pelo contrário, a segunda conjectura de Foucault é que estamos interessados não em um corpo de teses, mas em sistemas de possibilidades. Surgem certas questões na gramática universal, e são respondidas por uma leva de respostas rivais. Essas questões e respostas parecem ter sido inconcebíveis no pensamento renascentista, e também não ocorrem na filologia posterior. A hipótese de Foucault é que o que é possível dizer em um corpo de discurso como a gramática universal é muito mais governado por regras do que temos geralmente imaginado.

Com "o que é possível dizer" não me refiro apenas a doutrinas reais, como proposições sobre a cópula ou sobre a labuta. Faz parte dessa segunda hipótese que o que conta como razão, argumento ou evidência pode fazer parte de um sistema de pensamento, tal que modalidades de "racionalidade" são tópicas e datadas. Isso ofende nossas sensibilidades, que foram firmemente estabelecidas por Aristóteles, Descartes e Kant, que tomavam como modelos as ciências maduras ou em processo de amadurecimento da época deles. É sensato aliviar a dor da ideia de que "o que conta como uma razão" possa ser temporal e não atemporal atribuindo-a à "imaturidade". A filosofia de hoje faz do estilo hipotético-dedutivo de raciocínio a essência da ciência, adulterado no máximo por uma pitada de indução. Nem mesmo toda a historicização de

Kuhn e Lakatos deslocou essa opinião por um milímetro sequer. A despeito de observações programáticas ocasionais que se lêem de tempos em tempos, os primeiros capítulos de meu *Emergence of Probability* (1975a) foram o primeiro estudo detalhado em inglês de um estilo de raciocínio em mudança. Esses capítulos aprenderam muito com *As Palavras e as Coisas*.

Permita-me enfatizar novamente que os sistemas de pensamento com os quais Foucault lidou não são constituídos por um conjunto unificado de crenças expressas por uma pessoa ou uma escola. De fato, ele tem um dispositivo de provocação que chamo de forquilha de Foucault, que nos surpreende afirmando que corpos rivais de crenças têm as mesmas regras subjacentes de formação. Antigamente havia um memorável contraste entre o *Sistema* taxonômico de Lineu e o *Método* de Adanson. Hoje não temos muita dificuldade em supor que esses projetos antagônicos façam parte da mesma rede de alternativas possíveis, mas alguns de nós ficam mais chocados ao ler que o positivismo e a fenomenologia são igualmente constituídos por uma organização comum subjacente (Foucault 1973, 199; para um exemplo tirado da economia, veja 1970, 190). Evidentemente, nem hipóteses nem deduções são críticas para os sistemas de pensamento que Foucault se propõe a analisar.

Os exemplos da taxonomia de Lineu ou do positivismo de Comte são enganosos de outra forma: eles focalizam nomes próprios e filosofias famosas. A terceira hipótese de Foucault é que sistemas de pensamento são, ao mesmo tempo, anônimos e autônomos. Não devem ser estudados pela leitura dos últimos relatórios dos heróis da ciência, mas sim pela inspeção de uma vasta área de discurso que inclui inícios provisórios, prolegômenos prolixos, prospectos curtos, e o ocasional material jornalístico. Devemos pensar as respeito das regulamentações institucionais e das plantas dos jardins zoológicos, dos astrolábios ou das penitenciárias; devemos ler relatórios dos *referees* e examinar os mostruários botânicos dos diletantes. Muitos desses exemplos de coisas para se ler e examinar são literalmente anônimos. Foucault acredita que mesmo as grandes realizações positivas dentro de um sistema de pensamento caracteristicamente apenas preenchem ou acrescentam detalhes a certas uniformidades preestabelecidas. Uma expressão típica irá traduzir como ele usa personalidades históricas, "A figura a quem chamamos de Hume". O nome próprio familiar serve como referência rápida a um texto, mas não estamos tentando analisar sua *oeuvre*. Foucault suspeita de todos os conceitos que se concentram na consciência e no propósito de um indivíduo. Grande parte da critica literária, especialmente na França, tinha esse tema em comum nos anos 1970. O próprio Foucault fez o que pôde para tornar desnecessário até mesmo o conceito de "literatura" e "autor".

Uma quarta hipótese é que as regularidades que determinam um sistema de pensamento não são uma parte consciente desse sistema e talvez não possam nem ser expressas nele. A propósito, Foucault usou de várias maneiras palavras como *episteme*, *savoir* e *archive*. Já traduzi *savoir* como "conhecimento de nível profundido" e *connaissance* como "conhecimento de superfície", em alusão óbvia a Chomsky (Hacking 1972). Na *Archaeology*, Foucault usa *connaissance* para se referir a fragmentos particulares de crença deliberadamente aceitos. *Savoir* denota sua conjecturada estrutura inconsciente subjacente que especifica as possibilidades por meio das quais *connaisance* pode seguir seu curso. A alusão a Chomsky não deve ser levada muito a sério, pois uma gramática obviamente é governada por regras e qualquer hipótese da gramática profunda é imediatamente plausível. As ciências imaturas não são manifestamente regulares, e a suposição de "regras" é mera conjectura. No entanto, depois de muitos anos de ávida pesquisa, não estamos de posse nem de uma "gramática profunda" universalmente aplicável nem de uma *episteme* claramente expressa. A estrutura das relações de parentesco de Lévi-Strauss talvez seja a única proposta desse tipo que tenha chegado perto de cumprir com o prometido. Comparações detalhadas adicionais entre Foucault e os estruturalistas são vazias; elas iriam nos entupir com "aqueles mímicos e acrobatas que discutem se eu sou estruturalista".

Uma comparação mais perspicaz é feita por Georges Canguilhem, o ilustre historiador da ciência. Em um ensaio que é melhor do que qualquer outra coisa escrita a respeito de *As Palavras e as Coisas*, ele termina com alusões bem documentadas a Kant (Canguilhem 1967). Foucault meio de brincadeira aceitou que ele tem uma noção de "*a priori* histórico". Enquanto Kant havia ensinado que existe um corpo fixo de conhecimento sintético *a priori* que determina os limites das possibilidades de pensamento coerente, Foucault tem, ao invés, um "*a priori* histórico". O *savoir* de uma época, de um lugar, de um assunto e de uma comunidade de falantes determina o que pode ser dito naquele exato momento e lugar.

Qual é a "superfície" da qual o *archive* é a "profundidade"? A quinta hipótese de Foucault é que a superfície é tudo o que é realmente dito, e (com restrições) nada mais. Não é o que se quer dizer, o que se tem em mente ou mesmo o que é pensado, mas o que é dito. Sistemas de pensamento têm uma superfície que é discurso. Ele tateia por uma definição de *énoncé* que não é bem frase, nem asserção, nem ato de fala, nem inscrição, nem proposição. Não é uma ideia atomística, já que enunciações não são frases isoladas que se combinam para formar um todo, mas entidades cujo papel é entendido holisticamente por um conjunto de interrelações com outros pedaços de discurso. A mesma "frase" sobre a estrutura óssea das mãos humanas e das garras dos pás-

saros não é a mesma enunciação em um texto do Renascimento e na anatomia comparada pós-darwiniana. E nem *énoncé* se restringe a frases: incluirá tabelas, mapas e diagramas. Inclui ainda mais do que inscrições, não apenas porque Foucault está frequentemente mais envolvido com tipos específicos do que com casos específicos, mas também porque abrange *tableaux*, *displays*, entalhes e janelas ornamentadas. Mas, tendo feito tais restrições, a palavra "frase" [*sentence*] continua sendo a melhor para denotar os elementos do discurso que Foucault chamou de *énoncés*. Ela nos lembra de que o discurso de Foucault é constituído por produções humanas razoavelmente tangíveis, ou audíveis ou legíveis, e não por aquilo que esses artefatos significam.

Grande parte dos escritos franceses dos anos 1970 partilhava, e de fato precedeu, a hostilidade de W. V. Quine para com os significados. Os objetos de uma *leitura* são *textos*: tanto "leitura" quanto "texto" são palavras de código que mostram que a pessoa é ideologicamente pura, e só escreve sobre relações entre inscrições e nunca sobre um significado por trás das palavras. Com um público desses, e, de qualquer forma, sem uma palavra em francês que signifique "significado", Foucault não precisa argumentar que as frases são o objeto de estudo. Sua noção de discurso e o 'tecido de frases' de Quine são ideias cognatas. Mas a semelhança logo vacila. Uma das razões é que Quine é a-histórico. A imagem que ele faz de revisar um esquema conceitual é a de Neurath: é como reconstruir um navio no mar, prancha por prancha. As histórias intricadas de Foucault dão-nos mais uma lição de que a mudança não é assim. Não é só que as revoluções kuhnianas intervêm, mas também que, nas mais normais das ciências, a formulação livre, leve e solta de modelos e conjecturas não tem nada do caráter de um carpinteiro naval caprichoso.

Uma diferença mais fundamental é que o tecido de frases de Quine é de uma espécie diferente do discurso de Foucault. O tecido de Quine é um corpo de crenças, uma "*tradição*", um saber, em parte teórico, em parte prático, mas tal que poderia ser levado em conta como uma totalidade bastante consistente por um único informante. Os discursos de Foucault são aquilo que é dito por muitas pessoas conversando, escrevendo e argumentando; inclui os prós e os contras e muitas *connaissances* incompatíveis.

Além do mais, o "esquema conceitual" de Quine é completamente impregnado do modelo hipotético-dedutivo. Há um "centro" e uma "periferia". As consequências lógicas do "centro" impregnam o "tecido" periférico que é mais localizado em suas ramificações. Uma "experiência recalcitrante" é aquela que é relatada por uma frase inconsistente com o "*corpus*" total. A recalcitrância exige revisão. A revisão, dizem-nos, deve se conformar à lógica, mas as revisões são escolhidas não pela exigência de lógica, mas por um desejo de simplicidade. Ora, se examinarmos as ciências imaturas, não encontrare-

mos absolutamente nada disso. Somos levados a uma imagem muito diferente da de Neurath: é como se esses corpos de discurso existissem em um espaço conceitual de possibilidades, e como se o discurso fosse um jogo sobre essas possibilidades.

Já que a palavra "hermenêutica" está dando sinais, em alguns círculos, de ter seus encantos para a filosofia analítica, deixe-me dizer que a despeito da preocupação com "leitura" e "textos", a arqueologia de Foucault é o oposto exato da hermenêutica. Para recordar uma etimologia, Hermes, o mensageiro alado dos deuses, era assim a divindade da fala, da escrita e do comércio. A hermenêutica é a arte de interpretar o que Hermes trazia. A hermenêutica tenta descobrir que significado vive por trás de frases que foram escritas, se não por Deus, pelo menos pelo passado. Devemos reviver esse passado para descobrirmos o que pode ter sido intencionado. A arqueologia é completamente o oposto; ela quer não interpretar os textos, mas revelar as relações entre frases que explicam por que exatamente aquelas frases foram proferidas e outras não foram. "O que conta nas coisas ditas pelos homens não é tanto o que eles possam ter pensado ou até que ponto essas coisas representam seus pensamentos, quanto aquilo que as sistematiza desde o início" (Foucault 1973, xix). Indubitavelmente, o hermeneuta capaz irá, graças a sua sensibilidade e erudição, nos ensinar muito, mas seu estilo e sua motivação são totalmente diferentes dos de Quine ou Foucault.

Voltando aos pontos americanos de referência, a sexta hipótese de Foucault é semelhante à de Kuhn: uma expectativa de descontinuidade. Na França, isso é lugar-comum, graças em parte ao *background* marxista, mas também devido à historiografia da ciência. O trabalho que Alexandre Koyré realizou nos anos 1930 é o reconhecido antecessor de Kuhn: visava a mostrar, *contra* Pierre Duhem, que Galileu levou a cabo uma ruptura radical com o passado. Nos anos vinte, Gaston Bachelard já havia começado a elaborar uma teoria de "obstáculo epistemológico" e "rupturas" resultantes. (Bachelard 1928, por nove outros livros, concluindo com Bachelard 1953.) Recentemente, Bachelard tem sido muito mais lido na França do que Koyré, enquanto, de um modo mais erudito, Georges Canguilhem tem sistematicamente elaborado os detalhes das revoluções científicas por toda a panóplia da ciência. Então, Kuhn causou sensação entre nós, mas era assim, meio do tempo do Onça na França.

Quando passamos de uma crença em revoluções para uma tentativa de analisar a estrutura delas, há pouca concordância entre Kuhn e Foucault, mas é possível que isso se dê porque Kuhn está menos interessado na ciência imatura. As revoluções de Kuhn começam com crises (que não são absolutamente fáceis de documentar) e passam por um clímax até um avanço. Elas são seguidas pela ciência normal, na qual certos casos típicos são codificados nos li-

vros didáticos e usados como normas para pesquisa bem sucedida. Além do mais, ao mostrar como resolver problemas particulares, servem de ponte entre teoria abstrata e técnica prática. Essa é uma descrição eminentemente precisa de uma parte da ciência, mas toda a ênfase no avanço como ditar as regras do jogo é o oposto da busca de Foucault por estruturas não sistematizadas que regulam a ciência imatura. Kuhn fez com que esperássemos um tipo de história, usando grande parte da metodologia da ciência social americana em curso. Poucos historiadores da ciência fazem o que ele parecia sugerir, e mesmo a sociologia do conhecimento professa um parentesco distante em vez de realmente trabalhar a partir desse ponto de vista.

A descrição de Kuhn dos "avanços" e de grupos de pesquisa de uma centena de pessoas parece encaixar-se bem em muitos dos triunfos menores que ocorrem dentro de ciências específicas, mas parece muito distante de eventos como "a" revolução cientifica do século dezessete, mesmo que esse evento seja em parte composto de revoluções kuhnianas na ótica, na dinâmica, na iatroquímica e assim por diante. Foucault não tem um foco assim tão modesto. Embora escreva sobre descontinuidades na psicologia, na psiquiatria, na economia, na teoria linguística e na biologia, as rupturas convenientemente coincidem com os dois nodos da história enfatizados para os estudantes franceses, Descartes e 1789. Trabalhos mais recentes sobre a prisão, o sexo e um equivalente francês de Lizzie Borden (Foucault 1975; esse caso serve para ilustrar uma transformação na jurisprudência médica) realmente dão-nos outras datas, outros temas. As "revoluções" de Foucault (ele não usa essa palavra) são, superficialmente, eventos espontâneos que são tão difundidos, e tão desprovidos de modelos individuais, que chegamos a temer que suas investigações se degenerem em evasivas confusas que nada explicam sobre o espírito da época.

Esse temor leva ao meu próximo contraste com Kuhn, quem fez com que fixássemos nossa atenção na revolução. Quem se não o erudito mais prosaico poderia incomodar-se com a "ciência normal"? Tal desdém para com o que é normal não é nem a opinião de Kuhn nem sua prática, mas é o que por um tempo os filósofos pareciam ter aprendido com ele. *As Palavras e as Coisas* é, em contraste, um estudo de várias ciências imaturas "normais" sucessivas e que se sobrepõem. Que uma ruptura intervém repentinamente é ilustrado por um dos mais poderosos dos expedientes estilísticos de Foucault, a fotografia do antes e do depois, citações da qual, ou descrições da qual fixam permanentemente na mente do leitor o fato de que ocorreu alguma reviravolta no pensamento. A crise não é proposta como explicação da mudança (sem problema: crises de verdade são mais difíceis de serem encontradas nos exemplos do próprio Kuhn do que ele insinua). As explicações dadas por Foucault para a mu-

dança são complexas e programáticas, mas por duas razões isso não me incomoda.

Em primeiro lugar, os eventos em *As Palavras e as Coisas* são simultâneos às revoluções mais familiares que os historiadores nunca explicarão completamente, embora cada geração vá acrescentar outras descobertas que, juntas, irão compor algo como um entendimento. Nunca pode haver uma história acabada de *por que* a revolução científica ocorreu. Quando passamos para mutações mais específicas ou cronologicamente isoladas, como aquela na jurisprudência médica francesa mencionada acima, então as explicações insinuadas por Foucault são mais circunscritas, e cada uma está ligada a fatores solidamente extrínsecos da época assim como a eventos intrínsecos ao próprio conhecimento.

Em segundo lugar, apesar de toda a sua conversa sobre "irrupções" e assim por diante, Foucault, diferentemente de Bachelard, preocupa-se com a ciência normal. Isso não se deve a qualquer conservadorismo: seus heróis são os heróis convencionais dos intelectuais franceses (Nietzsche, Bataille, Artaud) que desintegram a organização do discurso normal, nem que seja por meio de uma aparente loucura (Quixote, Sade). Mas ele é fascinado com o fato de que o discurso normal realmente nos laça, e verifica que, a não ser nas épocas mais excepcionalmente conturbadas, esse laço é sempre uma ferramenta mais potente de repressão do que a força das armas. Tal concepção já está implícita em seu primeiro livro bem conhecido, *História da Loucura*, e está na vanguarda de suas preocupações correntes com conhecimento e poder. *As Palavras e as Coisas* é uma obra muito menos obviamente política. Ela focaliza as formas que são subjacentes ao conteúdo das ciências que se seguiram a uma descontinuidade no conhecimento. As imagens que ele faz do "antes e [do] depois" são tais *tours de force* que é natural demais que leiamos seus livros como se fossem a respeito da revolução kuhniana. Se é para usarmos as categorias kuhnianas, esses livros são, pelo contrário, sobre a ciência normal.

Agora é o momento de listar essas seis hipóteses. (1) Nas ciências imaturas, existem regularidades definidas para as quais o modelo hipotético-dedutivo é irrelevante. (2) Essas regularidades determinam sistemas de possibilidades do que é concebido como verdadeiro-ou-falso, e eles determinam o que conta como bases para concordância ou discordância, quais argumentos e dados são relevantes. (3) As ciências imaturas não são preeminentemente modeladas em avanços definidos e devem ser estudadas através da grande quantidade de material anônimo que deixaram para trás, e não através de uns poucos sucessos espetaculares. (4) As regularidades que determinam tal sistema de possibilidades não são sistematizadas dentro de um sistema de pensamento, mas constituem uma espécie de "conhecimento de nível profundo". (5) A superfície de

um sistema de pensamento é o que é realmente dito. Nem significados nem intenções devem representar qualquer papel central na análise. (6) Há descontinuidades radicais em sistemas de pensamento, seguidas por períodos regulares de estabilidade. As "revoluções" são de interesse porque são os começos, e podemos ver logo de início as regularidades que estabelecem à ciência normal. Mas é a "normalidade" que é de interesse se quisermos tentar entender como sistemas de possibilidades podem controlar como pensamos.

Mas quais são as consequências de levar em conta tais hipóteses? Existem, obviamente, as análises detalhadas do conhecimento tais como as que podem ser encontradas em *As Palavras e as Coisas*. Os parágrafos precedentes são *meu* relato do que Foucault está fazendo, e não um exemplo do que ele faz. Baseando-se em *Structure*, alguns leitores esquecem-se de que Kuhn também é um ilustre historiador cujas teorias são as consequências de embates reais com a ciência do passado. Seria um erro ainda pior inferir o estilo de Foucault de sua *Arqueologia* – um livro sobre sua obra anterior. Como essa minha exposição aqui, ele não consegue transmitir a intensidade e a originalidade das principais obras de Foucault.

Além das aplicações detalhadas feitas pelo próprio Foucault de suas hipóteses, elas me parecem ter a ver com muitas questões que têm dado trabalho à filosofia americana. Tenho espaço apenas para duas, "incomensurabilidade" e "tipos naturais", a primeira uma noção filosófica um tanto exaurida, e a segunda uma noção perene.

Kuhn usa muito menos a palavra "incomensurável" do que se costuma pensar, e na verdade a primeira edição de *Structure* não exibe as opiniões sobre significados que são comumente atribuídas a ele. (Provavelmente devemos o bate-boca sobre incomensurabilidade ao co-inventor desse uso da palavra, Paul Feyerabend.) Kuhn disse depois que queria usar "incomensurável" com um mínimo de metáfora, querendo dizer "não tendo medida comum". A discussão dessa ideia ficou tão divorciada das experiências familiares que irei começar lembrando dois dados do senso-comum.

Em primeiro lugar, a mecânica celeste newtoniana, na versão feita por Laplace por volta de 1800, é perfeitamente inteligível para o estudioso moderno da matemática aplicada. (Isso é verdade mesmo quando, no Livro V, é aplicada ao calórico em detalhes fascinantes. Não existe esse negócio de calórico! A inteligibilidade não deve ser atribuída, como alguns gostariam, a uma concordância quanto a quê os termos-chave se referem.) Quando eu trabalhava em Stanford, as pessoas que mais pegavam livros na biblioteca eram rotuladas no código do bibliotecário como sendo do departamento "Aero e Astro". Obviamente o pessoal do acelerador linear não pega livros de Laplace, porque sua teoria não é nem grosseiramente verdadeira no que diz respeito a objetos

pequenos muito rápidos. Mas é fato que ninguém sente qualquer incomensurabilidade aqui, e nem toda a sofística filosófica do mundo vai fazer um físico em atividade senti-la.

Em segundo lugar, vejamos os muitos livros de Paracelso. Os médicos de hoje, se são dotados de imaginação, talvez possam ter empatia com aqueles escritos bizarros que foram, na época, muito mais influentes do que os de Copérnico. O historiador que busca por origens, encontra em Paracelso antecipações de todos os tipos da química e da medicina mais recente. O herborista ainda pode vasculhar a obra dele em busca de conhecimentos sobre plantas das quais nos esquecemos. Mas o estilo de Paracelso é mais bem sugerido por passagens intermináveis que são mais ou menos assim: "A Natureza opera por meio de outras coisas, como imagens, pedras, ervas, palavras, ou quando ela produz cometas, semelhanças, halos e outros produtos antinaturais dos céus" (Paracelso 1922, 460). Podemos vir a entender melhor esse mundo de semelhanças, mas não há, de um modo razoavelmente direto, medida comum entre esses escritos e os nossos. Não se pode deixar de *sentir* a incomensurabilidade.

As hipóteses de Foucault ajudam a entender esses fenômenos extremos exibidos pelos textos de Laplace e Paracelso. Não são as teorias que são incomensuráveis, mas corpos de discurso, sistemas de possibilidades. Uma ideia filosófica recente, mas agora desacreditada, era que os termos teóricos tiram seus significados de relações conceituais expressas nas leis da teoria; se nova teoria, então novas leis, e assim novos conceitos e novos significados, portanto, não há tradução. Já que praticamente não há leis do tipo hipotético-dedutivo em Paracelso, não é de surpreender que tal modelo não ateste a real incomensurabilidade que encontramos na ciência imatura. A incomensurabilidade entre Paracelso e a moderna medicina tem outra raiz. O sistema de possibilidades de Paracelso é bem diferente do nosso. O que estava disponível para ele como verdadeiro-ou-falso não faz parte de nossa rede de possibilidades, e vice-versa. Isso não se deve a diferentes teorias ou sistemas articulados de crenças conscientes, mas porque o conhecimento de nível profundo subjacente é incomensurável. Essa ideia enfraquece a metáfora contida na própria palavra: não podemos estabelecer um número de possibilidades de Paracelso em paralelo às nossas e ter dois conjuntos que se comparem no final. Isso não quer dizer que não podemos entendê-lo. É preciso ler muito. Os primeiros capítulos de *As Palavras e as Coisas* mostraram-me uma estrutura que me ajudou a entender boa parte dos textos do Renascimento. É até possível fazer alguns progressos nos sentido de falar paracelsês em inglês, depois que se tenha articulado conceitos que Paracelso talvez não fosse capaz de articular. Traduzir é em grande parte irrelevante. "Caridade" e maximizar a verdade são ainda piores

do que inúteis (Não acredito em uma só palavra de todos os dezessete livros de Paracelso.) "Benefício da dúvida" em relação ao que Paracelso estava "se referindo" raramente ajuda. O que conta é fazer um novo quadro de possibilidades, ou melhor, restaurar um quadro que está agora totalmente morto.

Agora vou concluir com umas poucas palavras sobre um tópico mais animado do que a incomensurabilidade: a noção muito discutida de tipos naturais. É de se supor que os tipos naturais nas ciências maduras geralmente combinem com tipos de coisas encontradas na natureza, mas até Putnam rejeita tal otimismo na ciência imatura. Quais são na verdade os objetos da ciência imatura, quando mais tarde descobrimos que os objetos antes propostos "não existem"? Surgiram duas tendências opostas. Há um realismo "de fachada" que sustenta que termos das classes naturais ou distinguem propriedades essenciais ou então não se referem a nada (quase "nada significam"). Depois há um idealismo-mais-nominalismo "de fachada" que sustenta que *todos* os termos de tipos naturais são elementos de nosso "esquema conceitual", artefatos humanos que flutuam livremente na superfície do mundo. Ainda não se inseriu bom senso suficiente entre esses dois extremos de fachada, e acho que a arqueologia de Foucault aponta para direções que faríamos bem em explorar.

Na época do escolasticismo, "realismo" fazia contraste com "nominalismo", enquanto Kant fez com que contrastasse com o idealismo de Berkeley. Em qualquer um dos dois sentidos, devemos ser, para abusar das palavras de Kant, realistas empíricos. Existe obviamente uma rica superabundância de coisas ao nosso redor, realmente existentes antes de qualquer pensamento. Além do mais, não podemos evitar classificar muitas coisas como fazemos: fomos, parece, feitos para classificar as coisas mais ou menos como fazemos. Não apenas tradução e entendimento mútuo como também nossa própria existência parecem depender desse fato. Mas uma outra coisa acontece quando nos envolvemos com o discurso reflexivo. Um dos projetos de Foucault é entender como os "objetos constituem a si mesmos no discurso". Toda a nossa experiência com a ciência imatura sugere que qualquer corpo escolhido de pensamento irá definir para nós apenas alguns tipos de "objetos' que tomam parte apenas de alguns tipos de "leis", que se encaixam apenas em alguns tipos de "tipos". A respeito desses não podemos deixar de ser "nominalistas", mas o "ismo" não é o que importa. Já que a maior parte do conhecimento", se não todo ele, é "imaturo" nesse sentido, tentar entender como os objetos constituem a si mesmos no discurso deve ser um tópico central, não exatamente da teoria do conhecimento, mas daquilo que eu agora chamo de ontologia histórica.

Capítulo 6
Inventando pessoas

Este artigo foi escrito para uma reunião maravilhosamente diversificada, "Reconstruindo o individualismo", realizada em Stanford no outono de 1983. Como novos modos de classificar criam, ou eliminam possibilidades para a ação? Como as classificações de pessoas afetam as pessoas classificadas, como mudamos em virtude de sermos classificados, e como as maneiras como mudamos têm uma espécie de efeito de *feedback* sobre nossos próprios sistemas de classificação? Um exame incompleto da questão do *feedback* pode ser encontrado em *The Looping Effects of Human Kinds* [Os Efeitos de *Loopig* dos Tipos Humanos] (1995).

Usei um conjunto de exemplos para ilustrar a "biopolítica" de Michel Foucault: a influência da estatística sobre os modos como as pessoas são entendidas, governadas e veem a si mesmas. As amplas circunstâncias que cercam esse fenômeno foram descritas em *The Taming of Chance* (1990) [Domando o Acaso]. O outro conjunto diz respeito a "anatomopolítica' de Foucault. Fiz referência em um tópico ao estudo que tem sido muito influenciado pelo próprio Foucault, qual seja, a homossexualidade. A história da homossexualidade é agora uma disciplina autônoma por seus próprios méritos, com suas próprias revistas especializadas, conferências e toda uma biblioteca. Então passei para outro de meus exemplos: personalidade múltipla. Pesquisas ulteriores produziram *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory* [Reescrevendo a Alma: Personalidade Múltipla e as Ciências da Memória] (1995). Esse livro tem uma continuação, *Mad Travelers: Reflections on the Reality*

of Transient Mental Illnesses [Viajantes Loucos: Reflexões sobre a Realidade das Doenças Mentais Transitórias] (1998), que contém uma estarrecedora história que fala por si.

Existiam pervertidos antes do final do século dezenove? De acordo com Arnold Davidson, "A resposta é não... A perversão não era uma doença que estava de alcatéia na natureza, esperando por um psiquiatra com poderes especialmente aguçados de observação que a descobrisse escondida em toda parte. Foi uma doença criada por um novo entendimento (funcional) de doença" (Davidson 2001, 24). Davidson não está negando que existiram pessoas estranhas em todas as épocas. Ele está afirmando que a perversão, como doença, e o pervertido, como pessoa doente, foram criados no final do século dezenove. A afirmação de Davidson, uma das muitas hoje em circulação, ilustra o que eu chamo de inventar pessoas.

Tenho três objetivos: quero um melhor entendimento de afirmações tão curiosas quanto a de Davidson; gostaria de saber se seria possível haver uma teoria geral de inventar de pessoas, ou se cada exemplo é tão peculiar que exige sua própria história não generalizável; e quero saber como essa ideia de "inventar pessoas" afeta nossa ideia do que é ser um indivíduo. Devo advertir que meu interesse é filosófico e abstrato; levo mais em conta o que as pessoas poderiam ser do que o que somos. Imagino uma noção filosófica que chamo de nominalismo dinâmico, e reflito muito pouco sobre a dinâmica comum da interação humana.

Primeiro, precisamos de mais exemplos. Examino o mais enfadonho dos assuntos, as estatísticas oficiais do século dezenove. Elas abragem, obviamente, agricultura, educação, comércio, nascimentos e poderio militar, mas há uma característica especialmente notável da avalanche de números que se inicia por volta de 1820. Ela é obcecada por *analyse morale*, ou seja, a estatística do desvio. É a análise numérica do suicídio, da prostituição, da embriaguez, da vadiagem, da loucura, do crime, *les misérables*. A contagem gerou suas próprias subdivisões e rearranjos. Encontramos classificações de mais de 4 mil diferentes motivos entrecruzados para assassinato e pedidos para que a polícia classifique cada suicídio individual de vinte e uma maneiras diferentes. Não acredito que motivos ou suicídios desses tipos existissem antes que a prática de contá-los passasse a existir (Hacking 1982a).

Novos escaninhos eram criados para enquadrar e enumerar as pessoas. Mesmo censos nacionais e provinciais surpreendentemente mostram que as categorias nas quais as pessoas se encaixam se alteram a cada dez anos. Mudanças sociais criam novas categorias de pessoas, mas a contagem não é um mero relato de desenvolvimentos. Meticulosamente, muitas vezes filantropicamente, a contagem cria novas maneiras de as pessoas serem.

As pessoas espontaneamente passam a se encaixar em suas categorias. Quando os fiscais do trabalho na Inglaterra e no país de Gales iam até as usinas, encontravam vários tipos de gente, classificadas frouxamente de acordo com as funções e salários. Mas depois que terminavam seus relatórios, os operários tinham modos precisos para trabalhar, e o proprietário tinha um claro conjunto de conceitos sobre como empregar trabalhadores de acordo com os modos como ele era obrigado a classificá-los.

Estou mais familiarizado com a criação de tipos entre as massas do que com intervenções que atuam sobre os indivíduos, embora eu realmente tenha examinado um tipo raro de insanidade. Afirmo que a personalidade múltipla como ideia e como fenômeno clínico foi inventada por volta de 1875: apenas um ou dois possíveis casos por geração haviam sido registrados antes dessa época, mas toda uma quantidade desses casos apareceu depois. Também descobri que a história clínica da personalidade cindida parodia a si mesma – o único caso claro de sintomas clássicos foi há muito registrado como dois seres humanos bem distintos, cada um dos quais múltiplo. Houve a "dama de MacNish", assim chamada depois de um relato em *The Philosophy of Sleep* [A Filosofia do Sono], escrito pelo médico Robert MacNish, de Edimburgo, em 1832, e uma certa Mary R. As duas seriam descritas em parágrafos sucessivos como dois casos distintos, embora na verdade Mary Reynolds fosse a própria dama de personalidade cindida relatada por MacNish (Hacking 1986).

Mary Reynolds morreu muito antes de 1875, mas não fora considerada como um caso de personalidade múltipla até então. Não ela, mas uma certa Félida X colocou a indústria de personalidade cindida em movimento. Como o grande psiquiatra francês Pierre Janet observou em Harvard em 1906, a história de Félida "foi o grande argumento de que os psicólogos positivistas lançaram mão na época das lutas heróicas contra o dogmatismo da escola de Cousin. Se não fosse por Félida, não é garantido que fosse haver uma cátedra de psicologia no *Collège de France*" (Janet 1907, 78). Janet ocupou exatamente essa cátedra. As "lutas heróicas" foram importantes para nossas concepções fugazes do *self*, e para a individualidade, porque foi considerado que a cindida Félida refutava a dogmática unidade transcendental da apercepção que tornava o *self* anterior a todo conhecimento.

Depois de Félida, veio uma avalanche de múltiplos. A síndrome floresceu na França e, mais tarde, na América, que ainda é seu lar. Será que quero dizer que não existiam personalidades múltiplas antes de Félida? Sim. A não ser por uns poucos exemplos muito antigos, que depois de 1875 foram reinterpretados como personalidades múltiplas clássicas, não existia tal síndrome para a pessoa perturbada exibir ou adotar.

Não nego que existem outros comportamentos em outras culturas que lembram a personalidade múltipla. A possessão é o nosso exemplo mais conhecido – uma forma comum de comportamento no Renascimento e que se extinguiu há muito tempo, embora fosse curiosamente vigorosa em vilarejos alemães isolados até o final do século dezenove. A possessão não era personalidade dividia, mas, se você torce o nariz para minha inferência de que umas poucas pessoas (em conjunto com seus conselheiros médicos ou morais) quase escolhem ficar cindidas, lembre que se tem dito que as almas atormentadas do passado haviam, de alguma forma, escolhido ficarem possuídas, estavam buscando atenção, exorcismo ou tranquilidade.

Eu devia dar um exemplo arrumadinho de como uma nova pessoa pode ser inventada. Novamente eu cito Janet, que acredito ser o mais aberto e respeitável dos psiquiatras. Ele está falando com Lucie, que tinha o hábito outrora em moda mas agora esquecido da escrita automática. Lucie responde a Janet por escrito sem sua consciência normal de si mesma.

Janet. Você me entende?
Lucie (escreve). Não.
J. Mas para responder você tem que me entender!
L. Oh, sim, é claro.
J. Então, o que você está fazendo?
L. Não sei.
J. É certo que alguém está me entendendo.
L. É.
J. Quem é essa pessoa?
L. Alguém junto de Lucie.
J. Aha! Outra pessoa. Você gostaria de dar um nome para ela?
L. Não.
J. Sim. Seria muito mais fácil assim.
L. Ora, bem. Já que você quer: Adrienne.
J. Então, Adrienne, você me entende?
L. Sim (Janet 1886, 581).

Se você acha que isso é o que as pessoas costumavam fazer nos velhos tempos cruéis, veja só o pobre Charles (ou Eric, ou Mark – um múltiplo), que foi apresentado como atração principal em uma página inteira da revista *Time* em 25 de outubro de 1982 (p. 70). Ele foi pego vagando sem rumo e foi colocado aos cuidados do Dr. Malcolm Graham de *Daytona Beach*, que, por sua vez, consultou o Dr. William Rothstein, um notável estudioso da personalidade múltipla no Hospital Universitário de Columbia, Carolina do Sul. Veja o que a revista diz ter acontecido:

Depois de ouvir uma fita com uma gravação feita em junho da personalidade Mark, Graham ficou convencido de que estava lidando com uma personalidade múltipla. Graham começou a consultar Rothstein, que recomendou hipnose. Sob o efeito de hipnose, Eric começou a chamar suas personalidades. A maioria delas foi expurgada, embora haja três ou quatro em tratamento, dizem os funcionários. Foi a personalidade real que assinou o formulário de consentimento que permitiu a Graham comentar o caso. (*The State*, Columbia, S.C., 4 de outubro de 1982, p 3A)

A hipnose obteve Charles, Eric, Mark e umas outras 24 personalidades. Quando leio sobre manipulações de caráter como essa feitas hoje, anseio em parte por Mollie Fancher, que exultava nas personalidades Sunbeam, Idol, Rosebud, Pearl e Ruby [Raio de sol, Ídolo, Botão de rosa, Pérola e Rubi]. Ela ficou de certa forma cindida depois de ser arrastada um quilômetro e meio por um bonde puxado a cavalo. Ela não era considerada como especialmente enfurecida, ou muito em necessidade de uma "cura". Era muito amada por seus amigos, que lhe fizeram um memorial em 1894 na forma de um livro intitulado *Mollie Fancher, The Brooklyn Enigma: An Authentic Statement of Facts in the Life of Mollie J. Fancher, The Psychological Marvel of the Nineteenth Century* [Mollie Francher, o Enigma do Brooklyn: uma Exposição Autêntica dos Fatos da Vida de Mollie J. Fancher, a Maravilha Psicológica do Século Dezenove] (Dailey 1894). A ideia de inventar pessoas tem se tornado, como eu disse, bem difundida. *The Making of the Modern Homosexual* [A feitura do Homossexual Moderno] (Plummer 1981) é um bom exemplo; "*Making*" [feitura] nesse titulo é próximo do meu "*making up*" [inventar]. Os colaboradores em sua maior parte aceitam que o homossexual e o heterossexual enquanto tipos de pessoas (como modos de ser uma pessoa, ou como condições de pessoalidade) só passaram a existir lá para o fim do século dezenove. Tem havido abundância de atividade sexual entre pessoas do mesmo sexo em todas as épocas, mas não, é o que se afirma, pessoas de mesmo sexo e pessoas de sexo diferente. Não quero entrar nas complexidades dessa ideia, mas vou citar uma passagem típica dessa antologia para mostrar o que se pretende: "Uma dificuldade para transcender o tema de inversão de gênero como a base da identidade homossexual especializada foi o desenvolvimento histórico um tanto tardio de concepções mais precisas de componentes da identidade sexual" (Marshall 1981, 150). E em uma nota de pé de página referente a essa passagem: "Não se sugere que esses componentes sejam entidades 'reais', que esperavam pela 'descoberta' científica. No entanto, uma vez que as distinções foram feitas, novas realidades efetivamente passaram a existir" (249, nota 6).

Observe como a linguagem aqui lembra minha citação de abertura: "não era uma doença... na natureza, esperando por... observação que [a] des-

cobrisse" *versus* "não ... entidades 'reais', que esperavam pela 'descoberta' científica". Além do mais, esse autor também sugere que "uma vez que as distinções foram feitas, novas realidades efetivamente passaram a existir".

Esse tema, a emergência do homossexual como tipo de pessoa, é frequentemente remontado a um artigo de Mary MacIntosh, *"The Homosexual Role"* [O Papel do Homossexual], que ela publicou em 1968 em *Social Problems* [Problemas Sociais] (MacIntosh 1968). Esse periódico era dedicado em grande parte à "teoria da rotulação", que afirma que a realidade social é condicionada, estabilizada ou mesmo criada pelos rótulos que damos às pessoas, ações e comunidades. Já em 1963, *"A Note on the Uses of Official Statistics"* [Um comentário sobre os Usos das Estatísticas Oficiais] no mesmo periódico antecipava minhas próprias inferências sobre contagem e tipos de pessoas (Kituse e Cewrel 1963). Mas há uma fonte mais em moda hoje da ideia de inventar pessoas, qual seja, Michel Foucault, a quem tanto Arnold Davidson quanto eu devemos muito. Uma citação de Foucault fornece a epígrafe – que segue outra de Nietzsche – para *The Making of the Modern Homosexual*; e embora seus autores citem umas 450 fontes, eles se referem mais a Foucault do que a qualquer outro. Já que vou estar tão envolvido com nomes, deixe-me dizer logo que, apesar de todo o seu famoso fascínio com o discurso, dar nome é apenas um elemento naquilo que Foucault chama de "a constituição dos sujeitos [*subjects*]" (no contexto, um jogo de palavras, mas em certo sentido a invenção do sujeito): "Devemos tentar descobrir como é que os sujeitos são gradualmente, progressivamente, realmente e materialmente constituídos através de uma multiplicidade de organismos, forças, energias, materiais, desejos, pensamentos e etc." (Foucault 1980, 97).

Para aqueles de nós influenciados por Foucault, a escolha de tópico e de ocasião pode ser tendenciosa. Meus exemplos encontram-se no século dezenove e são obcecados com desvio e controle. Assim, dentre as perguntas em uma agenda completa, devemos incluir estas duas: inventar pessoas está intimamente ligado a controlar? A própria invenção de pessoas é de origem recente? A resposta às duas questões poderia concebivelmente ser sim. Podemos estar observando uma linguagem médico-forense-política particular de controle individual e social. Da mesma forma, a franca proliferação de rótulos que começou no século dezenove pode ter engendrado muitos mais tipos de pessoas do que o mundo jamais conhecera antes.

Em parte para me distanciar por um instante de questões de repressão, e em parte por interesse intrínseco, gostaria de abstrair dos meus exemplos. Se houvesse alguma verdade nas descrições que eu e outros apresentamos, então inventar pessoas teria a ver com uma das grandes questões tradicionais da filosofia, qual seja, o debate entre nominalistas e realistas. John Boswell (1982-3) já

chamou a atenção para como isso se entrecruza com questões sobre a homossexualidade.

Um nominalista tradicional diz que as estrelas (ou as algas, ou a justiça) não têm nada em comum com outras de sua espécie a não ser o nome que demos a elas ("estrelas", "algas", "justiça"). O realista tradicional, em contraste, acha espantoso que o mundo possa tão gentilmente organizar a si mesmo segundo nossas categorias. Ele protesta que existem tipos definidos de objetos no mundo, pelo menos estrelas e algas, que penosamente viemos a reconhecer e classificar corretamente. O realista robusto não tem de argumentar com muita insistência que as pessoas também vêm classificadas. Algumas são atarracadas, outras esguias, algumas estão mortas, algumas vivas. Talvez seja um fato sobre os seres humanos que notamos quem é gordo e quem está morto, mas o fato em si de que alguns de nossos companheiros são gordos e outros estão mortos não tem nada a ver com nossos esquemas de classificação.

O realista prossegue: a consumpção era não apenas uma doença como também uma falha moral, causada por falhas de caráter. Esse é um importante fato social do século dezenove sobre a tuberculose. Descobrimos a seu devido tempo, entretanto, que essa doença é transmitida por bacilos que se dividem muito lentamente e que podemos matar. É um fato sobre nós que primeiro fomos moralistas e, mais tarde, fizemos essa descoberta, mas é um fato bruto sobre a tuberculose que ela é uma doença específica transmitida por micróbios. Ao nominalista resta admitir debilmente que muito embora um tipo particular de pessoa, o tísico, possa ter sido um artefato do século dezenove, a doença propriamente dita é uma entidade por seus próprios méritos, independentemente de como a classificamos.

Seria temerário ter uma opinião sobre uma das dicotomias humanas mais estáveis, macho e fêmea. Mas, muito aproximadamente, o realista robusto irá concordar que é possível que existam certos casos fisiológicos limítrofes antes chamados de "hermafroditas". A existência de fronteiras vagas é normal: a maioria de nós não é nem alta nem baixa, nem gorda nem magra. A fisiologia sexual é inusitadamente abrupta em suas divisões. O realista irá considerar a ocasional fascinação compulsiva com o travestismo, ou a aversão a hermafroditas, como a resistência humana (nominalista) às putativas aberrações da natureza (Greenblatt 1986). Da mesma forma, o realista irá afirmar que, muito embora nossas atitudes perante o gênero sejam quase que totalmente não objetivas e culturalmente estabelecidas, o gênero propriamente dito é uma distinção real.

Não sei se existiram nominalistas consumados, consistentes, de linha-dura, que tenham sustentado que cada classificação é de nossa própria lavra. Eu posso lembrar daquele grande nominalista britânico, Hobbes, fora de

contexto. Perto do início de seu *Elements of Philosophy* (II.4) [Elementos de Filosofia], ele disse, "Como pode alguém imaginar que os nomes das coisas foram impostos pela natureza delas?"

Seria possível igualmente apresentar Nelson Goodman como o herdeiro de Hobbes. Nominalistas que seguem a última moda poderiam recorrer a seu *Ways of Worldmaking* (1978) [Modos de Fazer Mundos], cujo próprio título é um encômio ao que ele chama de seu irrealismo, mas a linha dura foi traçada muito antes, em seu *Fact, Fiction, and Forecast* (1954) [Fato, Ficção e Previsão] – uma linha tão dura que poucos filósofos que escrevem a respeito do "novo enigma da indução" apresentado naquele livro parecem sequer ver (o que eu acho que é) o ponto. Goodman estava dizendo que a única razão para conceber a hipótese de que todas as esmeraldas são verdes [*green*] e não *grue* – usando nessa última hipótese uma palavra inventada que implica que as esmeraldas que forem no futuro examinadas pela primeira vez se revelarão *grue* e não verdes – é que a palavra "verde" está firmemente estabelecida. Ou seja, é uma palavra e uma classificação que temos usado. Onde o cético indutivo Hume admitia que existe uma real característica, o verdor, que concebemos por hábito, para Goodman há apenas nosso hábito de usar a palavra "verde". A antologia de artigos de Douglas Stalker (1994) sobre o enigma de Goodman confirma, acredito eu, que a maioria dos filósofos que escreve sobre esse tópico não o leva muito a sério. Eu levo: veja meu artigo nessa antologia (1994), e minha discussão de Kripke e Goodman (1993b). Seguindo-se Goodman, geralmente tem-se a impressão de que seu enigma surgiu depois que Hume havia sido posto de lado. Eu argumento que, em um certo sentido, a dificuldade é pré-humiana' (Hacking 1993c).

O nominalismo que é possível extrair de Hobbes, Goodman e seus vibrantes predecessores escolásticos, como Ockham e Duns Scotus, ainda empalidece frente a um tipo talvez inexistente de nominalista que pensa que (a) todas as categorias, classes e taxonomias são criadas e fixadas por seres humanos ao invés de serem encontradas na natureza, e que (b) as classificações podem crescer ou ser revistas, mas, que, uma vez instauradas, são basicamente fixas e não interagem com o que é classificado. Acredito que esse tipo de nominalismo estático está duplamente errado: acho que muitas categorias vêm da natureza, e não da mente humana, e acho que nossas categorias não são estáticas. Um tipo diferente de nominalismo – que eu chamo de nominalismo dinâmico – exerce atração sobre meu *self* realista, instigado por teorias sobre a feitura do homossexual e do heterossexual como tipos de pessoas ou por minhas observações sobre estatísticas oficiais. A alegação do nominalismo dinâmico não é que existia um tipo de pessoa que veio cada vez mais a ser reconhecido pelos burocratas ou pelos estudiosos da natureza humana, mas sim que um tipo

de pessoa passou a existir no mesmo instante em que o próprio tipo estava sendo inventado. Quer dizer, em alguns casos, nossas classificações e nossas classes conspiram para emergir de mãos dadas, uma incitando a outra.

Considere quatro categorias: cavalo, planeta, luva e personalidade múltipla. Seria grotesco sugerir que a única coisa que os cavalos têm em comum é que nós os chamamos de cavalos. Podemos traçar os limites de forma a admitir ou excluir os pôneis Shetland, mas as semelhanças e as diferenças são reais o suficiente. Os planetas servem como um dos exemplos dados por T. S. Kuhm de alteração conceitual (Kuhn 1961, 115). É possível provar que os céus pareceram diferentes depois que agrupamos a Terra com os outros planetas e excluímos a Lua e o Sol, mas tenho certeza de que pensadores argutos haviam descoberto uma diferença real. Sustento (a maior parte do tempo) que o nominalismo estrito é ininteligível para cavalos e planetas. Como poderiam cavalos e planetas ser tão obedientes a nossas mentes? As luvas são uma outra história: nós as fabricamos. Não sei o que veio primeiro, o pensamento ou as luvas, mas eles evoluíram juntos. Que o conceito "luva" se encaixe nas luvas tão bem não é uma surpresa; nos as fizemos assim. Minha alegação sobre inventar pessoas é que em alguns aspectos interessantes, as personalidades múltiplas (e muitas outras coisas) são mais como luvas do que como cavalos. A categoria e as pessoas inseridas nela emergiram juntas.

Como poderia um nominalismo dinâmico afetar o conceito da pessoa individual? Uma das respostas diz respeito à possibilidade. Quem somos não é apenas o que fizemos, fazemos e faremos, mas também o que poderíamos ter feito e podemos vir a fazer. Inventar pessoas altera o espaço de possibilidades para se ser uma pessoa. Mesmo os mortos são mais do que seus feitos, pois damos sentido a uma vida que acabou apenas dentro de sua esfera de possibilidades passadas. Mas nossas possibilidades, embora inexauríveis, são também limitadas. Se a tese nominalista sobre a sexualidade estiver correta, simplesmente não era possível ser um tipo de pessoa heterossexual antes do século dezenove, pois esse tipo de pessoa não estava lá para ser escolhido. O que poderia isso querer dizer? O que poderia querer dizer em geral que modos possíveis de ser uma pessoa podem de tempos em tempos passar a existir ou desaparecer? Dúvidas como essas nos forçam a sermos cautelosos a respeito da própria ideia de possibilidade.

Temos uma imagem ingênua das gradações da possibilidade. Algumas coisas, por exemplo, são fáceis de fazer, algumas difíceis, e algumas totalmente impossíveis. O que é impossível para uma pessoa é possível para outra. No limite, temos a asserção: "para os homens é impossível, mas não para Deus: porque para Deus, tudo é possível" (Marcos 10:27). (Cristo estivera dizendo que é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico

entrar no reino dos céus.) Gradações de possibilidade são gradações na habilidade de algum agente fazer ou realizar algo. Quanto maior a habilidade, maior a possibilidade, sendo que a onipotência torna tudo possível. Nesse ponto, os lógicos tropeçaram, preocupados com aquilo que outrora era chamado de "verdades eternas" e hoje é chamado de "necessidades lógicas". Mesmo Deus não pode fazer um quadrado de cinco lados, ou pelo menos é o que dizem os matemáticos, a não ser por alguns dissidentes ilustres como Descartes. Frequentemente essa limitação à onipotência é explicada linguisticamente, sendo dito que ela reflete nossa má vontade em chamar qualquer coisa de quadrado de cinco lados.

Há uma coisa mais interessante que Deus não pode fazer. Suponha que Arnold Davidson, em minha citação de abertura sobre perversão, esteja literalmente correto. Então não era possível a Deus fazer George Washington um pervertido. Deus poderia ter adiado o nascimento de Washington por mais de um século, mas teria ele então sido o mesmo homem? Deus poderia ter movido o discurso médico para uns 100 anos antes. Mas Deus não poderia simplesmente ter feito com que ele fosse um pervertido do modo como Ele poderia ter feito ele ter sardas ou ser capturado e enforcado por traição. Isso pode parecer ainda mais surpreendente, já que Washington era só oito anos mais velho que o Marques de Sade – e Krafft-Ebbing tinha sadomasoquismo entre as quatro principais categorias de perversão. Mas se segue da doutrina de Davidson que Sade não sofria da doença perversão, e nem mesmo da doença sadomasoquismo.

Estranhas afirmações como essas são mais triviais do que parecem; elas resultam de um contraste entre pessoas e coisas. A não ser quando interferimos, o que as coisas estão fazendo, e de fato o que os camelos estão fazendo, não depende de como os descrevemos. Mas algumas das coisas que nós mesmos fazemos estão intimamente ligadas a nossas descrições. Muitos filósofos seguem Elizabeth Anscombe e dizem que ações intencionais humanas devem ser "ações de acordo com uma descrição" (Anscombe 1957). Isso não é mero lingualismo, já que as descrições estão embutidas em nossas práticas e em nossas vidas. Mas, se uma descrição não está lá, então as ações intencionais de acordo com essa descrição também não podem estar lá: isso, aparentemente, é um fato da lógica.

Entrando em pormenores a respeito dessa diferenças entre pessoas e coisas: o que camelos, montanhas e micróbios estão fazendo não depende de nossas palavras. O que acontece com os bacilos da tuberculose depende de se os envenenamos ou não com vacina BCG, mas não depende do modo como os descrevemos. É claro que os envenenamos com uma determinada vacina em parte porque os descrevemos de certa maneira, mas é a vacina que mata, não

nossas palavras. A ação humana está mais intimamente relacionada com a descrição humana do que a ação bacteriana está. Há um século, eu teria dito que a consumpção é causada por ar ruim e mandado o paciente para os Alpes. Hoje, posso dizer que a tuberculose é causada por micróbios e prescrever uma série de injeções por dois anos. Mas o que está acontecendo com os micróbios e o paciente é totalmente independente de minha descrição correta ou incorreta, muito embora não seja independente da medicação receitada. As possibilidades dos micróbios são delimitadas pela natureza, não por palavras. O que é curioso a respeito da ação humana é que, de modo geral, o que estou deliberadamente fazendo depende das possibilidades de descrição. Repetindo, essa é uma inferência tautológica a partir do que é agora um lugar-comum para os filósofos, que todos os atos intencionais são atos de acordo com uma descrição. Daí que, se novos modos de descrição passam a existir, novas possibilidades de ação passam a existir em consequência.

Vamos agora acrescentar um exemplo a nosso repertório; que ele não tenha nada a ver com desvio, que seja rico em conotações de práticas humanas, e que ajude a fornecer o final de um espectro de inventar pessoas que seja o oposto da personalidade múltipla. Tirei esse exemplo de Jean-Paul Sartre, em parte pela bem merecida fama de sua descrição, em parte por sua excelência como descrição, em parte porque Sartre é nosso filósofo *premium* que escreve a respeito da escolha, e em parte porque relembrar Sartre irá relembrar um exemplo que me leva de volta a minha origem. Primeiro vamos ver o magnífico exemplo prosaico dado por Sartre. Muitos dentre nós poderiam ter escolhido ser um garçom ou garçonete e vários o foram por algum tempo. Poucas pessoas poderiam ter escolhido ser algo mais específico, um *garçon de café* parisiense, a respeito do qual Sartre escreve em sua discussão imortal da má-fé. "Seus movimentos são rápidos e ansiosos, um pouco precisos demais, um pouco rápidos demais. Ele se aproxima dos fregueses com um passo um pouco rápido demais. Ele se inclina para frente um pouco ávido demais, seus olhos expressam um interesse solícito demais pelo pedido do freguês" (Sartre 1956, 59). Psiquiatras e pessoas da área médica em geral tentam ser extremamente específicos em suas descrições, mas nenhuma descrição dos vários tipos clássicos de personalidade dividida é tão precisa (ou reconhecível) quanto essa. Imagine por um instante que estamos lendo não as palavras de um filósofo que escreve seus livros nos cafés, mas as de um médico que escreve em uma clínica. Terá o *garçon de café* a chance de escapar do tratamento ministrado por especialistas? Tinha Sartre conhecimento ou estava ele apenas antecipando quando concluiu esse parágrafo com as palavras: "São de fato tomadas muitas precauções para aprisionar um homem naquilo que ele é, como se vivêssemos permanentemente com medo de que ele possa escapar, que ele possa fugir e

subitamente se esquivar de sua condição". Isso é o que permanece do ensinamento de Sartre: possibilidade, projeto e prisão são farinha do mesmo saco.

O anti-herói de Sartre escolheu ser garçom. Evidentemente, essa não era uma escolha possível em outros lugares, em outras épocas. Existem pessoas servis na maioria das sociedades, e serviçais em muitas, mas um garçom é algo específico, e um *garçon de café* mais específico ainda. Sartre comenta que o garçom, quando finge brincar de ser marinheiro ou diplomata, está fazendo algo diferente do que faz, quando brinca de ser garçom para ser garçom. Acho que, na maioria dos lugares, Alberta, digamos (ou em um McDonald em qualquer lugar), um garçom brincando de ser *garçon de café* iria errar o alvo tão certamente quanto se estivesse brincando de ser diplomata enquanto alcançasse as batatas fritas. Como na maioria dos modos é possível ser uma pessoa, é possível ser um *garçon de café* apenas em uma determinada época, em um determinado lugar, em um determinado ambiente social. O servo feudal, colocando comida na mesa da sua senhora, não pode escolher ser um *garçon de café* da mesma forma como não pode escolher ser o senhor da mansão senhorial. Mas a impossibilidade é evidentemente de um tipo diferente.

Não é uma impossibilidade técnica. Os servos podem ter outrora sonhado com viagens à lua; certamente seus superiores letrados escreviam ou liam aventuras de viagens à lua. Mas viajar até a lua era impossível para eles, enquanto não é exatamente impossível para o jovem garçom de hoje. Um jovem garçom irá, em uns poucos anos, estar servindo filés em um satélite. Sartre teve muito trabalho para dizer que mesmo limitações técnicas não significam que você tem um numero menor de possibilidades. Para cada pessoa, em cada época, o mundo é uma plenitude de possibilidades. "Obviamente", escreve Sartre, "um contemporâneo de Duns Scotus ignora o uso do automóvel e do aeroplano... Para aquele que não tem qualquer relação de qualquer tipo com esses objetos e técnicas relacionadas a eles, existe uma espécie de nada absoluto, impensável e indecifrável. Um nada como esse não pode de forma alguma limitar o Para-si que está escolhendo a si mesmo; não pode ser apreendido como uma ausência, não importa como o consideremos" (Sartre 1956, 522). Passando para um exemplo diferente, ele continua, "O mundo feudal oferecia ao senhor feudal vassalo de Raimundo VI possibilidades infinitas de escolha; não temos mais escolhas do que isso".

"Um nada absoluto, impensável e indecifrável" é uma grande expressão. Era exatamente isso que ter uma personalidade múltipla, ou ser um *garçon de café*, era para o vassalo de Raimundo. Muitos de vocês não poderiam, de fato, nem ser garçom parisiense nem ter personalidade cindida, mas as duas coisas são alguma coisa pensável, decifrável. Seria possível Deus ter feito você ser uma coisa ou outra, ou ambas, deixando o resto do mundo mais ou menos

intacto. Isso significa, para mim, que os confins de seu espaço como indivíduo são essencialmente diferentes do que teriam sido, caso essas possibilidades não tivessem vindo a existir.

Assim, a ideia de inventar pessoas é enriquecida; ela se aplica não aos desafortunados eleitos, mas a todos nós. Não é apenas a invenção de pessoas de um tipo que não existia antes: não são apenas a pessoa dividida e o garçom inventado, mas cada um de nós é inventado. Somos não apenas o que somos como também o que poderíamos ter sido, e as possibilidades do que poderíamos ter sido são transformadas.

Daí que quem quer que pense sobre o indivíduo, a pessoa, deve também refletir sobre essa estranha ideia de inventar pessoas. As minhas narrativas contam uma história uniforme? Claramente não. A personalidade múltipla, a pessoa homossexual ou heterossexual e o garçom formam um espectro dentre muitos que podem colorir nossa percepção.

Suponha que há alguma verdade na teoria da rotulação do moderno homossexual. Não pode ser toda a verdade, e isso por várias razões, inclusive uma que é orientada para o futuro e outra que é orientada para o passado. O fato orientado para o futuro é que, depois da institucionalização da pessoa homossexual na lei e na moralidade oficial, as pessoas envolvidas passaram a ter uma vida própria, individualmente e coletivamente. Como o movimento *gay* provou abundantemente, essa vida não era um simples produto da rotulação.

O fato orientado para o passado é que a rotulação não ocorreu em um vácuo social, no qual quem se identificava como pessoa homossexual aceitava passivamente esse formato. Havia uma vida social complexa que apenas agora está se revelando nos anais da história social acadêmica. Está bastante claro que a vida interna de inúmeros clubes e associações interagia com a rotulação médico-forense-jornalística. O que quer que tenha sido o que os especialistas médico-forenses tentaram fazer com suas categorias, a pessoa homossexual ficou independente da rotulação.

O *garçon de café* está no extremo oposto. Existe obviamente uma história social dos garçons de Paris. Parte dela será tão anedótica quanto o fato de que os *croissants* tiveram sua origem nos cafés de Viena depois do término do cerco turco em 1683: os pãezinhos com forma de meia-lua eram uma chacota com o Islã. Outras partes dessa narrativa estarão estruturalmente ligadas a várias instituições francesas. Mas a classe de garçons é autônoma com relação a qualquer ato de rotular. No máximo, o nome *garçon de café* pode continuar a assegurar tanto a posição inferior do garçom quanto o fato de que ele é do sexo masculino. A descrição precisa feita por Sartre não se encaixa na *fille de salle*; esse é um papel diferente.

Não acredito que haja uma história geral a ser contada sobre inventar pessoas. Cada categoria tem sua própria história. Se quisermos apresentar uma estrutura parcial na qual descrever tais eventos, poderíamos pensar em dois vetores. Um é o vetor de rotulação a partir de cima, de uma comunidade de especialistas que criam uma "realidade" que algumas pessoas adotam para si. Diferente desse é o vetor do comportamento autônomo da pessoa que foi assim rotulada, que pressiona por baixo, criando uma realidade que cada especialista tem de encarar. O segundo vetor é desprezível para a pessoa cindida, mas poderoso para a pessoa homossexual. As pessoas que escrevem sobre a história da homossexualidade parecem discordar quanto à importância relativa dos dois vetores. Meu esquema no máximo ressalta sobre o quê é a disputa. Não dá respostas.

O esquema é também estreito demais. Comecei mencionando meus próprios estudos das estatísticas oficiais e afirmei que essas também, de um modo menos melodramático, contribuem para inventar pessoas. Há uma narrativa a ser contada aqui, mesmo sobre os garçons parisienses, que emergem nas estatísticas oficiais de Paris surpreendentemente tarde, em 1881. No entanto, vou concluir com mais um outro modo de inventar pessoas e atos humanos, um modo de notório interesse para a cultura existencialista de umas duas gerações atrás. Estou me referindo ao suicídio, a opção que Sartre sempre deixou em aberto para o Para-si. O suicídio soa como uma opção intemporal. Não é. De fato, poderia ser mais bem descrito como uma obsessão francesa.

Têm existido culturas, inclusive algumas na recente história européia, que não conheceram o suicídio. Diz-se que não havia suicidas em Veneza quando ela era a mais nobre cidade da Europa. Mas posso eu propor a sério que o suicídio é um conceito que foi inventado? Estranhamente, é isso exatamente o que é dito pelo profundamente influente Esquirol em seu artigo sobre suicídio para uma enciclopédia médica de 1823 (Esquirol 1823, 53, 213). Ele erroneamente afirma que a própria palavra foi inventada por seu predecessor, Sauvages. A verdade é a seguinte: o suicídio passou a ser propriedade da classe médica apenas no inicio do século dezenove, e foi uma luta e tanto (Hacking 1982b). Era admitido em geral que havia o suicídio nobre, o suicídio em nome da honra ou do estado, mas todo o resto tinha que ser encarado como parte da nova medicina da insanidade. Lá pela metade do século, seria argumentado que não existiam casos de suicídio que não fossem precedidos por sintomas de insanidade (Bourdin 1845, 19).

Essa literatura diz respeito a médicos e seus pacientes. Ela é um paralelo exato de uma narrativa sobre estatística. Foucault sugere que pensemos em termos de "dois pólos de desenvolvimento unidos por todo um agrupamento de relações intermediárias" (Foucault 1978, 139). Um dos pólos é centrado no

indivíduo como entidade que fala, trabalha e procria, que ele chama de "anatomopolítica do corpo humano". O segundo pólo, "centrado no corpo da espécie", serve de "base dos processos biológicos: propagação, nascimentos e mortalidade, o nível da saúde, expectativa de vida e longevidade". Ele chama essa polaridade de "biopolítica da população". O suicídio ilustra apropriadamente padrões de conexão entre os dois pólos. O pessoal da área médica faz observações sobre os corpos e o passado deles, que levou à autodestruição; os estatísticos contam e classificam os corpos. Cada fato sobre o suicídio torna-se fascinante. Os estatísticos preparam formulários a serem preenchidos pelos médicos e pela policia, registrando tudo, da hora da morte aos objetos encontrados nos bolsos do defunto. Os vários modos de se matar são incerimoniosamente caracterizados e se tornam símbolos do caráter nacional. Os franceses preferem monóxido de carbono e afogamento; os ingleses se enforcam ou atiram em si mesmos.

Lá pelo fim do século dezenove, havia tanta informação sobre os suicídios franceses que Durkheim pôde usar o suicídio para avaliar o grau de patologia social. Antes, um crescimento rápido da taxa de suicídios em todos os paises europeus causou grande ansiedade. Alguns autores sugeriram que o aumento pode ter sido em grande parte aparente, uma consequência da melhoria dos sistemas de notificação (Douglas 1967, cap. 3). Pensava-se que havia mais suicídios porque havia um maior empenho em notificá-los. Mas essa observação é involuntariamente ambígua: a notificação ocasionou mais suicídios. Não estou me referindo a uma epidemia de suicídio que se segue a um caso sensacional, como o de Heinrich von Kleist, que atirou na amante e depois em si mesmo às margens do Wannsee, em 1811 – um acontecimento noticiado vividamente em todas as capitais européias. Quero dizer, em vez disso, que os sistemas de notificação positivamente criaram todo um *éthos* do suicídio, incluindo a nota de suicídio, uma forma de arte que anteriormente era virtualmente desconhecida exceto no caso raro e nobre de suicídio por questões de estado. O suicídio obviamente chamou a atenção em todas as épocas e seduziu ensaístas distintos como Cícero e Hume. Mas o padrão caracteristicamente europeu e americano de suicídio é um artefato histórico. Até a desinvenção das pessoas tem sido inventada.

Naturalmente, meus tipos de invenção de pessoas estão longe de serem exaustivos. Os indivíduos servem de modelos e, às vezes por isso, criam novos papéis. Só precisamos pensar no estudo feito por James Clifford dois mais famosos anglo-poloneses, Joseph Conrad e Bronislaw Malinowski (Clifford 1986). A obra sobre Malinowski criou em grande parte o etnógrafo observador-participante relativizador de culturas, mesmo que o próprio Malinowski não se adequasse realmente a esse papel. Ele fez algo mais importante – ele

inventou um tipo de erudito. As empresas de publicidade contam com nossas suscetibilidades a modelos e estão empenhadas em tentar inventar pessoas. Mas aqui o nominalismo, mesmo o de tipo dinâmico, não é a chave. Frequentemente não temos um nome para o papel que um modelo nos seduz a adotar.

O nominalismo dinâmico continua sendo uma doutrina intrigante, afirmando que vários tipos de seres humanos e atos humanos passam a existir junto com nossa invenção dos modos de nomeá-los. É para mim a única espécie inteligível de nominalismo, a única que pode, pelo menos, dar uma indicação de uma explicação de como nomes comuns e as coisas nomeadas poderiam se encaixar tão bem. É de maior interesse humano do que as formas áridas e escolásticas de nominalismo, porque afirma que nossas esferas de possibilidades, e, portanto, nossos *selves*, são, até certo ponto, inventadas por nossos atos de nomear e por aquilo que eles acarretam. Mas não sejamos abertamente otimistas sobre o futuro do nominalismo dinâmico. Ele tem o mérito de contornar especulações abstratas e nos convidar a fazer filosofia séria, ou seja, dar uma olhada: examinar a origem complexa de nossas ideias de personalidade múltipla ou de suicídio. Ele está, poderíamos dizer, colocando um pouco de substância naquela figura encarquilhada, John Locke, que escreveu sobre a origem das ideias enquanto fazia introspecção sentado à sua escrivaninha. Mas exatamente porque o nominalismo dinâmico nos convida a examinar as complexidades da vida real, tem pouca chance de ser uma teoria filosófica geral. Embora possamos achar útil organizar as influências de acordo com os pólos de Foucault e meus vetores, tais metáforas não passam de meras sugestões do que se deve procurar a seguir. Não vejo razão para supor que jamais iremos contar duas histórias idênticas sobre dois casos diferentes de invenção de pessoas.

Capítulo 7
Autoaperfeiçoamento

Este texto foi escrito de um dia para o outro em Berkeley no verão de 1984, quando Alan Graubard, então editor de *University Publising*, contou-me que alguém os havia deixado na mão e tinham que preencher umas poucas páginas imediatamente. Em 1982, Herbert Dreyfus e Paul Rabinow criaram uma entrevista (no estilo parisiense) com Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics* [Sobre a Genealogia da Ética], que publicaram na segunda edição do livro deles sobre Foucault. Todas as referências a páginas aqui são a páginas de Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* [Michel Foucault: Além do Estruturalismo e da Hermenêutica], de Dreyfus e Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 2. ed., 1983).

Em uma entrevista estimulante, Michel Foucault descreveu alguns de seus trabalhos que estavam em andamento. Ele concordou com o título da entrevista, *On the Genealogy of Ethics*. De fato, muitas de suas novas ideias eram captadas por um sentido apenas ligeiramente incomum da palavra "ética". Talvez Foucault tivesse escrito o bastante sobre o que dizemos para os outros e fazemos com eles. Ele agora estava preocupado com o que dizemos para nós e fazemos conosco mesmos. Códigos morais oficiais, predominantes ou privados fariam parte dessa história, mas há

> um outro lado das prescrições morais, que, na maior parte do tempo não é destacado enquanto tal, mas que é, acredito, muito importante: o tipo de relação que você deveria ter com você mesmo, *rapport à soi*, que eu chamo de ética, e que determi-

> na como se espera que o indivíduo constitua a si mesmo como sujeito moral de sua própria ação (p. 237-238).

Enquanto nominalistas anteriores pensavam que o *self* inventava suas próprias categorias, Foucault não imaginava que existisse qualquer *self*, qualquer ego, qualquer eu, para fazer isso. Cada sujeito humano – você, eu – é um artefato. Por causa da aversão quase doutrinária de Foucault à maioria das formas de repressão, e sua chacoalhada radical das explicações padrão a elas, muitos leitores pensariam adicionalmente que ele acredita que o sujeito humano é criado por forças de repressão. Essa é uma perspectiva muito limitada. Em suas entrevistas, ele diz que "nós constituímos a nós mesmos como sujeitos que atuam sobre outrem" – como agentes, ou seja, não como vítimas.

Um dos domínios de sua planejada genealogia da ética era certamente o "poder" que nós exercemos. Outro era uma descrição de "nós mesmos em termos da verdade por meio da qual constituímos a nós mesmos como sujeitos do conhecimento". Novamente, somos *nós* que estamos fazendo, não sofrendo a ação como meramente exercida sobre nós. A estória do conhecimento/poder tem sido minuciosamente ilustrada nos livros de Foucault, mas essas são narrativas voltadas para fora – o que dizemos sobre os outros, dizemos aos outros, o que dissemos a nós mesmos por intermédio dos outros, fazemos aos outros, ou fizemos a nós mesmos. Elas deixam de fora o monólogo interno, o que digo a mim mesmo. Deixam de fora a autodisciplina, o que faço a mim mesmo. Então, omitem o coração permanente da subjetividade. Raramente é a força que nos mantém na linha; é a consciência. Não é tanto o conhecimento produzido nas ciências humanas que usamos como nosso guia na vida, mas o autoconhecimento. Dizer isso não é voltar à subjetividade. Não há nada de privado nesse uso de palavras e técnicas práticas adquiridas. A astúcia da consciência e do autoconhecimento é fazer com que se *sinta* isso como privado.

Há muito somos bombardeados com manuais de técnicas de autoaperfeiçoamento. Uma genealogia da ética seria um estudo do que realmente são essas técnicas e como as usamos em nós mesmos. No aspecto mais superficial, tal atividade seria radicalmente diferente do trabalho anterior de Foucault, pois não envolveria transformações abruptas. Ele achava que muitos tipos de conhecimento costumam sofrer descontinuidades acentuadas, assim como as formas de poder. Grande parte de seus primeiros escritos é sobre descontinuidades, que, para Foucault, geralmente coincidiram com a chegada de Descares e da economia burguesa ou da Revolução Francesa e Kant.

Mas códigos morais se alteram muito lentamente. Não é só que juramos sobre livros escritos há milênios, e frequentemente os aceitamos como autoridade máxima. Por "códigos" Foucault queria dizer instruções gerais bem específicas. Os Dez Mandamentos são um código modelo. São breves e fáceis de obedecer. Na América, hoje, alguma versão da maioria deles ainda é inculcada nas crianças, e as regras são respeitadas quase tanto quanto eram na época de Isaias, digamos. As injunções de Cristo são uma outra coisa. Viver de acordo com elas é aspirar à santidade. Não formam um código, mas descrevem um modo de nos aprimorarmos, de estabelecermos ideais impossíveis, ou criarmos culpa. Vale a pena lembrar que a maioria das técnicas do *self* – meditação, confissão, exercício, dieta, modelos a serem seguidos – é tão antiga quanto os códigos antigos, mas o modo como são empregadas pode diferir de geração a geração.

Foucault vinha escrevendo bastante sobre as práticas patrísticas dos primeiros cristãos, e sobre as dos gregos. Ele afirmava que os textos gregos clássicos se preocupavam principalmente com a saúde, e depois com a comida. Em um famoso banquete descrito por Platão – uma oportunidade para muita comida e bebida – a abstinência era louvada como a dieta mais saudável tanto em termos de comida quanto de sexo. Há um problema específico nesses textos que dizem respeito com meninos. Não era o caso de que os gregos, afirmava Foucault, fossem livres de preocupações no que se refere ao amor por meninos. Pelo contrário, que eles escrevessem tanto a esse respeito denuncia um mal-estar. A dificuldade era que se esperava que o menino fosse passivo, não sentisse prazer, e isso era inconsistente com o fato de que se esperava que o mesmo menino fosse crescer e se tornar um cidadão ativo. O sexo grego, de qualquer forma, relacionava-se com os prazeres ativos dos adultos, prazeres que presumivelmente interferiam com a saúde. A evolução cristã inicial, que frequentemente adaptou práticas e concepções pagãs, tornou o prazer passivo. Foucault tinha uma história complexa para contar aqui: de sonhos, retiros, confissões, penitências e disciplinas para controlar tanto a mente quanto suas canalizações físicas no corpo.

Foucault era talentoso em impor nova organização a material antigo. "Substância ética" foi o nome que ele deu para aquilo com que você francamente se preocupa, se você é um agente moral. É a parte de nós mesmos e de nosso comportamento que é relevante para o juízo ético. A definição disso pode diferir substancialmente. Para nós, disse Foucault, é uma questão de sentimentos. Para Kant, tratava-se de intenções. O exemplo dado pelo próprio Foucault na entrevista é o contraste entre um filósofo ateniense e Santo Agostinho. O ateniense apaixonado por um menino preocupa-se quanto a se deve ou não tocá-lo. Não tocar é valorizado; a ênfase está no ato que liga prazer e

desejo. Santo Agostinho, lembrando uma relação com um jovem amigo, quando tinha dezoito anos, está preocupado com a natureza do próprio desejo. "Então você pode ver que a substância ética mudou."

Um segundo elemento na ética é o "modo de sujeição": o que quer que você use para internalizar essas preocupações, e o que você considera como sendo a Verdade que é relevante a respeito delas – as Sagradas Escrituras, a voz de uma droga, a sanção da razão, convicção política, obsessão pessoal, qualquer coisa externa que tomamos por autoridade.

Um terceiro elemento da ética é como a fazemos funcionar. "O que devemos fazer, moderar nossos atos, ou decifrar o que somos, ou erradicar nossos desejos, ou usar nosso desejo sexual para conseguir certos objetivos como ter filhos e assim por diante?" Foucault chama isso de "ascetismo em um sentido muito amplo". Ele também o chama de "atividade autoformadora": "para ser fiel a sua esposa, você pode fazer diferentes coisas com o *self*" (p. 239). Isso é ascetismo, porque está eliminando alguns modos possíveis de ser ou de se comportar para servir a algum fim imediato. Por trás de tal fim, podemos apresentar para nós mesmos o quarto elemento da ética, uma teleologia, "o tipo de ser ao qual aspiramos quando nos comportamos de modo moral. Por exemplo, se nos tornaremos puros, ou imortais, ou livres, ou senhores de nós mesmos e assim por diante".

O que mais comumente chamamos de ética tem, em suas formas mais nobres, apresentado a tendência a tratar das questões: o que devemos fazer? O que tem valor? Foucault se encontrava no terrível aperto de ter de ser rico em valores e capaz na ação, ao mesmo tempo em que perguntava o que torna a questão ética possível. É comum que intelectuais, sejam eles auto-estilizados adeptos do pragmatismo, da teoria crítica, sejam social-democratas acadêmicos, atormentem Foucault a respeito desse suposto aperto, e imaginem discussões assim:

– E o que, então, devemos fazer?

– Bem, se você quer fazer alguma coisa, por que você não começa tentando tornar San Quentin menos pavorosa?

– Não, isso não responde à pergunta. Se você faz parte da tradição de desmascarar as origens dos códigos morais e de nossas práticas éticas, então em que pé você fica? Como é que você pode ter valores? Como pode ter bases para a ação, nem que seja para fazer parte de um grupo em prol da reforma prisional?"

Mesmo seus generosos entrevistadores, Dreyfus e Rabinow, têm a impressão de que Foucault "nos deve um critério para o que torna um tipo de perigo mais perigoso do que outro" (1983, 264).

Isso me lembra um pouco a anedota da morte de David Hume. Dizem que o populacho de Edimburgo congregou-se em torno de sua casa exigindo saber quando o ateu iria abjurar. Suspeito que não vai demorar muito para o clamor solene dos intelectuais preocupados com Foucault soar tão pitoresco quanto o uivar do populacho de Edimburgo. Essa expectativa não ajuda, no entanto, a remover a tensão atual. Para isso, poderia ser mais útil pensar em Kant do que em Hume.

Foucault era um kantiano notavelmente capaz. Raramente é lembrado que seu livro de maior tamanho e talvez o mais importante, *As Palavras e as Coisas*, surgiu de uma tentativa de escrever uma introdução para um livro que Foucault havia traduzido para o francês, a *Anthropologie* de Kant. Kant havia sido o primeiro a perguntar, como tema professoral, "Que é o Homem?" O livro de Foucault é uma pré-história dessa questão, e termina com uma previsão provavelmente errada de que a questão em sua forma atual irá em breve ser suprimida. Seu trabalho sobre a ética, tanto o realmente feito quanto o planejado, poderia também temporariamente usar uns óculos kantianos. Não sei que peso dar ao título da entrevista, *Genealogy of Ethics*. Há nuanças de *Para uma Genealogia da Moral* de Nietzsche, obviamente. Será que devemos levar o contraste entre moral e ética a sério? Nietzsche usou a palavra alemã *Moral*. O título de Kant usa a palavra *Sitte*, que traduzimos como "ética". O contraste de fato encaixa-se nos interesses de Foucault. Ele estava escrevendo sobre *Sitten*, não *Moral*. A palavra alemã *Sitte* refere-se a costumes e práticas, não exclusivamente morais. Eram eles precisamente que preocupavam Foucault.

Mas vamos seguir adiante. O que fez Kant? Uma das coisas foi fazer da ética algo totalmente novo. Na Grécia antiga, o tópico da ética havia sido a vida exemplar. Os valores estavam lá fora no mundo, e a vida exemplar podia ser percebida e, com diligência, vivida. Depois disso, depois da ética divina, depois da ética naturalizada humiana, e depois de muito mais coisas, Kant tornou a ética totalmente interna, o dever privado da razão. Nesse aspecto, Foucault explicitamente vira Kant de cabeça para baixo. "Não poderia a vida de todo mundo tornar-se uma obra de arte?" Isso não foi um apelo insosso ao esteticismo, mas uma sugestão para separarmos nossa ética, nossas vidas, de nossa ciência, nosso conhecimento. Hoje, a retórica da vida exemplar é quase sempre baseada em alguma alegação de se saber a verdade sobre o desejo, sobre as vitaminas, sobre a humanidade ou sobre a sociedade. Mas não existem verdades como essas a serem conhecidas.

Isso me leva para o lado kantiano da ética de Foucault. Dentre as novidades radicais de Kant, estava a noção de que nós *construímos* nossa postura ética. Kant disse que fazemos isso recorrendo à razão, mas a inovação não é a razão, mas a construção. Ele ensinou que a única maneira como a lei moral

pode ser moral é se a fizermos. O historicismo de Foucault combinado com essa noção de construir a moralidade afasta-nos da letra e da lei de Kant, mas curiosamente preserva o espírito de Kant. Kant baseou sua metafísica da ética na ideia de liberdade. Essa foi outra inovação radical: o que pelo diabo a ética e a liberdade têm a ver uma com a outra? Foucault sempre foi cético a respeito dos movimentos de liberação, fossem eles políticos ou sexuais, a não ser como meios, pois eles sempre assumiram um conhecimento de como a liberação iria criar o verdadeiro e objetivamente desejável estado natural das pessoas. Kant tornou a liberdade algo que está necessariamente fora da província do conhecimento. Apenas no inerentemente incognoscível poderia existir uma *Fundamentação para a Metafísica dos Costumes* kantiana. "Incognoscível" no caso é tomado de forma literal; ele diz respeito não apenas ao conhecimento dos físicos ou à gnose do eremita, ao misticismo do visionário ou ao barato de quem faz *jogging*. Significa que não há nada a ser dito sobre a liberdade, exceto que é dentro de seu espaço que construímos nossa ética e nossas vidas. Aqueles que criticam Foucault por não nos dar o pé em que ficamos poderiam começar sua crítica a partir de Kant.

Capítulo 8
Como, por que, quando e onde a linguagem passou a ser pública?

Este ensaio foi escrito para o primeiro ano da ambiciosa publicação trimestral *Common Knowledge*, fundada por Jeffrey Perl. O objetivo era reunir em uma mesma discussão muitos aspectos e estilos diferentes de escrita e pesquisa nas ciências humanas que haviam estado frequentemente em demasia. Devo muito a *Vico and Herder* de Isaiah Berlin. Gosto de pensar que nossa correspondência pode ter reacendido o fascínio de Berlin com Hamann, e contribuído para que ele desencavasse e publicasse seu antigo manuscrito, *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* [O mago do Norte: J. G. Hamann e as Origens do Irracionalismo Moderno] (1963).

Há algum tempo publiquei um pequeno livro de introdução à filosofia e à linguagem (Hacking 1975b). O livro passa lépido e fagueiro de um assunto a outro em três partes: um apogeu das ideias, um apogeu dos significados e um apogeu das frases. Para ter uma noção de como um filósofo analítico poderia ver as coisas, chame os três apogeus de Locke, Frege e Hoje. Há um hiato ululante aí. A brecha temporal é vergonhosa, considerando que a minha história foi contada tendo a tela arqueológica de Michel Foucault como pano de fundo, mas tudo bem. O que está faltando é uma referência qualquer à passagem da linguagem como algo privado para a linguagem como algo público. Essa transição não pode ser estruturada em termos de apogeus ou, no que diz respeito a isso, das *epistemes* de Foucault.

Que quero dizer com privado e público? Hobbes falava em nome de uma era de ideias quando escreveu que a linguagem é um discurso mental. No início de *Elements of Philosophy* [Elementos de Filosofia], que publicou em 1656, ele disse que a linguagem tem dois valores distintos. Em primeiro lugar, as palavras, por serem signos das ideias, servem de recurso mnemônico que nos ajudam a lembrar de pensamentos anteriores. Em segundo lugar, mas só em segundo, as palavras são maravilhosamente adequadas à comunicação, tal que elas me permitem transferir ideias da minha mente para a de vocês. A linguagem é essencialmente privada e apenas acidentalmente pública. Descartes e Hume, Locke e Leibniz, e mesmo Kant, tinham uma mente muito parecida.

Muito tempo depois de as ideias terem se rendido aos significados, alguns filósofos, como Bertrand Russell (1956, 195), também passaram a achar que os significados eram tão privados quanto as ideias hobbesianas. "Quando uma pessoa usa uma palavra, ela não quer dizer a mesma coisa que outra pessoa quer dizer quando usa a mesma palavra" (1956, 195). E no mundo de frases de nossos dias, muitos teóricos, especialmente os cientistas cognitivos, continuam nessa linha. Marvin Minsky (1987, 270) escreve (em itálico) que "*uma palavra só pode servir para indicar que alguma outra pessoa pode ter uma ideia valiosa – ou seja, alguma estrutura útil a ser construída dentro da mente*".

Hobbes, então, está vivo, mas, depois de sua época, surgiu uma concepção totalmente diferente de linguagem, como essencialmente pública. Os filósofos analíticos são, dentre nossos contemporâneos, as pessoas que menos provavelmente irão romper com os velhos hábitos. A maioria de suas discussões e problemas são recriações de modelos do Iluminismo. Essa foi uma das conclusões de meu livro de introdução: problemas estruturalmente idênticos são reescritos, com o passar de três séculos, nos sucessivos jargões de ideias, significados e frases. Em pelo menos um aspecto essa conclusão revela-se insuficiente. Mesmo as pessoas de inclinações analíticas agora acreditam, ou escrevem como se acreditassem, que a linguagem é essencialmente pública. Elas assumem que, com exceção dos códigos e de outros tipos secundários de se manter registros, uma linguagem estritamente privada é impossível. Isso não é bem descoberta deles: pensadores de outras tradições ficam atônitos com a noção de uma linguagem essencialmente privada. A despeito de Bertrand Russell e das ciências cognitivas, a linguagem passou a ser a pública. Como, por que, quando e onde isso aconteceu?

Uma resposta completa a essa pergunta do meu título seria uma análise prolixa de muitas épocas e lugares. Uma resposta curta, cujo mérito é a brevidade, resulta do acréscimo de um "quem?" à minha lista de indagações. Quem foi o primeiro inequívoco linguista de caráter público? J. G. Hartmann (1730-88). Aprendi isso lendo Isaiah Berlin. Como ele escreveu em uma carta datada de 14

de novembro de 1985, "Pobre Hamann – ele era realmente original – confuso, obscuro, absurdo, mas em primeira mão sacou alguma coisa; mas não acredito que alguém do mundo de língua inglesa, a não ser excêntricos caçadores de trufas como eu, vá jamais ler o que ele escreveu."

Wittgenstein não

O que há de errado com a resposta mais direta de que a linguagem passou a ser pública nos anos 1930, na medida em que a filosofia de Wittgenstein evoluía? É que o evento aconteceu muito antes. Os leitores de Wittgenstein na verdade, queriam um nome curto para um trecho longo de *Philosophical Investigations* [Investigações Filosóficas], e deram a ele o nome de argumento da linguagem privada (Wittgenstein 1953, seção 243-315). As passagens nas quais o argumento ou os argumentos são apresentados são originais e profundas. Mesmo assim, a concepção de linguagem como sendo essencialmente pública precede de muito esses pensamentos, e vai por caminhos bem diferentes.

Logo passarei para Hegel como linguista de caráter público de antanho, mas não precisamos ir além dos filósofos preferidos pela tradição analítica para mostrar que essa ideia precede nosso século. Dois dos três filósofos do século dezenove mais respeitados pelos filósofos analíticos eram linguistas de caráter público. Estou me referindo a C. S. Peirce e Gottlob Frege, em oposição a J. S. Mill (um linguista de caráter privado inveterado). Em um ensaio publicado em 1868, Peirce estarrecedoramente achou difícil responder à pergunta "O que distingue um homem de uma palavra?" Ele sustentou que "a palavra ou o signo que o homem usa é o próprio homem". O fato "de que cada pensamento é um signo externo prova que o homem é um signo externo. Ou seja, que o homem e o signo externo são idênticos... minha linguagem é o somatório de mim mesmo; pois o homem é o pensamento" (Peirce 1984, 240). É invulgarmente difícil entender-se Peirce, mas fosse o que fosse o que ele queria dizer, ele estava com a disposição de publicitar, tendo tornado a consciência, o *self*, a linguagem, a inferência e as palavras não apenas externas como também comunitárias. Poucas páginas antes, ele tinha insistido em COMUNIDADE, impressa em letras maiúsculas.

Frege era igualmente um linguista de caráter público. Sua teoria central sobre a linguagem consiste em sentido, referência e ideia associada. O terceiro item é mencionado por Frege deliberadamente para excluí-lo de sua teoria do significado. Para sustentar que a linguagem é essencialmente pública, você não

tem de negar que as palavras conjuram vários pensamentos em várias mentes. Você diz apenas, como Frege, que esses pensamentos são "ideias associadas", que não são o sentido do que é dito. Ideias associadas podem ser privadas, mas na teoria de Frege o sentido de uma palavra "não é uma parte ou um modo da mente individual". Frege achava isso óbvio inclusive por causa do fato de que a "humanidade tem um estoque em comum de pensamentos que é transmitido de geração em geração" (Frege 1952, 59).

Hegel

Frege e Peirce não inventaram a publicidade. Seria possível achar que Hegel a inventou, em 1807, talvez, com *The Phenomenology of Spirit* [Fenomenologia do Espírito]. Repetidamente ele dizia coisas como "Linguagem é autoconsciência existindo *para outrem*" (Hegel 1977, 395, 308). Ele falava de linguagem como uma "realidade externa que é existência imediatamente autoconsciente". Há problemas com Hegel. Ele foi meio reincidente, tendo mais tarde aparentemente esposado uma visão mais privada da linguagem. Por exemplo, em 1830, ele disse que a linguagem, em um de seus aspectos, "é um produto da inteligência para manifestar suas ideias em um meio externo" (Hegel 1971, 214). Essas não são palavras de um linguista de caráter público convicto. Mas será que essa data de 1807, que não é inteiramente arbitrária, faz sentido? É essa uma época razoável para se pensar na linguagem passando a ser a pública?

Sim. Não seria de se esperar uma mudança nas concepções de linguagem, considerando as muitas mudanças no posicionamento da Europa frente ao mundo e que inevitavelmente afetaram o modo como seus cidadãos pensavam a respeito da linguagem? Eles tiveram acesso a uma grande quantidade de novos textos em linguagens que antes não conheciam ou das quais se haviam esquecido: sânscrito, persa, celta, nórdico. Havia muitos povos iletrados recentemente encontrados na Polinésia, na região amazônica, na Austrália aborígene, no meio-oeste americano. As viagens e as conquistas deram à Europa textos antigos do subcontinente indiano e novas línguas do Pacífico Sul. É tentador imaginar que esses dois tipos de descobertas imperiais sugeriram diretamente a ideia de linguagem como algo público. Talvez o único item que não se pode arrancar à força de outro povo por barganha ou pela força é a linguagem. A linguagem não pode ser propriedade privada, ou seria possível tomá-la. Então, não é privada. Isso pareceria um trocadilho bem ruinzinho se não fosse o fato de que o individualismo burguês é (ou frequentemente se ar-

gumenta que é) uma mistura do *self*-como-dono-de-seus-pensamentos e do *self*-como-dono-de-seus-bens.

No entanto, essa ideia também não é suficiente. Sempre houve contato dos europeus com estrangeiros. A fundação de colônias foi uma atividade que existia muito antes da época de Hegel, e não só na dele. Os missionários jesuítas haviam aprendido as línguas algonquinas de Newfoundland até Manitoba, e suas aventuras eram avidamente seguidas na França, onde exemplos de atividades, línguas e até jogos "huronianos" eram discutidos. Leibniz era fascinado com a língua e a escrita chinesa. Novas descobertas linguísticas e encontros não bastam para pensamentos revolucionários sobre a linguagem. Afetaram Locke surpreendentemente pouco. Ele sabia das viagens tanto quanto todo o mundo, mas fez apenas observações pálidas sobre diferenças entre linguagens. É verdade que Hans Aarsleff, grande admirador de Locke, alega ver nele e nos seus sucessores franceses *idéologues* a fonte do "relativismo linguístico" (Aarsleff 1982, 22, 27, 30f, 181, 185f, 301, 306f, 345-7, 376). A despeito da profundidade de sua erudição, argumentei em outra parte que a interpretação de Aarsleff é torta (Hacking 1988a).

Se quisermos encontrar na filosofia do Iluminismo o início de uma visão da linguagem e de seu estudo que seja histórica, subordinada à cultura, um verdadeiro relativismo linguístico, para repetir a expressão de Aarsleff, então devemos nos voltar para Leibniz. Sua discussão mais extensa da linguagem está no Livro 3 de seu *Nouveaux Essais*, que é uma análise e um ataque a grande parte do *Essay* de Locke. Os *Novos Ensaios* não foram publicados até 1765, meio século depois de Leibniz tê-los terminado. Então, as pessoas que os leram eram de uma nova geração. Uma longa resenha foi publicada no *Göttingische Anzeigen* (10 de janeiro de 1765). Um dos primeiros defensores da publicidade da linguagem foi Herder, que estava na época em Riga. Hamann, no entanto, estava em Königsberg, e escreveu a Herder uma exposição detalhada mas nada entusiasmada do livro em 21 de janeiro (*Briefwechsel*; daqui por diante, B 2:296-303). Antes de pensarmos nesses dois indivíduos, no entanto, vamos examinar mais de perto o período de estudos da linguagem que vai até Hegel.

Há três relatos amplamente lidos sobre uma radical transição na concepção de linguagem por volta dessa época: de Michel Foucault, Noam Chomsky e Isaiah Berlin. Todos três atribuem algo, em graus diferentes, aos textos antigos que tinham entrado recentemente em circulação, e ao encontro com povos iletrados. Cada um imprimiu sua própria marca nos relatos da transição. Convidarei ainda um perito, Hans Aarsleff, para outra versão dos eventos. Nenhum desses quatro estava abordando minha questão – sobre quando a linguagem passou a ser pública. E no entanto, a linguagem ter passado a ser

pública pode ser o acontecimento central que liga as suas análises, sob outros aspectos, conflitantes.

Michel Foucault

Durante a era cartesiana ou "clássica", diz *As Palavras e as Coisas*, os estudiosos da linguagem estavam ocupados com a Gramática Geral. Palavras são signos de ideias. A Gramática Geral visava entender como os pensamentos podem ser representados por sequências articuladas de palavras. Linguagens reais eram estudadas, mas sem qualquer senso de suas particularidades. As perguntas feitas eram realmente gerais: como os signos funcionam? Isso é um paralelo exato do debate filosófico: como nossas ideias correspondem ao mundo? Lá pelo final do século dezoito, à medida que as investidas colonialistas forneciam textos antigos e novas linguagens, o estudo da gramática abstrata foi substituído pelo fascínio com as variedades de sintaxe dentro de famílias linguísticas. As linguagens passaram a ser entidades históricas, adequadas à investigação empírica. É famosa a afirmação de Foucault de que a emergência da vida, da labuta e da linguagem como objetos de estudo fazia parte de uma larga transformação de representação para história.

A explanação de *está*, em suas características mais amplas, correta, pelo menos para o caso da gramática – embora no capítulo 9 eu observe que, em muitos detalhes, não está muito certa. A dele não é uma versão inusitada, já que é um paralelo da história oficial da emergência da filologia na Alemanha. O seminário filológico em Göttingen foi fundado em 1761. Quando a Prússia restabeleceu a si mesma em 1819, depois de humilhante derrota, Alexander von Humboldt recriou o sistema educacional com a filologia em seu cerne. Seu irmão, Wilhelm, representou um papel notável em trazer para casa, do Pacífico Sul, novas linguagens a serem estudadas e novos pensamentos sobre como fazê-lo. A filologia passou a ser o principal tema acadêmico na Alemanha. Nietzsche pode ser seu professor mais lembrado, mas a lição de Foucault é sobre Franz Bopp.

A primeira publicação importante de Bopp foi em 1816. A Gramática Geral estava morta e a filologia havia tomado seu lugar, mas Bopp não nos ajuda muito com relação à linguagem pública e à privada. Ele não tinha muito a dizer sobre significado, já que escrevia sobre a sintaxe e o desenvolvimento histórico da forma verbal nas gramáticas comparadas do sânscrito, persa, grego, latim, lituânio, antigo eslavo eclesiástico, gótico e alemão (enumero a partir

de um de seus títulos). Ele também escreveu sobre aspectos do malaio e do polinésio. As preocupações primariamente sintáticas de Bopp são perfeitamente consistentes com uma visão privada do significado. Então, nada disso explica por que a linguagem passou a ser pública, o que nunca foi, obviamente, a intenção de Foucault. Ele visava apenas estabelecer o ponto no qual certos tipos de conhecimento passaram a ser históricos. Ele se decidiu por Cuvier, paleontólogo, Ricardo, economista, e Bopp, filólogo. Bopp era vinte anos mais jovem do que os outros dois, e quero começar a história filológica de Foucault muito antes de Bopp.

Noam Chomsky

Cartesian Linguistics [Linguística Cartesiana] é a exposição brilhante e breve de Chomsky de seus antepassados racionalistas. Ele a publicou pouco depois de ter estabelecido decisivamente a gramática transformacional como a onda do futuro. Ele estava, insinuou, devolvendo à proeminência a atitude para com o conhecimento que está por trás de projetos de Gramática Geral. Um único texto serve de ponto focal tanto para Chomsky quanto para Foucault, qual seja, *Grammaire Générale et Raisnonnée*, de Port Royal, de 1660. Onde Foucault havia visto uma teoria sobre como representar a realidade contínua em palavras separadas, Chomsky encontrou atenção sistemática ao aspecto criativo do uso da linguagem – nossa habilidade de dizer um número interminável de coisas. A transição da boa, Gramática Geral, para a má, filologia descritiva, não era exatamente o propósito principal do livro, mas Chomsky achou que era importante dizer que *Linguistic Diversity* [Diversidade Linguística] de Humboldt foi a última obra na grande tradição da linguística cartesiana. O estudo feito por Humboldt das línguas polinésias, combinado com muitas reflexões teóricas, publicado postumamente em 1836, estava totalmente ciente do "aspecto criativo" tão enfatizado por Chomsky: a ideia de que a linguagem deve "fazer uso infinito de meios finitos" (Humboldt 1988, 91). Também teve atrativos para um inatista: "a linguagem não poderia ser inventada nem se poderia topar com ela se seu arquétipo já não estivesse presente na alma humana".

Chomsky observa que Bloomfield (1933, 18), o vilão do ensaio de Chomsky, "se refere ao tratado de Humboldt 'como o primeiro grande livro de linguística geral'". "Considerado contra o pano de fundo que estamos examinando aqui", continua Chomsky (1966, 86, n 36), "ele parece marcar a parte final da linguística cartesiana e não o início de uma nova era no pensamento

linguístico". Pode parecer um ponto de minúcia discutir se um livro publicado postumamente foi a última obra do velho regime ou a primeira do novo. O próprio Chomsky sabia muito bem que Humboldt sustentava que as línguas históricas servem para definir um povo, uma visão do mundo, e servem para constituir um indivíduo dentro de uma comunidade. Nesse aspecto, admitiu Chomsky, Humboldt "diverge radicalmente da estrutura da linguística cartesiana" (Chomsky 1966, 21).

Na versão de Chomsky, Humboldt preservou velhas verdades, mas promulgou novos erros. Na versão de Bloomfield, Humboldt apresentou uma nova visão ao mesmo tempo em que se mantinha fiel aos velhos erros. Humbold impressiona o leitor menos dogmático ao enfatizar que a dualidade na linguagem surge em parte da própria natureza dos seres humanos (Chomsky), mas também é formada como parte da individualidade histórica da uma comunidade ou de uma nação. Humboldt pode servir muito bem para representar a frente de batalha entre a ciência cognitiva e a antropologia cultural nos nossos dias.

As ideias de Bopp alcançaram a maturidade exatamente quando o trabalho de toda uma vida de Humboldt chegou ao fim. A *Fenomenologia* de Hegel nos lembra que a ideia de linguagem como sendo algo público tinha estado circulando há algum tempo, e, portanto, deve preceder qualquer alegação que possa ser feita a favor de Bopp ou Humboldt. De fato, se Humboldt fosse entendido como apenas um inatista e o último praticante da Gramática Geral, a expectativa seria de encaixá-lo entre os linguistas de caráter privado. Hans Aarsleff faz exatamente isso. Ele argumenta que a filosofia de Humboldt é em parte impelida pela "radical impossibilidade de que outros possam ter acesso direto ao que acontece em nossas mentes... envolve o que há muito fora reconhecido como a privacidade da linguagem" (Aarsleff 1988, xxii). Essas não são as minhas percepções. Humboldt deve ser entendido como fazendo parte de uma linhagem diferente, na sequência do trio favorito de Isaiah Berlin, Hamann, Herder e Humboldt. Se voltarmos a Hamann, chegamos a uma concepção muito pública de linguagem – dentro da qual, ouso dizer, as transformações subsequentes no estudo da linguagem acontecem.

Isaiah Berlin

A filologia é uma das correntes do romantismo germânico ao qual uma imensa literatura foi dedicada. É a mesma literatura que Foucault pomposa-

mente ignorou nos direcionando para o empoeirado Bopp. Optei por mencionar apenas uma versão elegante e bem afetiva de um relato mais clássico. Isaiah Berlin admirava muito Herder, que ensinava que não pode haver pensamento sem linguagem, que uma linguagem caracteriza uma cultura, e que a linguagem é o meio no qual um ser humano se torna uma pessoa. Berlin distingue três doutrinas características do pensamento de Herder. *Pluralismo*, como Berlin o chama, é "a crença não apenas na multiplicidade, como também na incomensurabilidade dos valores das diferentes culturas e sociedades" (Berlin 1977, 153). *Populismo*, tem relação com a necessidade de fazer parte de um grupo ou cultura para ser uma pessoa individual. *Expressionismo*, a doutrina holística de que a atividade humana expressa a totalidade da personalidade do indivíduo ou do grupo, e é inteligível no mesmo grau em que o faz.

Guiando todas as três, está o modo como, de acordo com Herder, uma linguagem define ou mesmo constitui uma cultura, e, desse modo, seu povo. Mencionei a viagem para o passado e para climas diferentes como trazendo uma nova consciência das linguagens enquanto repositórios de um grupo ou civilização. Não devemos nos esquecer do inverso, que, naquela época, seguindo a liderança de Leibniz, pensadores alemães estavam tentando forjar sua própria identidade criando e escrevendo em sua própria língua. Esse foi um ato político. O rei de Herder, Frederico o Grande, só lia em francês e falava alemão "como um cocheiro". A Academia em Berlim estava lotada de franceses brilhantes (Maupertuis era seu presidente), franceses promissores, e simplesmente franceses – e era esperado até dos chefes dos coletores de impostos de Frederico (os chefes de Hamann) que escrevessem memorandos em francês. O desprezo de Frederico pela religião era o mesmo dos *philosophes*. Suas preferências sexuais "francesas" eram mexericos verídicos. A nova ideia de que a linguagem define a cultura fazia parte de uma tentativa de definir a cultura alemã, algo antifrederíquico, não-francês, tanto nos costumes quanto na fala.

Vamos chamar essa família de ideias – o trio pluralismo, populismo e expressionismo de Berlin, mais a ênfase na linguagem de um povo como definindo esse povo enquanto entidade política – de "conceito [da linguagem] em termos de cultura". Em formas ligeiramente diferentes, é característica do romantismo, e, notoriamente, pode ser explorada pelos racistas que creem em uma raça superior. Muitos concordam que Herder foi um dos primeiros expoentes de um generoso conceito [da linguagem] em termos de cultura. Berlin tem uma afeição que não encontra tanto eco pelo amigo de Herder, Hamann, o mais velho, por uma diferença de quatorze anos:

> Herder havia derivado de Hamann sua noção de que as palavras e as ideias são uma mesma coisa. Os homens não pensam, por assim dizer, em pensamentos e ideias e depois procuram pelas palavras com as quais podem "vesti-los", do modo como procuramos por uma luva que caiba em uma mão totalmente formada. Hamann ensinava que pensar era usar símbolos, e que negar isso era não tanto falso quanto ininteligível (Berlin 1977, 165f.).

Estamos à beira do caráter essencialmente público da linguagem quando acrescentamos a insistência de Hamann em que os símbolos fazem parte de uma linguagem histórica e pública. Por um lado, a linguagem caracteriza uma cultura e ajuda a definir um povo como uma coletividade: o conceito [de linguagem] em termos de cultura. Por outro lado, todos os pensamentos se dão em símbolos localizados dentro de uma cultura, então não existe qualquer "objeto privado" autônomo para as palavras denotarem.

Hans Aarsleff

As coisas nunca são tão simples. Hans Aarsleff tem sido um oponente barulhento da versão que Berlin dá dos acontecimentos. (Veja Aarsleff 1981 e a réplica de um Berlin atônito 1981). Ele corretamente insiste que os escritores alemães preferidos por Berlin aprenderam muito com os escritores franceses. Mas ele vai mais longe. Ele nos dá a impressão de que, à parte os descaminhos, os escritores alemães não tinham originalidade. Há uma certa malícia nisso. O próprio Aarsleff parece ser um linguista de caráter privado. Portanto, ele não quer admitir os conceitos que gente como Herder introduziu.

Da mesma forma como um dos heróis mais obscuros de Berlin é Hamann, Condillac (1715-80) o é de Aarsleff. O filosofo francês serve direitinho para esclarecer uma diferença entre linguagem pública e privada. Aarsleff acha que é possível encontrar em Condillac, por exemplo, os pensamentos radicais supostamente inventados pelos alemães. Isso porque Aarsleff não quer admitir a existência dos pensamentos realmente radicais. Condillac era um *idéologue*, um lockiano, e um linguista de caráter privado, se é que já existiu algum. Temos ideias. As palavras denotam ideias, que são objetos privados. Ele realmente chegou a dizer que "parece que toda língua expressa o caráter do povo que a fala" (Condillac 1971, 285). Não é esse o conceito [da linguagem] em termos de cultura de Herder? Não. Condillac estava notando um mero fato empírico, do mesmo nível que a influência do clima e da prosperidade sobre um povo. Nunca ocorreu a ele que uma língua e um povo são mutuamente constitutivos.

Condillac concordava com o antigo truísmo de que nenhuma das características típicas da vida mental dos seres humanos é possível sem uma linguagem. Precisamos da linguagem para aguçar e classificar ideias, e para torná-las definidas e distintas. Os linguistas de caráter privado de hoje, os cientistas cognitivos, concordariam. A palavra é o signo da ideia. Um objeto privado, uma ideia, poderia não ter sido formado, se os seres humanos não tivessem o poder da fala, mas é privado assim mesmo. As palavras denotam ideias, seus referentes privados. Condillac não imaginou a lição que (de acordo com Berlin) Herder aprendeu com Hamann, qual seja, que as palavras e a ideias são uma mesma coisa.

Tendo separado Herder do linguista de caráter privado, Condillac, será que podemos dizer que Herder inaugurou a publicidade da linguagem? Ele é geralmente considerado um dos progenitores da grande tradição filológica alemã. Não pode ele ter também afrouxado as amarras da ideia-ologia lockiana e de suas referências privadas das palavras? Sim, mas ele não foi o primeiro, nem fez isso totalmente. Aarsleff (citando em parte de outro estudioso) fala do "princípio de Herder de que cada ser humano, no 'verdadeiro sentido metafísico', fala sua própria língua" (Aarsleff 1982, 344). Herder pode não ter aprendido tanto assim com Hamann quanto Berlin gostaria. Hamann tinha escrúpulos exatamente quanto a esse ponto. As críticas violentas que publicou contra o famoso premiado ensaio de Herder sobre as origens da linguagem podem certamente ser lidas como preocupações com, entre outras coisas, a publicidade. Hamann, de qualquer forma, tinha certeza de que no verdadeiro sentido metafísico nenhuma pessoa fala sua própria língua.

Modelos

Por volta de 1800, acrescente ou subtraia alguns anos, algo de fundamental aconteceu com o modo como pensamos a respeito da linguagem. Chomsky acha que foi uma coisa ruim. Berlin acha que foi uma coisa boa. Foucault achava que foi uma coisa notável. Aarsleff, o profissional, acha que não aconteceu. A história do pensamento sobre a linguagem entusiasmava Berlin, Chomsky e Foucault, mas era algo incidental com relação a seus temas mais grandiosos e a seus projetos mais importantes. Todos os três são veementes quanto a uma grande transição, mas discordam totalmente quanto a sua natureza. Pior ainda, quando convocamos um especialista, ele polemicamente nega que tenha havido qualquer mudança significativa. O que está acontecendo?

Aarsleff está em parte defendendo seu território contra as incursões de amadores como Chomsky e Berlin. O título de seu ataque de 1970, *The History of Linguistics and Professor Chomsky* [A história da Linguística e o Professor Chomsky], não desmente o tom do texto (Aarsleff 1982). Chomsky, somos de fato informados, cometeu um grande erro. Não existe uma coisa chamada linguística cartesiana: há apenas uma grande tradição lockiana adotada na França. E muito mais tarde Aarsleff (1981) atacou furiosamente Berlin por ele não ter entendido que os alemães haviam apenas macaqueado os franceses. As réplicas violentas de Aarsleff o ligam a dois dos nossos autores. Quanto a outros emparelhamentos, acredito que Chomsky e Foucault nunca discutiram suas opiniões contrárias sobre a linguagem, mas houve uma notável confrontação entre os dois. O tópico não foi a linguagem, mas a justiça e a natureza humana. Cada um interpretou de modo exagerado seu próprio papel – Foucault, o de pós-maoísta maníaco, Chomsky, o de irado republicano racionalista; Chomsky como *philosophe*, Foucault como terrorista (Chomsky e Foucault 1974). Embora o debate nada tivesse a ver com algo tão recôndito quanto a história do estudo da linguagem, ele revela a política que subscreve as análises da linguagem feitas por nossos autores. Pois não estamos falando aqui apenas sobre a linguagem, mas sobre a alta política, sobre a pessoa e o estado, sobre direitos individuais, sobre o *self*, e muito mais.

O papel de Chomsky como porta-voz do racionalismo igualitário é conhecido bem demais para precisar ser elaborado aqui. O aspecto criativo do uso da linguagem, juntamente com os poderes inatos da mente humana, específicos da espécie, tem, para ele, uma profunda importância política. Pensar que algo tão constitutivo da humanidade quanto a linguagem está meramente embutido nas culturas é encorajar o iliberalismo e talvez abrir as portas ao despotismo. Como Foucault, na época do *Les Mots et les Choses* e de seu debate posterior com Chomsky, havia perdido totalmente a esperança no liberalismo, apenas ele, dentre nossos quatro autores, é indiferente às conotações das teorias da linguagem para os valores liberais.

Aarsleff e Berlin, ambos *émigrés*, veem profundas conexões entre as teorias e os valores. Cada um, em sua visão da linguagem, está, como Chomsky, expressando seu profundo liberalismo. Para o especialista dinamarquês de nascimento, as virtudes são aquelas da tolerância inglesa, e Locke é "a referência". Para o judeu alemão assimilado, as virtudes são aquelas da reforma durante os primeiros tempos da cultura liberal alemã. A idade de ouro da Alemanha, há muito desaparecida, foi exatamente o período quando Hamann, Herder e Humboldt puderam florescer. O Herder de Berlin é o homem que "protesta, não sem uma certa satisfação maliciosa (como também Hamann, com satisfação igualmente irônica), que o grande liberal Kant em sua *Anthropologie* enfa-

tiza demais a raça e a cor" (Berlin 1977, 163). Não é literalmente correto dizer que também Hamann estava tecendo comentários sobre a *Anthropologie* – ela foi publicada um pouco depois da morte de Hamann – mas o que Berlin queria dizer está correto. Mais especificamente, Berlin leu os comentários de Herder sobre os judeus de um modo otimista (p. 159f), e nunca abandonou sua confiança no bom senso de Herder até o fim de sua vida (cf. Berlin 1991). Cantando as loas de Herder, Berlin está honrando um conjunto maior de valores. Aarsleff, encontrando em Locke a fonte da sabedoria lingüística, sabe que Locke ajudou a construir a base legal dentro da qual a tolerância pode prosperar, comparada com a qual a nostalgia de Berlin por Herder parece sentimentalismo fútil. Então, o curioso tema por trás dessas diversas histórias é menos a linguagem do que uma celebração do liberalismo, percebido a partir de diferentes paragens. Cada um de nossos protagonistas, menos Foucault, que não era um liberal, insinua que "Sou mais liberal do que você, e meus camaradinhas são mais liberais do que os seus".

Hamann

Uma exposição típica do estudo da linguagem fala que a atitude romântica começou com um quase invisível Hamann influenciando profundamente o altamente visível Herder. Essa atitude foi, por sua vez, posta em forma institucional por meio da obra dos Humboldts. Aarsleff corretamente insistiu que essa versão da história é claramente empobrecida, no mínimo por causa da quantidade imensa de coisas que tanto Herder quanto Humboldt pegaram de seus predecessores e contemporâneos franceses. Hamann não é uma figura muito promissora para aqueles de nós que preferimos afirmações inequívocas a visões, nuvens de erudição e aforismos inopinados. Se você for conquistado pela prosa mais exuberante dele, a sua própria acaba tingida por ela. No entanto, ele tinha muitas das predileções do racionalista que prefere elegância de estilo e clareza de exposição. Depois de ter lido a primeira *Critique* de Kant, ele escreveu a Herder: "Continuo preferindo Hume" (B, 6:187). Ele traduziu os *Dialogues Concerning Natural Religion* [Diálogos sobre a Religião Natural] de Hume. Seu grande admirador, Søren Kierkegaard, atenuou o número de palavras que temos preservadas de Hamann, mas o espírito dessa anotação em um de seus diários está corretíssimo: "Da mesma forma que Sócrates não deixou livros, Hamann deixou apenas o que o furor do período moderno por textos tor-

nou relativamente necessário, e ademais só peças ocasionais" (Kierkegaard 1989, 435).

O único exame sistemático da obra de Hamann, feito por uma mente de primeira classe, foi escrito por Hegel em 1828 (Hegel 1956). Ele acompanhou a publicação naquela década das obras de Hamann, muitas das quais não haviam sido impressas antes. Às luzes de Hegel, Hamann era cerrado demais, obscuro demais, apesar dos *flashes* de brilhantismo. Pode-se também notar que Hegel se sentia um tanto ameaçado pelas palavras de Hamann. Aqueles que sentiram menos medo têm sido, às suas próprias maneiras, mais receptivos: não apenas Berlin, como também Kierkegaard ou Gershom Scholem, recomendando Hamann e sua tradição a Walter Benjamim (Benjamin 1966, 2, 526).

Hamann era um cristão renascido cujas práticas fazem pouco sentido em nossa época, que é tão simplista com relação à religião. Eis um jovem que – depois de uma vida modesta em Londres, para onde ele havia sido mandado por seu provável futuro sogro, um poderoso comerciante báltico, em uma missão comercial confidencial, e onde havia se envolvido com uma alaudista, sendo traído, sobrevivendo a um colapso estudando a Bíblia, e vivenciando uma conversão profunda a um luteranismo pessoal e fundamentalista – tomou a decisão de escrever à sua noiva e ao pai dela tudo o que lhe havia acontecido em detalhes bem vívidos: fim do noivado. Chocado com seu estado emocional e religioso e sua indiferença para com os valores da análise racional, seu melhor amigo, Berens (irmão de sua ex-noiva), combinou com Kant tentar fazer com que ele voltasse aos princípios sólidos. O resultado foi um fim de semana desastroso à *trois* que deixou Hamman indiferente. Ele esteve envolvido com Deus por toda a sua vida. Mas ocasionalmente ele negava a imortalidade da alma. Ele viveu em harmonia doméstica com sua companheira com quem se recusou a casar e que lhe deu quatro filhos. Sempre um luterano, passou seus dois últimos anos na companhia intelectual de católicos, e foi enterrado no cemitério romano de Münster. Ele era muito franco a respeito de sexo físico, que ele identificava com a união mística. Muito mais franco por escrito do que seus pares, mesmo assim não conquistou admiradores entre a maioria dos revolucionários sexuais dos tempos recentes, mas sim o desprezo de muitas feministas. É fácil fazer uma leitura dele como sendo mais antissemita do que a maioria de seus contemporâneos: ou seja, profundamente absorto na história hebraica como revelada na Bíblia, conhecedor da literatura cabalista e talmúdica, mas com desprezo pela maioria dos judeus europeus de sua própria época.

Kant

O que podemos aprender com Hamann, o autoproclamado "Mago do Norte", sobre concepções de linguagem? É proveitoso começar opondo Hamann a Kant. Os dois formam um contraste paradoxal entre público e privado. Kant era uma personalidade muito pública, mas fundamentou sua filosofia na privacidade. Hamann era uma pessoa muito reservada cuja visão de mundo era baseada na comunidade. Kant era seis anos mais velho e sobreviveu a Hamann por quinze anos. Conheciam-se bem, embora próximo do fim Kant tenha se distanciado. Hamann editou um bom número dos textos ocasionais de Kant e leu a primeira *Critique* ainda nas provas, provavelmente antes do próprio Kant. Seu ensaio curto sobre o grande livro foi mordaz, mas Hamann continuou a ter muito respeito e afeição por Kant, a quem por muito tempo chamou de "Hume prussiano". "Minha pobre cabeça é uma panela quebrada comparada com a de Kant – cerâmica em contraste com ferro" (B, 5:108). Ninguém vai discordar.

Kant era Iluminismo, Hamann seu oposto, mas não é a etiqueta que conta. Por mais que tentemos pensar em Kant como seco, enrugado, obsessivo, ele era verdadeiramente um homem público. Ele atraía grandes platéias e, na *Anthropoligie* e, em outros textos, escreveu meticulosamente sobre como organizar os melhores jantares, onde todas as notícias do mundo seriam comentadas antes de passarem para os estágios posteriores da frivolidade. Mas a filosofia de Kant é baseada na privacidade, quase tanto quanto as de Descartes, Locke ou Leibniz. Uma pessoa é um ego com uma sequência vibrante de impressões sensoriais e pensamentos. Daí vem o desafio de descobrir uma base para a objetividade. Por toda a obra final de Kant, encontramos a mesma solução para as ciências naturais e morais: o juízo que a pessoa faz deve ser o juízo que todo o homem racional faz quando colocado nas mesmas circunstâncias. Em nosso conhecimento do mundo, conseguimos ter objetividade por causa de certas precondições para a experiência no espaço, no tempo, e causalidade, substância e coisas assim; no reino moral, alcançamos objetividade querendo (como agentes privados numênicos) querer apenas o que desejaríamos que qualquer outro ser semelhante quisesse. A voz da razão é a voz da padronização e das normas públicas. Essas são requeridas por um *self* cuja essência é privada, uma essência cuja objetividade é assegurada apenas pela "unidade transcendental da apercepção", de acordo com a qual cada pensamento é acompanhado pelo pensamento "eu penso isso".

As tentativas de Kant de resolver o problema da objetividade pública deram a ele uma metafísica, uma epistemologia, uma ética e uma teoria do estado. Hamann não tinha os mesmos problemas de Kant. Ele achava que essa coisa de pessoa não existe, a não ser o que é constituído em um ambiente social, caracterizado por uma linguagem histórica única. A linguagem é essencialmente pública e compartilhada; é anterior à individuação do *self* da pessoa. Para Kant, o "eu penso" tinha que acompanhar cada pensamento para que existisse um "eu" objetivo e contínuo; para Hamann, só existe um "eu" nas comunidades linguísticas, onde, assim como uma criança é formada publicamente dentro de uma linguagem, o objetivo e contínuo "eu", exatamente como ele é, passa a existir.

O *self* da pessoa é constituído dentro de uma sociedade e de uma linguagem. Hamann não inferia que existe uma estrutura linguística imutável e irrevogável. Pelo contrário, é Kant que exige a linguagem padronizada, pois sem ela o mundo se dissolve em solipsismo.

Toda a sua filosofia baseava-se na noção clássica de ego privado, então ele teve de construir uma teoria de juízos compartilhados para assegurar alguma objetividade para a pessoa. Hamann, pressupondo um *self* que é constituído no mundo público da linguagem e da interação social, estava em condições de se tornar uma figura totalmente privada. Para Kant, a objetividade do *self* estava sempre em princípio ameaçada e, portanto, requeria um fundamento metafísico. Para Hamann, não havia qualquer ameaça e nenhum fundamento. Ele era uma pessoa por causa do próprio fato de que falava. Ele não precisava ter uma atitude de deferência para com as garantias públicas de objetividade porque não havia necessidade de garantia. Ele podia permitir-se ridicularizar o público. Em 1959, ele diz na página de rosto de suas *Memórias Socráticas*, que elas foram "Compiladas para o Tédio do Público por um Amante do Tédio, com uma Dupla Dedicatória para Ninguém e para Dois". Os dois no caso são os amigos de toda uma vida de Hamann, Berens e Kant, que haviam tentado restaurá-lo às convenções do Iluminismo. A obra é dedicada também ao público, ou seja, a ninguém (*Werke*; daqui em diante W 2:59, *cf.* O'Flaherty 1967).

Flash-Forward

Há muito em comum entre a filosofia analítica de hoje e os projetos da Europa iluminista da época de Hobbes até a de Kant. Tomei por premissa que existe uma diferença radical. Com exceção de quem é influenciado pela ciên-

cia cognitiva, poucos pensam que poderia existir uma linguagem privada. Pode ser que existam tantas versões dessa idéia quanto existem filósofos muito lidos. Essa moda nada deve a Hamann, Herder ou Humboldt, nem mesmo (a despeito do "argumento da linguagem privada") a um atual entusiasmo com Wittgenstein. Uma reclamação bastante comum "contra muitos filósofos americanos contemporâneos é que parece que eles nunca leram Wittgenstein" (Dummett 1991, xi).

A linguagem, afirmo eu, passou a ser pública na época de Hamann, mas o atual entusiasmo analítico com a publicidade da linguagem pode ter raízes bem diferentes. Como Victoria McGeer apontou para mim, pode haver muitos modos de se passar a ser público, uma dos quais tem sua origem em Kant. A teoria de juízos compartilhados foi tanto essencial quanto uma novidade na filosofia da objetividade de Kant. Ela leva à concepção de que o que é afirmado deve ser público para ser objetivo – uma ideia bem estranha a Hamann. Esse, talvez, é o tipo de publicidade que passou a ser um lugar-comum entre os filósofos analíticos. A consequência é que respostas para a pergunta "quais são as raízes de um moderno entusiasmo analítico com a publicidade da linguagem?" podem ser totalmente diferentes, e muito, muito mais kantianas do que minhas respostas para a pergunta do título deste capítulo.

Se alguém fosse levar adiante esse pensamento, seria melhor entender por que os modernos "kantianos" analíticos discordam tanto sobre o que é o "argumento da linguagem privada". O argumento de Wittgenstein pode estar inserido em uma visão da linguagem e da alma que tem muito em comum com Hamann. Ele está preocupado não com a razão, não com a objetividade, mas, no final das contas, com o que é ser uma pessoa. Isso não nega que Wittgenstein foi importante para os analistas. Um efeito paradoxal de sua obra tem sido despolitizar a ideia de linguagem como essencialmente pública. A linguagem passa a ser encarada como um fenômeno abstrato. Não é preciso se envolver com as consequências práticas da ideia: daí (talvez) seu encanto de fundo para a filosofia analítica. Escrever sobre a linguagem como algum tipo de entidade abstrata tornou possível deixar de lado questões sobre o que é ser uma pessoa em uma comunidade. Daí que questões sobre a alma, e a identidade pessoal, continuaram a ser discutidas da mesma maneira como o eram no Iluminismo. A filosofia analítica encontrou assim uma projeção protetora contra outras correntes do pensamento filosófico contemporâneo. É como se Wittgenstein houvesse vacinado a filosofia analítica contra transformações mais radicais: inoculando-nos com a varíola bovina da linguagem pública, ele deixou o resto de nossa constituição intacto.

Razão pura e sua crítica

Hamann escreveu vários textos sobre a primeira *Critique* de Kant. Um deles é "Metacrítica do Purismo da Razão", de 1784. Esse título é tipicamente prenhe de alusões. A metacrítica não é apenas "sobre uma crítica" – nela Hamann usou a palavra "metaesquematismo" para se referir tanto ao esquematismo de Kant quanto à Primeira Epístola de São Paulo (1 Coríntios 4:6), um jogo de palavras que leva várias páginas para ser elucidado (Unger 1911, 501-505). A palavra "purismo" no título é uma invenção de Hamann (*Purismum*). Ela tem conotações de pureza da razão. Mas, como ele escreveu a seu amigo e crítico de Kant, Jacobi, "Comigo não é tanto a questão 'O que é a razão?', mas sim 'O que é a linguagem?'" (B 3:294, Smith 1960, 249).

É significativo que Hamann inicie seu texto com um parágrafo sobre Berkeley e Hume. Não qualquer Berkeley, nem qualquer Hume. Ele escreve sobre o que Berkeley diz sobre ideias abstratas, e sobre Hume dizendo que a prova dada por Berkeley de que não existem ideias abstratas é uma das maiores e mais valiosas descobertas da época. Berkeley e Hume com certeza eram linguistas de caráter privado, mas eles abandonaram um dos dogmas centrais de Locke, a referência privada das palavras genéricas a ideias abstratas na mente. Não existem ideias abstratas às quais fazer referência. Como é, então, que palavras genéricas conseguem referir-se a mais do que uma entidade? Bem, é assim que as usamos. "O *terceiro* purismo, o principal, e, por assim dizer, *empírico*, diz respeito à linguagem, o único, o primeiro e o último *organon* e critério da razão, com nenhuma outra credencial que não a tradição e o uso (W 3:284, Smith 260). Essa doutrina é atribuída por Hamann não a Berkeley ou a Hume, mas ao poeta Edward Young: "a linguagem, o *organon* e critério da razão, como diz Young. É aqui que podemos encontrar a razão pura e sua crítica" (B, 5:360). Ou, dito de forma mais tosca com referência à razão pura: "Toda a tagarelice a respeito da razão é pura verborréia: a linguagem é seu *organon* e critério, como diz Young. A tradição é seu segundo elemento."(B, 5:108).

Hamann pode, evidentemente, ser interpretado de modo a soar como Wittgenstein, levando em conta que a linguagem não tem credenciais a não ser a tradição e o uso e que "a filosofia como um todo é gramática". Isso é anacronismo e denunciaria a total incompreensão do que Wittgenstein realmente ensinou. É possível, no entanto, reconhecer um espírito, a fim em termos de escrita. Não ficaríamos atônitos ao encontrarmos nas notas para o *Tractatus* os dizeres gentis de Hamann, "quanto mais consideramos a linguagem, mais pro-

fundo e mais íntimo é o nosso mutismo e nossa perda de todo o desejo de falar" (W 3:285, Smith 216).

Kant proporcionou uma crítica da razão pura, a fim de justificar a razão, protegendo-a de seus excessos. Hamann põe de lado a razão não necessariamente porque quer que sejamos irracionais, mas porque toda a certeza que é atribuída à razão pode ser encontrada apenas na linguagem usada para raciocinar. Isso se aplica até à matemática, que Kant levava muito a sério e em relação à qual Hamann era indiferente. Kant tinha uma brilhante explicação para o rigor matemático que ele tanto admirava. A aritmética e a geometria não são apenas as glórias da razão, mas, como as leis sintéticas *a priori* dos conceitos puros de espaço e tempo, são precondições para o conhecimento possível do mundo. Hamann? "Se a matemática é nobre, então ela devia dar lugar ao *instinto* dos insetos" (W, 3:285). É o que basta quanto ao sintético *a priori*. Ele era alguém que dificilmente se comoveria com um argumento matemático, mas tinha uma opinião ponderada da certeza apodítica e do conhecimento *a priori*, e da experiência de descobrir provas geométricas que tanto tem impressionado as mentes matemáticas de Platão até hoje. O ponto de vista de Hamann antecipa a opinião que foi popularizada pelo Círculo de Viena, em sua maior parte obtida do *Tractatus* de Wittgenstein: "Toda a certeza da matemática depende da natureza de sua linguagem" (B, 5:360).

Idealismo linguístico

Hamann dizia-se filólogo e também verbalista. Sua filologia não era aquela que estava emergindo no famoso seminário filológico em Göttingen (Hoffman 1972). Sua filologia dizia respeito a um sentido mais antigo da palavra, aquele de São João, o Evangelista. Ele era um amante do *logos*. Referindo-se novamente ao *organon* e critério da razão, ele escreveu: "Sem palavras, não há razão, não há mundo. Essa é a fonte de toda a criação e ordem!" (B, 5:95). Essa é uma frase característica que olha para dois lados. Tentarei indicar as direções.

Uma é a que eu chamaria de retrógrada, embora um tipo diferente de sensibilidade fosse considerar as palavras de Hamann de outra forma. "A fala é tradução – feita da fala dos anjos, ou seja, pensamentos em palavras – das coisas em nomes – formas em signos" (W, 2:199). "Esse tipo de tradução é... análogo mais do que qualquer outra coisa ao avesso de uma tapeçaria ('e mostra o material, mas não a habilidade do artesão')? (W, 3:287). Nos célebres debates so-

bre a origem da linguagem, e em particular na crítica do famoso ensaio de Herder sobre o tópico, ele sustentou que não existe uma questão sobre como a linguagem veio a existir. Muito mais tarde, Humboldt iria afirmar meio melancolicamente que o arquétipo da linguagem tinha que já estar presente na alma humana. Isso é hamannismo atenuado, não Gramática Geral inata. Hamann, mais dramaticamente, pensava, como o Evangelista, na linguagem e no mundo como passando a existir juntos. A versão renascentista disso, que aponta para o passado, é a ideia de que Deus criou o homem e a linguagem quando o mundo foi criado, ou logo depois, sendo as palavras signos verdadeiros tanto das coisas quanto das ideias de Adão sobre as coisas, que são, por sua vez, ideias verdadeiras sobre a criação das coisas por Deus.

A versão de Hamann, que aponta para frente, (digo eu, com a percepção tardia que a tudo distorce) era totalmente diferente. Foi muito apropriadamente chamada de "verbalismo" pelo próprio Hamann. Não existe nada, nem substância nem forma, sem a linguagem. Esse é um tipo de idealismo linguístico que tem sido bastante comum em nosso século. Introduzi essa expressão, "idealismo linguístico", como um nome para a extraordinária ideia de que nada existe a menos que dele se tenha falado (Hacking 1975b, 182). Para parafrasear Berkeley, "ser é ser mencionado". Como eu disse na época, a expressão "idealismo linguístico" é quase um solecismo, já que "idealismo" é a doutrina de que nada existe a não ser as ideias – ideias no sentido de Locke, ou seja, ideias no sentido dos *idéologues*. Uma formação correta e paralela, e um nome melhor do que "idealismo linguístico", seria "lingualismo". A expressão "idealismo linguístico" foi logo usada com vantagem, mas com um significado ligeiramente diferente, por Elizabeth Anscombe (1976), e desde então tem sido tomada por vários escritores, inclusive Hilary Putnam. Talvez Hamann tenha sido o primeiro lingualista, ou idealista linguístico.

De acordo com Hamann, a fábula sobre o primeiro nomear é mal entendida. Não existiam coisas às quais os nomes foram então anexados por Deus ou pelo homem. As coisas individuadas estão lá apenas quando há palavras para descrevê-las. Além do mais, essas palavras não são artefatos privados de algum Adão do Iluminismo discursando dentro de sua alma. São as palavras do que virá a ser a primeira comunidade humana. "Na linguagem de qualquer povo encontramos sua história", não apenas porque há vestígios na linguagem da história, mas porque não há qualquer povo à parte da linguagem histórica (B, 1: 393).

Resumindo, a linguagem para Hamann é profundamente não representativa. É o oposto exato do que era afirmado pelas teorias linguísticas do Iluminismo. A linguagem é criativa; a ela devemos as existências e as estruturas que povoam nossas versões do mundo. Graças apenas à linguagem temos as

formas e a lógica que chamamos de raciocínio. Além do mais, por uma aparente circularidade que Hamann achava totalmente não problemática, essa linguagem, que é criativa, tem sua existência e regularidade apenas dentro da tradição e do uso. O ser humano que seria original não é aquele que tem um grande pensamento privado dentro dele que ele depois torna público. O original é aquele que pode modificar exatamente a linguagem que todos temos em comum, na qual pensamos, e que é nossa versão comunitária do mundo, tanto do interno quanto do externo.

CAPÍTULO 9
PENSAMENTOS NOTURNOS SOBRE FILOLOGIA

O título deste curto texto alude ao longo poema de Young *Night Thoughts* [Pensamentos Noturnos] (1743-1745), e também às circunstâncias nas quais, como o capítulo 7, ele foi escrito, da noite para o dia para preencher um espaço em *History of the Present* [História do Presente], um boletim trimestral de vida curta para os fãs de Michel Foucault. Aqui eu reclamo que Foucault, que era tão arguto ao datar rupturas de pensamento, não era tão confiável no que se refere a datas facilmente conferíveis. No entanto, pelo menos nesse caso, a grandiosa tese de Foucault sobre a natureza da mudança de gramática universal para filologia ainda me parece sólida. A versão original desses "Pensamentos" terminava com várias páginas sobre Hamann, o teor das quais foi mais tarde incorporado no capítulo 8, e que foram aqui excluídas. Quando publicado pela primeira vez, o artigo tinha uma dedicatória, "Para o sr. I. B. Bopp de Columbia, S.C.". As referências a páginas no texto são às páginas de *The Order of Things* (Foucault 1970) [versão inglesa de *As Palavras e as Coisas*].

The Order of Things é, dentre muitas outras coisas, uma história de abruptas transições no que é dito. Uma dessas rupturas, por cuja descrição Foucault é justificadamente admirado, é uma questão de linguagem. A Gramática Geral passou a ser filologia. A linguagem deixou de ser o meio duplo de representação: duplo, porque pensava-se que as palavras e as frases representavam ideias e discurso mental, e, ao mesmo tempo, que eram capazes de representar coisas e fatos. Com o advento da filologia, a linguagem não era mais estudada

primariamente como um sistema de representação. As línguas individuais eram tratadas como entidades históricas, e os focos da atenção eram a gramática e a formação das palavras. A gramática comparada, e não a gramática geral, passou à ordem do dia. Isso aconteceu "no início do século dezenove – na época do ensaio de [Friedrich] Schlegel sobre a língua e a filosofia dos indianos (1808), da *Deutsche Grammatik* de [Jacob] Grimm (1818) e do livro de [Franz] Bopp sobre o sistema de conjugação do sânscrito (1816)" (p. 282).

Como se sabe muito bem, Foucault descreveu essa mutação como um dos membros de um trio, no qual vida, labuta e linguagem vieram à luz como objetos do pensamento. Mas é a linguagem que se sobressai na exposição de Foucault. Há várias razões claras para isso. Uma é que, na época em que o livro estava sendo escrito, a linguagem era o preeminente interesse confesso de Foucault, e, na verdade, de *tout Paris*. Outra é que é dentro de uma certa concepção recente de linguagem que Foucault enquadra o resto de *The Order of Things*. Uma terceira é que os eventos concernentes à linguagem eram, e ainda são, muito menos familiares do que aqueles concernentes à vida e ao labor. Todos sabíamos que a vida e o labor haviam sito transformados conceitualmente, pois tínhamos conhecimento de Darwin e Marx, e ainda que Cuvier e Ricardo não fossem exatamente nomes familiares, não eram totalmente desconhecidos do público leitor em geral. Mas quem era Grimm (1785-1863), senão um fazedor de dicionários e um irmão que coletava contos de fadas? E quem era Bopp? A resposta para essa última pergunta, a ser descoberta apenas em livros meticulosos de referência, é que Bopp (1781-1867) escreveu, por exemplo, *Uma Gramática Comparada de Sânscrito, Persa, Grego, Latim, Lituano, Antigo Eslavo Eclesiástico, Gótico e Alemão*, tendo, mais tarde, se voltado para o albanês, os sistemas vocálicos celtas, o malaio e o polinésio. Esse não é o tipo de coisa da qual os textos da moda são feitos, ou que encontre eco na mente dos jovens.

Foi ainda mais surpreendente, então, que Foucault conseguisse fazer um *tour de force* a partir de sua discussão de Grimm e Bopp, e nos contasse, por exemplo, que a transição efetuada na obra deles tornou a literatura possível. Foram eles que marcaram o limiar entre "nossa pré-história e o que ainda é contemporâneo" (p. 304) – uma das reformulações de Foucault do que ele mais geralmente chama de "classicismo e modernidade", e que é mais amplamente visto como uma transição entre o Iluminismo e os Românticos. Fazia obviamente parte da estratégia de Foucault banir aqueles rótulos clichês da história intelectual, fazer com que refletíssemos não sobre os românticos famosos, mas sobre os aparentemente nada românticos Grimm e Bopp. No entanto, mesmo ele achou necessário acrescentar que Wilhelm von Humboldt era "não apenas contemporâneo de Bopp, como conhecia muito bem seu trabalho, em detalhes" (p. 290). O ponto era que Humboldt poderia ser visto (embora apenas

pelo mais casual dos leitores) como representante do oposto exato do que achamos que é a filologia, já que ele exibia "a tendência a atribuir à linguagem poderes profundos de expressão". Foucault poderia, nessa junção, ter sido um pouco mais explícito. É forçar muito o uso moderno desse termo chamar Bopp de contemporâneo de Humboldt, 14 anos mais velho que Bopp, o que [no entanto] é relevante, porque o apoio de Humboldt permitiu a Bopp conseguir a cátedra de sânscrito em Berlim em 1821. Humboldt pode, para alguns, ser o paradigma do expressionista romântico, mas sua obra final, a mais enérgica, e, na opinião de muitos, sua maior obra, foi construída em torno do estudo de certas línguas polinésias, usando, dentre outras ferramentas, alguns dos princípios de Bopp (Humboldt 1988). Bopp retribuiu o cumprimento voltando sua atenção para as línguas malaio-polinésias depois da morte de Humboldt.

No que se segue, quero enfatizar a conexão entre gramática e romantismo, e, dando um exemplo importante, voltar a atenção para um homem que morreu antes de Bopp nascer. Isso serve para questionar a inferência feita por Foucault de uma ruptura brusca entre a velha gramática geral e a nova filologia, uma ruptura que ocorreu dentro do intervalo de tempo referido que vai dos livros de Friedrich Schlegel (1808) aos de Jacob Grimm (1818). Na época em que escreveu *The Order of Things*, Foucault era bem incisivo quando se tratava das datas precisas das descontinuidades no pensamento e na fala: uma década, nesse caso 1808-1818, era exatamente o que ele gostava de encontrar. Ora, esse procedimento tem sido amplamente criticado por historiadores das ideias, que tendem a notar longos intervalos de tempo e evoluções francamente uniformes. Esse não é um time do qual eu queira fazer parte, ou do qual eu possa ser acusado de fazer parte, já que nada poderia ser mais orientado em termos de *coupure* do que o meu *Emergence of Probability* (Hacking 1975a), com sua afirmação de que nossas ideias de probabilidade bruscamente passaram a fazer parte da vida e da prática humana por volta de 1650. Aqui, vou insistir apenas que, agora, a imagem de Foucault da revolução filológica está firmemente estabelecida na mente de seus leitores, e pode ser enriquecida com a evocação de um maior período de tempo. E, ainda mais importante, o que acontece dentro desse maior período de tempo é profundamente importante exatamente para a ruptura no pensamento sobre a qual Foucault escreveu, e ajuda a entender não apenas as causas imediatas da ruptura, como também seus efeitos duradouros, que ainda atuam fortemente, em silêncio mas cegamente, quando tentamos pensar a respeito da linguagem.

Meu pleito não depende absolutamente de idiossincrasias de datação a serem encontradas em *The Order of Things*. Mas devo chamar a atenção para elas a fim de evitar uma refutação direta que iria meramente citar novamente várias paginas desse livro. Então, por um instante, Foucault acena na direção da-

queles que afirmariam que Bopp e Schlegel são menos inauguradores do que participantes de um processo contínuo de mudança. Ele escreve sobre o "que distingue as análises de Schlegel e Bopp daquelas que podem, talvez, tê-las aparentemente antecipado no século XVIII" (285, n. 34). As bases para a distinção feita por Foucault são sensatas; é uma questão sobre sílabas, raízes e a formação do sentido. Quero apenas, por um instante, chamar a atenção para as datas.

A "data" de Schlegel para um ensaio sobre a linguagem e a filosofia dos indianos foi dada como sendo 1808. A referência de contraste a escritores do século XVIII, é 1798: uma obra publicada em Londres nesse ano por John Horne Tooke, intitulada *On the Study of Language* [Sobre o Estudo da Linguagem]. Quando se descobre que a alegação de "escritores do século XVIII" é na verdade 1798, pode-se ficar admirado com a audácia da alegação da existência de uma ruptura entre 1798 e 1808 (Schlegel).

Infelizmente não existe tal livro de 1798. Existe um famoso livro sobre o estudo da linguagem de John Horne Tooke (1736-1812); a segunda edição, em dois volumes, teve seu primeiro volume publicado em 1798, com o título de ÅÐÅÁ ÐÔÅÑÏÅÍÔÁ *ou the Diversions of Purley* [as Digressões de Purley]; o segundo volume foi publicado em 1805. O primeiro volume é uma revisão menor da primeira edição de 1786; o segundo, publicado em 1805, é novo. Horne Tooke não tinha ficado à toa no período entre os dois volumes. Ele teve de comparecer a julgamento em 1796 por alta traição; o segundo volume é dedicado aos doze membros do júri, designados pelos nomes, que o absolveram e assim tornaram aquele volume possível. Quando se reflete que o livro de 1808 de Schlegel sobre a Índia foi, ao que se saiba, em sua maior parte escrito em Paris em 1802, parece haver algo errado com a especificação das datas. E o mesmo ocorre quando descobrimos que *Deutsche Grammatik* de Grimm, dado como publicado em 1818, apareceu em 1819, e que virtualmente tudo o que Foucault atribui a Grimm é da segunda edição da obra, totalmente reescrita, cujo primeiro volume apareceu em 1822, e cujos quatro volumes levaram 15 anos para serem terminados. Tudo isso seria picuinha da pior espécie, se não fosse pelo meu propósito secundário de lembrar a nós mesmos que a imagem dada por Foucault de datas e décadas claramente determinadas, é mais certinha do que os registros revelam.

O parágrafo anterior não questiona as teses principais de , mas faz com que examinemos mais de perto as datas dadas por ele. Não apenas Horne Tooke não foi um escritor que começou a ser publicado em 1798: parte do material de seu volume de 1786 havia sido publicada duas décadas antes com o título de *A Letter to Mr. Dunning* [Uma Carta para o sr. Dunning], e ele nos garante que "tudo que eu tenho a mais a comunicar sobre o tema da linguagem tem estado em meio à papelada que fica no meu gabinete", quando ele

tinha trinta e seis anos – 1766 (Tooke 1798, 74). Horne Tooke foi eminentemente um escritor do século XVIII, confirmando muito melhor a menção feita por Foucault aos escritores do século XVIII do que a enganosa nota de pé de página 34. Mas colocar os textos de Horne Tooke por volta de 1766 faz com que seja menos convincente falar de uma mutação ocorrendo precisamente durante a segunda década do século XIX! E Foucault dá realmente toda uma ênfase a essa periodização, ao afirmar que a ruptura que criou a "nova filologia" (285) ocorreu substancialmente mais tarde do que aquela da biologia e da economia política.

Se alguém descobre que a periodização é menos nitidamente definida, cria-se um espaço para outros textos que alteram o modo como se deve pensar a "nova filologia". Primeiramente, uma palavra sobre como Horne Tooke realmente contrasta com Bopp ou Grimm. Ele não é sem interesse, e não só pelas flutuações caprichosas de sua vida pública. Ele aspirava a reescrever Locke em termos de etimologia. Ele aceitava que é possível começar considerando que as palavras são signos de coisas ou de ideias. Mas foi pressuposto que cada palavra deve ter uma gramática que corresponde à natureza da operação ou evento mental (ideia), ou à coisa à qual ela corresponde, ou que ela representa. O erro foi não notar que a maioria das palavras são abreviaturas de outras palavras; a maioria das palavras são "os signos de outras palavras" (Tooke 1798, 26). "O primeiro objetivo da Linguagem era *comunicar* nossos pensamentos: o segundo era fazê-lo com *presteza*" (ibid.). E cada linguagem efetua suas "abreviações" diferentemente. Quando se dá conta, o interlocutor diz, "eu achei que estávamos falando da Gramática Universal" (p. 46); ao que é respondido que estamos; certas características são necessárias para todas as linguagens, mas um estudo de como as palavras adquirem seus significados não pode ser feito "a menos que ele seja restringido a alguma linguagem em particular da qual eu estou inteirado" (p. 46-47). Nosso trabalho é universal apenas no sentido de que os princípios com os quais trabalhamos no inglês, no gótico ou no grego "irão ter aplicação universal". Os princípios dizem respeito ao estudo histórico de como as palavras vieram, no distante passado da nossa e de outras línguas, a ficar no lugar de sequências mais longas de palavras das quais elas são as abreviações. Note que, nessa metodologia, há um padrão implícito de avaliação linguística, pois a melhor língua é aquela que comunica suas abreviações de outras palavras com a maior "presteza". "Das palavras já foi dito serem *aladas*: e elas merecem esse nome quando suas abreviações são comparadas com o progresso que o discurso [*speech*] faria sem essas invenções; mas comparadas com a rapidez do pensamento, não têm o menor direito a esse titulo" (p. 28). A metáfora da linguagem e Hermes, o mensageiro alado, é velha. O título ÅÐÅÁ ÐÔÅÑÏÅÍÔÁ dado por Horne Tooke é muito mais o grego da Inglaterra de

Santo Agostinho do que o de Atenas. Ele significa "palavras aladas". O frontispício do volume I é um Hermes andrógino prendendo as asas em seus calcanhares.

Há uma certa ambivalência, em Horne Tooke, entre a natureza privada e a pública da linguagem. A linguagem serve para comunicar o pensamento, que corre mais rápido do que o discurso. O estudo do pensamento, do que Hobbes chamava de discurso mental, iria então parecer adequado e apropriado, assim como para todos os outros escritores que escreviam sobre a linguagem durante o Iluminismo. Não exigimos uma teoria da mente e sua relação com a linguagem? Não, é-nos dito (p. 51): "O negócio da mente, no que diz respeito à Linguagem, parece-me ser muito simples. Não vai além de receber Impressões, ou seja, ter Sensações de Sentimentos. O que chamam de suas operações são apenas as operações da Linguagem." Da consideração das ideias, da mente ou das coisas, temos no máximo pistas para os substantivos, nada mais. Parece, então, que a linguagem foi *exteriorizada*. Com isso, quero dizer o seguinte. Na teoria clássica da representação, a linguagem é, primeiro de tudo, algo interno, que pode então ser usado para a comunicação com os outros, para transferir pensamentos da minha mente para a sua. Horne Tooke ainda acredita que esse é o principal propósito da linguagem, mas não há nada de peculiarmente mental ou privado com a linguagem. A linguagem parece ser pública e histórica, e a origem das ideias, *à la* Locke, é nada mais que a origem das palavras na evolução de linguagens particulares.

Esses meus muitos parágrafos podem deixar um pouco mais claro o meio parágrafo de Foucault ao qual eles se referem, no qual ele cita Horne Tooke. Por que é que o autor de "Palavras Aladas" pode apenas ter "parecido antecipar" Bopp e Schlegel? Ele não antecipa, ao transformar a teoria das ideias em etimologia? Ele não antecipa, ao começar a cortar em frangalhos toda a doutrina da representação interna e ao substitui-la pelo estudo da linguagem pública? O ponto, para Foucault, é agora não a mera historicização da linguagem, mas o estudo das linguagens históricas como estruturas gramaticais complexas. A etimologia, ou o que poderíamos chamar de estudo comparado de palavras, não marca a transição decisiva. É a gramática comparada que o faz. Essa não faz parte absolutamente de uma teoria de signos, enquanto Horne Tooke está propondo o que é, na prática, uma nova variante de uma velha teoria de signos. A gramática comparativa diz respeito ao modo como as estruturas internas da palavra e de toda a frase são guiadas e modificadas por regras de alteração de linguagem – independentemente do quê a palavra ou a frase é um signo.

Uma dentre muitas consequências dessa nova perspectiva é que nenhuma língua é melhor ou pior do que as outras. Daí a genuína ausência de

condescendência no exame das línguas de povos isolados, "primitivos" ou "não civilizados". Suas línguas são objetos exatamente do mesmo modo como as línguas da Europa ou das grandes civilizações antigas do Oriente são objetos. Além do mais, está subentendida uma certa relatividade quanto aos próprios objetivos de uma conversação. Horne Tooke podia comparar diferentes línguas em termos da "presteza" com que elas podiam se comunicar. Mas isso assume que os falantes de todas as línguas querem comunicar as mesmas coisas. O que é presteza para uma comunidade pode ser morosidade para outra.

Contrastes como esses entre a nova e a velha filologia confirmam a exatidão das observações de Foucault, à parte a questão trivial das datas. Chamei a atenção para as datas apenas para abrir espaço para a possibilidade de que a nova filologia tenha uma história mais longa e densa do que aquela sugerida pela década proposta por Foucault, 1808-1818.

Uma nova filologia subentende uma velha filologia. Qual era ela? Não necessariamente uma única coisa. *Filologia*, o amor pelas palavras, foi um neologismo ou um *revival* intencionado para contrastar com *filosofia*, amor pela sabedoria. Devem existir tantos modos de se amar as palavras quanto de se amar a sabedoria. A palavra "filologia" rapidamente adquiriu uma variedade de sentidos razoavelmente especializados. Um desses, bem adequado a meus propósitos, pode ser ilustrado pela obra de J. M, Chladenius (1710-1749). Até agora pouco conhecido, ele chamou a atenção daqueles que procuravam por precursores ou iniciadores da tradição hermenêutica. Não é, acredito, uma atenção que ele mereça, mas aqui levo em conta apenas o papel que ele atribui ao filólogo, a pessoa a quem ele chama de *Philologus*.

O filólogo de Chladenius é um de quatro parceiros que dividem a tarefa de tornar inteligível um texto difícil. Um "texto", deve-se entender, é o objeto físico, ou sua transcrição, deixado por um autor antigo; esse é o uso tradicional de "crítica textual" em oposição àquele modo de falar que recentemente ficou na moda, no qual quase qualquer coisa passa por texto. O primeiro parceiro nesse processo de deslindar um texto é, deveras, chamado de *crítico*. A tarefa do crítico é restaurar o melhor que puder o texto do autor, pois que tipicamente temos apenas um objeto com lacunas, adulterações e rasuras causadas pelo tempo.

Depois que o crítico faz seu trabalho, ficamos com a melhor sequência possível de frases completas. A próxima tarefa é inferir a gramática do melhor texto. *Essa* é a tarefa do filólogo. A imagem sugerida é conhecida por quem tenha tido necessidade de ler algum material em uma língua cujas palavras são apenas vagamente familiares (o norueguês, digamos); depois de procurar as palavras em um dicionário, a pessoa pode ainda assim não conseguir entender qualquer das frases interessantes por não ser capaz de seguir a gramática. É ne-

cessário um *Philologus*. Depois que o filólogo faz seu trabalho, restam dois tipos de dificuldade. Há a relativamente desinteressante, de que algumas palavras podem ser ambíguas. Depois há a relativamente interessante, de que de alguma forma o texto que agora conseguimos ler, no sentido mais elementar, nós ainda não conseguimos entendê-lo. A abordagem de Chladenius a esse último problema sugeriu a algumas pessoas que ele está tratando do problema da moderna hermenêutica.

Sigo Robert Leventhal (1986) na exposição acima, e também em sua argumentação de que Chladenius *não* foi um precursor da hermenêutica. Pois Chladenius era da opinião padrão do Iluminismo de que as palavras são a expressão do discurso interno, e, do modo como ele via o problema, os conceitos, na mente do escritor, podem ser inadequadamente expressos nas palavras que ele usou. Então, a tarefa do quarto e último parceiro na interpretação é construir conceitos que adequadamente reflitam a mente do escritor. O escritor, longe de ser o personagem histórico dos hermeneutas, é uma mente, ou ego, atemporal do Iluminismo, cujos conceitos podem ser inadequadamente expressos por suas palavras. As palavras são signos deficientes das ideias: resumindo, estamos na época "clássica" de Foucault, não na época moderna onde a linguagem é pública e as palavras adquirem seu sentido no domínio público.

Chladenius não serve de definição para "velha filologia" (como se tal coisa existisse): ele é apenas ilustrativo. O amor pelas palavras tornou-se específico. O filólogo é um gramático aplicado. Isso é importante, pois o amante das palavras poderia ter continuado a ser apenas um amante dos autores antigos ou das escrituras. Ao invés disso, ele tornou-se o gramático de línguas tipicamente mortas, e tornou possível a caracterização de Bopp e Grimm como filólogos. Mas esse foi apenas o passo mais curto e mais terminológico na direção da nova filologia. Para Chladenius, a tarefa da filologia é analisar gramaticalmente o texto reconstruído pelo crítico textual. A análise gramatical não é em si um objeto de estudo. Para Bopp e Grimm, as estruturas como objetos de estudo são exatamente aquelas que tornam possível a análise gramatical, e cuja historia é o tópico da filologia.

Venho dizendo que estender o intervalo de tempo entre as datas de abre espaço para mais eventos na criação da nova filologia do que ele leva em conta. Já me estendi na explicação do contraste que ele rapidamente observa numa nota, e que merece ser chamado de linha divisória entre a velha e a nova filologia. Agora é a minha vez de introduzir uma nova classe de eventos e distinções, consistentes com minha expansão (espero) empática de Foucault, mas também suplementar a ela. Naturalmente, existem muitos eventos dentre os quais fazer a escolha. Vou me fixar em alguns relacionados ao capítulo anterior, e que estão centrados naquele excêntrico mal-humorado que

introduzi por lá, J. G. Hamann. Faço-o com o propósito de restaurar a conexão entre o chamado movimento romântico na literatura e a nova filologia. Foucault quis cortar essa conexão e pôs toda a ação na filologia, tal que víssemos os gramáticos Bopp e Grimm como os progenitores do que agora chamamos de "literatura" propriamente dita.

Minha escolha de entrada é antiquada. Exposições típicas da emergência da teoria romântica da linguagem e da literatura acentuam, dentre outras coisas, os três Hs do capítulo anterior, Hamann (1730-1788), Herder (1744-1803) e Humboldt (1767-1835). Até Foucault, como notamos, achou prudente mencionar que Humboldt estava bem familiarizado com o trabalho de Bopp. Um de seus motivos foi conectar aquele estudioso romântico de línguas remotas e disseminadas, a saber, Humboldt, com o supostamente seco e pedante especialista em gramática comparativa, a saber, Bopp. Era como se ele apostasse que o leitor comum fosse ter por certo o fato de que Humboldt era um dos protagonistas da emergência do romantismo, enquanto Bopp era o oposto de tudo o que entendemos por "romântico": um estudioso da sintaxe.

O que considero ser a opinião típica mostra Hamann influenciando Herder, que levou a Humboldt. Essa versão da história é empobrecida (como Hans Aarsleff insistiu), no mínimo por causa da imensa quantidade de materiais que Herder e Humboldt tomaram de seus predecessores e contemporâneos franceses. Mas quero novamente chamar a atenção para o primeiro dos três. Certamente não afirmo que Hamann foi um precursor de Bopp, ou que foi alguém que antecipou a nova filologia ou a hermenêutica. Volker Hoffman (1972) o descreve como estando "entre" o que ele chama de micrologia enciclopédica e a hermenêutica. (Ele examina a relação intelectual de Hamann com Chladenius nas p. 154-160.) A hermenêutica, como mostra Levanthal (1968), tem outras raízes. Aqui devemos pensar em Hamann mais como um filósofo da linguagem que foi um dos progenitores do movimento romântico.

Apesar da importância das teorias importadas da França para as reflexões alemãs sobre a linguagem, as linhas de filiação de Hamann são britânicas, não francesas. Lembre, do capítulo 8, que ele ativamente odiava o francês porque, como funcionário público de Frederico, o Grande, mourejava em uma burocracia que tinha de redigir seus relatórios naquela língua estranha. A anglofilia de Hamann não surpreende. Ele havia passado um ano notável de sua juventude em Londres; traduziu a obra de Hume sobre religião natural. Seu maior elogio a Kant foi chamá-lo de "o Hume prussiano". E ele tinha outro modelo, dessa vez não escocês, mas inglês. Não a filosofia, mas a poesia. Refiro-me a Edward Young (1683-1765).

Young era um dramaturgo londrino cuja fama foi conquistada com *Night Thoughts on Life, Death and Immortality in Nine Nights* [Pensamentos

Noturnos sobre a Vida, a Morte e a Imortalidade em Nove Noites] – um poema em nove partes e umas 6900 linhas em versos brancos que foram publicados entre 1742 e 1745. A edição mais fina, apenas das primeiras quatro noites, apareceu em 1797, com 537 pequenas, mas soberbas, ilustrações feitas por William Blake (Young 1975). Mas, é o que suponho, o poema nunca é lido, mas muito citado. ("A procrastinação é o ladrão do tempo", e assim por diante.) Mas cuidado, autor e leitor, com o que Young diz em outro poema, *Love of Fame* [Amor à Fama]:

> *Some for renown, on scraps of learning dote;*
> *And think they grow immortal as they quote.*
> [Alguns, por renome, idolatram migalhas de erudições;
> E acreditam alcançar a imortalidade ao fazerem citações.

Thoughts foi inspirado na morte da enteada de Young em 1736, do marido dela em 1740, e da esposa do poeta em 1741. Começa com *The Complaint* [A Queixa] e termina com *The Consolation* [O Lenitivo]. Coisa lúgubre, mas captou a imaginação de muitos, inclusive de Hamann, que, aos 22 anos, estava em Londres para deleitar-se com ele meia dúzia de anos depois de sua publicação. Hamann não foi o único alemão a comover-se. O poema acabou sendo muito mais lido na Alemanha do que na Inglaterra (Barnstorff 1895, Kind 1906). Mas o próprio Hamann foi capaz de dizer que não sabia o quanto havia aprendido com Young, talvez tudo.

Uma das coisas que ele aprendeu com Young foi o valor e as possibilidades da originalidade. *Conjectures on Original Composition* [Conjecturas sobre a Composição Original] de Young (1759) foi publicado quando Hamann ainda era um impressionável jovem de 29 anos. As *Conjectures* foram escritas na forma de uma epístola a Samuel Richardson, o romancista epistolar tão admirado igualmente pelas classes médias britânicas da época e pelos *philosophes* franceses. A idade dos dois cavaleiros deve ser lembrada: agora achamos que a paixão pela originalidade e a genialidade é mais marcada na juventude, mas Young tinha 76 anos quando publicou sua comunicação a seu amigo, que tinha 70 anos. Mas é esse folhetim que serve de marcador, se não de iniciador, da ideia romântica do gênio que cria o que é totalmente novo a partir de seus próprios recursos inimitáveis. Julia Kristeva (1999) argumentou, em seu recente livro sobre Hannah Arendt, que a ideia de gênio é realmente uma noção do Renascimento, mas aqui vamos nos ater ao velho clichê tradicional de que é uma criatura do Romantismo.

Hamann certamente agia como se sentisse livre para ser original, até mesmo ao ponto de reformar a língua na qual nascera, e que, teorizava ele, o constituíra como pessoa. Parte de sua prosa planejada para ser publicada é

tão iconoclasta quanto qualquer coisa de Artaud ou Joyce em *Finnegans Wake*. Era linguagem *original* o que ele queria. Ao remodelar a própria linguagem, a pessoa remodela a si mesma. Tudo o que ele sentia era desprezo por reforma linguística racional e sistemática, uma exigência característica do Iluminismo alemão. Por exemplo, os reformadores estavam tentando livrar-se do *h* mudo da ortografia do alemão antigo. Mas essa letra era rica de significados, argumentou o arguto Hamann. Indicava respiração muda, uma visão fantasmal, quase um *Geist*. Racionalizar a ortografia dessa forma era despir a língua alemã de seu espírito, de sua mente, de sua alma.

Hamann dizia-se filólogo, e também "verbalista". Terminei o capítulo anterior comparando-o com os idealistas linguísticos, ou lingualistas, de nossos dias. No entanto, isso é, de certa forma, enganador. Sua filologia não era a de Chladenius, nem a de Bopp, mas um amor mais antigo pelas palavras, pelo *logos*. "Sem as palavras, não há razão, não há mundo. Essa é a fonte de toda criação e ordem!" Na visão de Hamann, a fábula de Adão e o nomear das coisas é falsa. Deus não criou as coisas e depois atribuiu nomes a elas, nomes que Ele comunicou a Adão. O verbalismo de Hamann não é o idealismo linguístico incoerente e meio trivial de hoje, mesmo que seja seu precursor. Pois é uma teoria da criação, de como o que é material se origina da palavra. Incoerente, talvez, mas não trivial. Além do mais, é uma teoria de criação contínua, pois na medida em que modificamos nossa língua, da mesma forma modificamos a nós mesmos, da mesma forma inventamos a nós mesmos, cada um a partir de sua própria genialidade.

Quanto de tudo isso realmente deve a Young? Um mínimo precioso, do que eu, por minha vez, aprendo com Hamann. Os *Night Thoughts* são até certo ponto um diálogo com a Razão. Um moribundo está considerando os fundamentos para a imortalidade: algo anterior à razão dá a ele um lenitivo. Essa coisa anterior é, dentre outras coisas, o "discurso". Fosse qual fosse a inspiração que Hamann encontrava em suas leituras frequentes do longo poema, juntamente com a *Original Composition* de Young, ela era apenas um recurso para repensar a natureza da linguagem. Hamann, por acaso, amava as expressões de Young – em seus textos, há muitas imitadas de Young mais do que ele admite – mas a noção de linguagem como anterior à "coisidade" e à razão é do próprio Hamann.

As frases de Hamann, juntamente com as de muitos escritores subsequentes, ajudaram a pôr em vigor exatamente aquelas características da modernidade que Foucault atribui de forma muito específica à revolução filológica. Hamann participou de uma revolução de maior abrangência: o término de uma teoria da linguagem como algo interno e representacional. A linguagem torna-se externa e criativa. Não é meramente histórica e em evolução,

como os filólogos e os gramáticos comparativos viriam a ensinar. É mutável. É ao mesmo tempo o que nos torna possíveis como *selves* e aquilo que podemos transformar para modificar não apenas a nós mesmos como também ao nosso mundo. Nietzsche, a pessoa mais famosa a ter uma cátedra de filologia, foi necessariamente o herdeiro de Bopp e Grimm. Mas foi também o herdeiro de Hamann. Sem Hamann e a tradição romântica, a filologia teria sido um empreendimento meramente técnico. A nova filologia não criou sozinha um novo espaço no qual a literatura pudesse existir. Esse espaço foi a criação de mais forças do que Foucault queria admitir, e uma das forças que é essencial é o excessivo verbalismo de Hamann, *logos* como criador.

Na leitura de Foucault, a emergência de vida, labor e linguagem como objetos de estudo diz respeito à matriz na qual o Homem vem a existir. Sim, há a pergunta de Kant feita por volta de 1775, "Que é o homem?" Mas, mesmo antes dessa pergunta ser proferida, Hamann estava dando os rudimentos da resposta parcial de Humboldt a Kant: "O Homem é Homem apenas através da linguagem" (Humboldt 1903, 4, 15). Isso poderia muito bem ser a epígrafe do capítulo "Man and His Doubles" [O homem e Seus Duplos] de Foucault. Era necessário que houvesse filologistas para que a epígrafe fosse composta, mas também foi necessário que houvesse aquela outra tradição de filo-logia, de amor ao logos, de "verbalismo", da qual Hamann é um representante tão satisfatório.

CAPÍTULO 10
SERÁ QUE JÁ HOUVE ALGUM ERRO RADICAL DE TRADUÇÃO?

As doutrinas de W. V. Quine sobre a indeterminação da tradução e a inescrutabilidade da referência têm sido imensamente influentes. Essas doutrinas versam sobre possibilidades lógicas e não sobre o que acontece de fato, mas têm sido reforçadas por narrativas de erros quase permanentes de tradução. Esta nota argumenta que essas divertidas fábulas são falsas. Alguns leitores irão protestar que isso nada revela sobre o argumento lógico de Quine. Não tenho tanta certeza. Se uma coisa é tida como uma possibilidade lógica a respeito da tradução, que nunca se sabe se é aproximada por mais do que alguns instantes na vida real, será que não devemos começar a suspeitar que a concepção de tradução que se toma por certa pode estar errada?

Em sua viagem de descoberta para a Austrália, um grupo de marinheiros do capitão Cook capturou um jovem canguru e levou de volta a estranha criatura para dentro do navio. Ninguém sabia o que era aquilo, e alguns dos homens foram enviados à terra firme para perguntar aos nativos. Quando os marinheiros voltaram, disseram aos imediatos "É um canguru". Muitos anos depois, descobriu-se que quando os aborígines disseram "canguru", não estavam na verdade dando o nome do animal, mas retrucando "O que você disse?"

Esse seria um erro radical de tradução, se a história fosse verdadeira. Um erro radical de tradução é definido como se segue. (1) Os falantes de duas línguas muito diferentes estão tentando se comunicar. (2) Um falante de uma língua diz *s*. Falantes da outra língua acham que ele está dizendo *p*. (3) Essa tradução está totalmente errada. Mas (4) nenhuma das duas partes se dá conta

disso, embora continuem a conversar. Além do mais (5) o erro de tradução perdura até que seja tarde demais para corrigi-lo.

A condição (1) restringe-nos a pessoas que estão conversando umas com as outras e exclui a decodificação de textos antigos. A condição (3) exclui meras diferenças de nuança, mal-entendidos moderados e classificações incorretas que ocorrem com todos nós o tempo todo. Já que a minha historia é a respeito de dar nomes, chamarei esse tipo de erro radical de tradução de *mal-ostensão*. Isso ocorre quando (6) uma expressão da primeira língua é entendida por falantes da segunda língua como dando o nome de uma categoria natural. (7) Ela não faz nada disso, mas (8) a segunda língua incorpora essa expressão como sendo o nome da categoria natural em questão. Pretende-se que (7) seja uma condição forte. Mal-ostensões não são apenas classificações incorretas, ou a consideração do nome de um indivíduo por paralelismo sistemático.

Não posso provar que nunca ocorrem erros radicais de tradução. Mas irei mostrar que algumas famosas supostas mal-ostensões são fraudes, baseadas em rumores e refutadas por fatos. Isso pode ser importante por causa da tese de W. V. Quine da indeterminação da tradução. Sua doutrina é a *priori*, mas ganha credibilidade em parte por causa de anedotas. Tendemos a achar que a indeterminação é erro radical de tradução levado ao extremo, no qual nenhuma informação possível pode decidir qual de duas traduções incompatíveis está correta. Rejeito esse argumento de plausibilidade refutando as anedotas com as quais ele começa. O que é notável nas interações humanas é que erros de tradução são rapidamente esclarecidos.

A história com que iniciei o capítulo, a do "canguru", tem sido repetida muitas vezes. Como muitas outras pessoas, eu era crédulo, e, pior ainda, eu a repeti. Tirei a versão que apresento no meu primeiro parágrafo de um jornal de domingo e a citei como exemplo (Hacking 1975b, 150). Aquele robusto e prático filósofo australiano, Jack Smart, ensinou-me que a historia é simplesmente falsa, o tipo de coisa que hoje chamamos de mito urbano, só que, no caso, é um mito aborígene. O grupo de Cook registrou muitas palavras de uma língua que encontraram na área do rio Endeavour, na Austrália. Eles tinham confiança na grafia e no significado de apenas 60 dessas palavras. "Canguru" estava entre elas. Viajantes posteriores, de fato, não se depararam com essa palavra. Daí a história com a qual comecei – as pessoas inventaram uma explicação para a palavra de Cook. Mas a história é baseada apenas no fato de que poucos viajantes posteriores falaram com a comunidade australiana que Cook encontrara. Isso aparentemente foi apontado em uma carta a um jornal australiano em 1898, mas só passou a ser conhecimento comum depois do trabalho do antropólogo John Havilland em 1972 (Dixon 1980, 8-9). Ele compilou um vocabulário de um dialeto chamado *Guugu Yamidhirr*, falado exatamente pelas pessoas da

área onde Cook aportou. A palavra deles para os cangurus é "ganurru", em que uso "*n*" para um fonema que é um pouco como o "ng" [do inglês]. Resumindo, canguru não foi uma mal-ostensão, embora talvez nossa grafia seja o resultado de uma fonética pobre.

Há uma conversa publicada na qual Quine e Putnam mencionam duas outras pretensas mal-ontensões:

> *Quine:* – David Lewis chamou minha atenção para um belo exemplo [...] Havia, no século dezenove, um naturalista francês chamado Pierre Sonnerat que estava fazendo trabalho de campo em Madagascar. Um lêmure subiu em uma árvore e Sonnerat perguntou a um nativo '*Qu'est que c'est?*' O nativo disse "in dri", que em malgaxe quer dizer "Lá vai ele". Sonnerat achou que o nativo tinha entendido a pergunta e dado a resposta, e o animal é conhecido como *indri* até hoje.
>
> *Putnam*: – É como a palavra "vasistas".
>
> *Quine*: – Certo. A palavra francesa para bandeira de portas e janelas é "*Was ist das*" (Quine et al. 1974, 500).

Putnam e Quine não afirmam realmente que *vasistas* é uma mal-ostensão, mas outros já me disseram que é. No entanto, é difícil imaginar as circunstâncias. Estavam alguns turistas alemães apontando para uma bandeira de porta francesa, perguntando "*Was ist das*?" Alguns franceses ouviram e pensaram, "Ah, aquela janelinha deve se chamar *vasistas*"? É difícil dar crédito a isso. Na verdade, a palavra francesa foi primeiramente escrita em francês com grafia alemã. É assim usada pelo engenheiro de minas francês J. F. C. Morand em um livro de 1776 que principalmente descreve equipamentos estrangeiros para minas. Ele fala de um *Wass ist das* e está se referindo a uma gelosia de porta e que pode ser aberta para se ver o que está do lado de fora ou para se passar pequenos objetos ou mensagens.

Portanto, o "O que é isso?" não tem a força de uma pergunta, ou seja, o que é essa janelinha engraçada, ou abertura. Pelo contrário, *vasistas* é uma palavra que pretende transmitir uma função. A *vasistas* é a gelosia através da qual se olha para descobrir "o que é isso?", ou seja, o que é aquela coisa do lado de fora, quem está batendo, quem está aí?

Em 1784 encontramos *wasistdas* como o nome para uma janelinha planejada em uma cesta fechada presa a um balão de Montgolfier. Os passageiros podiam ficar totalmente protegidos, mas poderiam abrir a *wasistdas* de tempos em tempos para admirar a paisagem (von Proschwitz 1964, 329). A grafia da palavra logo foi totalmente galicizada. A *vasistas* tinha sido uma gelosia para separar a casa dos intrusos, mas, em 1793, a justiça popular deu a ela o papel inverso.

A luneta da guilhotina foi jocosamente chamada de *vasistas*, como em *Passer la tête au vasistas*! Nenhuma mal-ostensão aqui.

Indri é um pouco mais espinhoso. Suspeito que temos exatamente a mesma situação que no caso do "canguru", ou seja, uma palavra usada em um dialeto encontrado por Sonnerat, mas que não foi notada por viajantes posteriores. Não pense que esses escritores eram descuidados. Cook mandava relatórios para Sir Joseph Banks, um dos indutivistas newtonianos mais críticos de todos os tempos. Cook não contava apenas com os relatos casuais de seus marinheiros (como é sugerido na história com a qual iniciei o capítulo). Sua equipe peneirou todos os dados e decidiu-se por apenas 60 palavras, inclusive "canguru", das quais tinham certeza. Da mesma forma, Pierre Sonnerat (1748-1814) não era um excursionista que observava lêmures correndo árvores acima (como a versão de Quine tende a insinuar). Ele era muito minucioso e era em trabalhos como os dele que Cuvier confiava.

A palavra "*indri*" refere-se não aos lêmures em geral, mas a uma espécie incomum, o maior lêmure de Madagascar, com cerca de 60 cm. Tem o focinho pontudo característico e o hábito de subir em árvores dos lêmures, mas afora isso, é bem distinto. Diferentemente dos lêmures de cauda longa vistos nos zôos, essa espécie tem uma cauda apenas rudimentar. É preta com manchas brancas na cabeça, pescoço, braços e nádegas. É gregária, vive principalmente no topo das arvores e alimenta-se de frutas. Ela escala as arvores em pé. A espécie, que já foi abundante nas florestas de Madagascar, está hoje quase extinta, e subsiste apenas nas florestas remotas do nordeste da ilha.

No que diz respeito aos "*indri*", não podemos censurar nossos filósofos por negligência. O Oxford English Dictionary disse em sua primeira edição e continua a dizer até hoje que a palavra é "Um emprego errôneo da exclamação malgaxe *indry*!, 'veja! olhe!', ou *indri izy*!, 'olha ele lá', tomada por engano pelo naturalista francês Sonnerat como o nome do animal, quando visto por ele pela primeira vez por volta de 1780: o único nome em malgaxe é *babakoto*". O Webster's *Third International Dictionary* repete a história, e afirma que essa palavra vem do francês, que por sua vez vem do "malgaxe *indry*, olhe!: provavelmente por causa da crença errônea do naturalista francês Pierre Sonnerat, que observou o animal em seu habitat nativo por volta de 1780, de que os nativos estavam proferindo o nome do animal quando, na verdade, estavam apenas chamando sua atenção para a presença dele". *Le Petit Robert* confirma que a palavra francesa *indri* é derivada da "exclamação malgaxe *'le voilà' prise à tort pour le nom du singe*". Quem iria questionar essas augustas autoridades? Somente alguém que examina [*takes a look*] a autoridade *deles*. O *Oxford* nos direciona para uma observação feita por um missionário de Madagascar que

escreveu em 1893 em uma revista que ele mesmo publicava. O Reverendo J. Sibree diz do lêmure de cauda curta que

> o nome do animal é *Bàbakòto*, literalmente "pai-criança" (ou menino), não *Indri*, como disse Sonnerat, que descobriu a espécie. *Indri* (ou *indry*) é uma palavra em malgaxe que significa "veja!" ou "olhe!", e foi provavelmente confundida por ele com um nome, e por outros europeus com um nome, quando os nativos exclamaram *"Indri izy!"* ("Olha ele lá!"). (Sibree 1893, 83)

Era essa então a mal-ostenção consumada? Primeiramente, vamos esclarecer o que nossas autoridades disseram. Essa citação de Sibree é, na verdade, uma tradução *ipsis litteris* não reconhecida da observação feita por Françoes Pollen (1868, 20), outro missionário e naturalista. Devamos a história quer ao reverendo Sibree, quer ao padre Pollen, Quine certamente captou o espírito. Imaginamos que Pierre Sonnerat visita Madagascar em 1780 e pergunta como um determinado lêmure é chamado. Ele tem *indri* ou algo semelhante como resposta, e o animal sobe em uma árvore. Ficamos com a imagem de Sonnerat nunca conseguindo chegar muito perto de um *indri* – eles estão sempre se afastando.

Mas, na verdade, como Sonnerat nos conta, os *indris* são domesticados com muita facilidade, e, na parte sul da ilha, são usados na caça do mesmo modo como usamos cachorros. Longe de apenas entreouvir um grito de *indri*, ele pergunta o que significa, e é dito a ele que significa homenzinho das florestas (Sonnerat 1782, II 141-3; 1806a, IV 89, 92). Então Sonnerat não apenas ouviu a palavra, como conversou a respeito dela. Mais tarde ele imprimiu gravura de um belo indri gordo comendo uma... banana? (Sonnerat 1782 II, lâmina 88; 1806b, lâmina 86). Poderia a gravura ser uma reconstrução fantasiosa de um animal apenas entrevisto do qual ele nunca esteve perto? Não, ele levou um deles a bordo e, mais tarde, deu-o de presente a seu rei. Por certo tempo, ele brincou nos jardins reais e, mais tarde, foi empalhado e posto no museu de história natural de Paris.

Nada disso prova conclusivamente que Sonnerat entendeu direito o nome. Você não vai encontrar *indri* em dicionários que traduzem do malgaxe para línguas européias. Mas aproveitando uma indicação da história do canguru, podemos perguntar se Sonnerat não entendeu um pouco errado os fonemas. Certamente.

O primeiro dicionário bilíngue impresso de malgaxe foi compilado por agentes da *London Missionary Society* que haviam sido temporariamente bem recebidos, quando os britânicos, a partir das ilhas Maurício, apoiaram a campanha de um líder malgaxe para controlar toda a ilha. (Quando esse rei morreu em 1828, sua viúva revogou a política de europeização e evangelização cristã.

A ilha manteve sua autonomia restaurada contra as investidas francesas e britânicas até 1895, embora fosse forçada a fazer cada vez mais concessões nos anos imediatamente anteriores.) A parte inglês-malgaxe do dicionário (Freeman 1835) não contém uma entrada para lêmure, mas na direção inversa (Johns 1835) encontramos a palavra *endrina* traduzida como "macaco". (Naquela época não existiam macacos verdadeiros na ilha, a não ser uns poucos que haviam fugido de navios de passagem.) O dicionário inglês-malgaxe impresso que veio em seguida (Richardson 1885) traduz "endrina" como "uma espécie de lêmure". A cópia do dicionário de Freeman do próprio Sibree encontra-se agora na biblioteca da Universidade de Yale. O livro foi impresso com páginas em branco intercaladas para que o usuário pudesse acrescentar novas entradas. Sibree fez poucos acréscimos, e nenhum relacionava-se com história natural. Foi Sibree, ouso dizer, que entendeu mal, e não Sonnerat.

Esse indício não é absolutamente conclusivo. Johns (1835) poderia ter dado *endrina* como uma derivação regressiva do uso em francês de *indri*, e não como algo ouvido na área dito por habitantes locais não corrompidos. Mas por que ele iria acrescentar uma sílaba a um substantivo francês? Com toda a probabilidade podemos aceitar a palavra de Sonnerat. Da mesma forma como "canguru", é eminentemente possível que Sonnerat tenha conhecido gente que chamava os grandes lêmures de cauda curta de *indri* ou *endrina*, mesmo que europeus que chegaram muito mais tarde na ilha não o tivessem. Para confirmar isso, vamos examinar o quadro mais amplo.

Em primeiro lugar, Madagascar é grande. O Texas se orgulha de ser maior do que todos os países da Europa exceto a Rússia; Madagascar está no mesmo time. Também é comprida, tem mil milhas de comprimento, 200 milhas a mais que a Califórnia. Em 1780, a ilha foi dividida em muitos pequenos "reinos". Havia apenas uma língua central – de origem malaio-polinésia – mas muitos dialetos, dos quais o merina talvez fosse o mais comum. O merina só se tornou o dialeto "preferido" depois de 1820, quando então a *London Missionary Society* – patrocinadora dos dicionários que citei – ajudou a criar uma forma do merina usando o alfabeto latino. Outro dialeto foi usado como base para a transliteração do merina usando caracteres arábicos, o que ficou estabelecido em 1620 (e é bem possível que textos desse período fossem dar-nos mais informações sobre o nome dado aos lêmures). Sibree, escrevendo em 1893, depois do merina ter se tornado o dialeto padrão da ilha, e estando na capital, no meio da ilha, que, de qualquer forma, era o coração do merina, pode muito bem ter descoberto que *bàbakòto* era o único nome do lêmure de cauda curta. Sonnerat ficou instalado principalmente no sul, a 500 milhas de distância, muito antes de o merina, com ajuda dos ingleses e dos missionários, ter assumido o controle da ilha. Não vemos razão para achar que a avaliação

linguística possivelmente correta de Sibree em 1893 possa ser aplicada a algum outro lugar em 1780.

A charmosa extrapolação feita por Quine da explicação de *indri* dada em dicionário faz com que se pense tratar de um dos primeiros encontros entre um francês, ou mesmo um europeu, e um habitante isolado de uma ilha. Mas graças a sua posição geográfica, Madagascar estava inevitavelmente na rota das viagens pelo mundo. Os antepassados indonésios do que veio a constituir toda a população permanente chegou lá por volta de 700. A ilha representou um significativo papel nas rotas afro-árabes das frotas mercantes. O navegador português Diogo Diaz chegou lá em 1500. A cidade costeira mais ao sul, hoje denominada Tôlanaro (ou Faradofay) foi colonizada em 1528. Em 1642, denominada Fort-Dauphin, tornou-se um dos postos avançados essenciais da Companhia Francesa das Índias Orientais. Foi uma escolha natural de porto para as viagens européias para a Índia ou para as ilhas das especiarias, convenientemente localizada entre o Cabo e o Ceilão [Sri-Lanka]. Etienne de Flacourt (1607-1660) a usou como base quando estava escrevendo sua grande *Histoire de la grande Isle de Madagascar* (1658, 1661). A maior parte do livro era um relato das atividades francesas a partir de Fort-Dauphin (1642-1655), com as últimas 42 páginas explicando por que a Companhia das Índias Orientais perdeu dinheiro em suas operações ali. Mas também serviu de base para um dicionário francês-malgaxe mínimo que, infelizmente, parece não dar qualquer informação sobre lêmures (Ferrand 1905). Portanto, Madagascar não era exatamente território desconhecido quando Sonnerat lá chegou em 1780. Sonnerat, um notável naturalista, já teria conhecimento de muita coisa sobre a fauna e a flora da ilha – e sobre sua língua. Ele incluiu Madagascar em sua volta para casa, vindo da China, das Filipinas e do Ceilão, que tem seus próprios tipos de lêmures. Ele tinha grande interesse na língua, tendo incluído no relato de sua viagem um longo capítulo sobre o tâmil falado e o escrito (também publicado em separado em 1806). Não era exatamente o tipo de pessoa que pergunta casualmente "Que é isso?" em francês e espera que a resposta em malgaxe "olha ele indo!" signifique o nome do animal. Os franceses estavam na parte sul da ilha há um século e meio, e a região estava infestada de *indris*, alguns dos quais haviam sido domesticados muito antes da chegada dos europeus. Eu imagino o curioso Sonnerat saindo do barco e dizendo: "Levem-me até seu lêmure".

Certamente existem erros de entendimento que realmente duram, mas eles contrastam com o que eu chamo de erro radical de tradução. Vejamos dois exemplos. Dentre as palavras em malgaxe que hoje se aplicam aos lêmures, encontramos *gidro* e *rajako* (ou *jako*). Um *gidro* é um lêmure cinza bem pequeno. Essa palavra é derivada do suaíli *ngedere*, que quer dizer macaco. Não há lêmures na maior parte da África, nem existiam macacos nativos em

Madagascar. Então foi por engano que comerciantes que falavam suaíli chamaram um lêmure de *ngedere*, mas foi um erro de classificação, não de tradução. Quanto a *jako*, também deveria ser aplicado apenas a macacos. Por quê? Porque Richardson (1885) diz-nos que um comandante inglês tinha um macaco de estimação que fugiu e os marinheiros correram atrás dele chamando-o pelo nome, gritando "Jack! Jack!", e o nome pegou.

CAPÍTULO 11
LINGUAGEM, VERDADE E RAZÃO

Este ensaio foi escrito para uma coletânea de artigos sobre racionalidade e relativismo editada por Martin Hollis e Steven Lukes. Os dois eram defensores de um racionalismo sensato e sensível e tinham aversão pelas tendências cada vez mais relativistas da época (1980). Edimburgo havia recentemente se tornado a mais ameaçadora e bem defendida base de poder em língua inglesa para o relativismo em epistemologia. A Escola de Edimburgo, liderada por Barry Barnes e David Bloor, tinha um "programa forte de sociologia do conhecimento" que, de bom grado, admitia ser relativista. Lukes e Hollis organizaram seus colaboradores da esquerda para a direita, os mais relativistas no início do livro, os mais racionalistas no final. Um novo artigo de Bloor e Barnes foi o primeiro. Talvez eu não tenha sido sincero ao ficar surpreso ,quando descobri que meu próprio artigo fora colocado como a segunda contribuição mais relativista.

Este é o primeiro texto em que adotei a ideia de "estilo de raciocínio", da qual tomei conhecimento pela primeira vez em 1978, em Pisa, ao assistir a leitura de um artigo do historiador da ciência Alistair Crombie. Ele só publicou seu gigantesco estudo em três volumes sobre "estilos" em 1994, mas pude ler boa parte dele muitos anos antes. O capítulo 12 é um desenvolvimento mais sistemático dessas ideias.

Gostaria de colocar uma questão relativista a partir do coração da racionalidade. Não se trata do confronto entre ciência e culturas alienígenas, pois vem de nossa própria tradição científica. Não é uma repetição das histórias

kuhnianas de revolução, substituição e incomensurabilidade, mas fala principalmente de evolução e acumulação. Suas fontes não são hermenêuticas, mas os textos canônicos do positivismo. Longe de invocar o "dogma do dualismo de esquema e realidade", a partir do qual, de acordo com Donald Davidson, "obtemos a relatividade conceitual", ela pode muito bem aprender um truque com o próprio Davidson (Davidson 1974).

Parto do fato de que têm existido diferentes estilos de raciocínio científico. Os mais sábios dos gregos admiravam o pensamento euclidiano. As melhores mentes do século dezessete sustentavam que o método experimental colocava o conhecimento em uma nova base. Pelo menos uma parte de todas as ciências sociais modernas emprega um pouco de estatística. Exemplos como esses trazem à mente diferentes estilos de raciocínio com diferentes domínios. Cada um deles veio à tona e atingiu a maturidade em seu próprio tempo, de sua própria maneira.

Um subjetivismo oco pode dizer que se *p* é ou não uma razão para *q* depende de as pessoas terem tido ou não a chance de raciocinar desse modo. Tenho uma preocupação mais sutil: se uma proposição está ou não, por assim dizer, disponível como candidata a ser verdadeira-ou-falsa, depende de termos modos de raciocinar a respeito dela. O estilo de raciocínio que condiz com a oração ajuda a fixar seu sentido e determina o modo como ela tem uma direção positiva, apontando para a verdade ou a falsidade. Se continuarmos nessa linha, podemos vir a temer que a racionalidade de um estilo de raciocínio esteja completamente embutida nele. As proposições às quais o raciocínio é relevante significam o que significam apenas porque esse modo de raciocinar pode atribuir a elas um valor de verdade. Será a razão, resumindo, autoautenticadora demais?

Minha preocupação é com verdade-ou-falsidade. Considere a máxima de Hamlet, de que nada é bom ou mau, é o pensamento que assim o torna. Se transferirmos isso para a verdade e a falsidade, há uma ambiguidade entre (a) nada que é verdadeiro é verdadeiro, e nada que é falso é falso, é o pensamento que assim o torna, e (b) nada é verdadeiro-ou-falso, é o pensamento que assim o torna. É (b) que me preocupa. Minha preocupação relativista é, para repetir, que o sentido de uma proposição *p*, o modo como ela aponta para a verdade ou a falsidade, depende do estilo de raciocínio apropriado a *p*. Portanto, não podemos criticar esse estilo de raciocínio como um modo de se chegar a *p* ou a não-*p*, porque *p* simplesmente é aquela proposição cujo valor de verdade é determinado dessa forma.

A distinção entre (a) e (b) fornece uma distinção entre subjetividade e relatividade. Seja (a) o subjetivismo: ao pensar, podemos tornar algo verdadeiro ou torná-lo falso. Seja (b) o tipo de relatividade de que trato neste artigo: ao

pensar, novos candidatos à verdade e à falsidade podem ser trazidos à existência. Muitas das discussões filosóficas recentes, mas já clássicas, de tópicos como incomensurabilidade, indeterminação da tradução e esquemas conceituais parecem-me discutir a verdade, quando deveriam estar considerando a verdade-ou-falsidade. Daí que os espectadores, esperando aprender alguma coisa com os filósofos, têm tido a tendência de discutir a subjetividade em vez da relatividade. De minha parte, não duvido que nossas descobertas sejam "objetivas" simplesmente porque os estilos de raciocínio que empregamos determinam o que conta como objetividade. Minha preocupação é que exatamente os candidatos à verdade ou à falsidade não tenham existência independente dos estilos de raciocínio que estabelecem o que deve ser verdadeiro ou falso no domínio deles.

Estilos de raciocínio

Não é o caso que *nada* é verdadeiro ou falso, mas o pensamento assim o torna. Muitas das coisas que dizemos não requerem razões. Esse é o cerne da desacreditada doutrina filosófica das sentenças observacionais, as elocuções enfadonhas que aparecem em quase todas as línguas, e que tornam a tradução radical relativamente fácil. A tradução é difícil quando se chega a âmbitos de possibilidades totalmente novos que não fazem sentido para os estilos preferidos de raciocínio de outra cultura. É aí que os etnógrafos começam a ter problemas. Cada povo gerou seus próprios estilos peculiares. Não somos diferentes dos outros, exceto que podemos ver mais claramente, a partir de nossos registros escritos, a emergência histórica de novos estilos de raciocínio.

Peguei a palavra "estilo" do título *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition* [Estilos de Pensamento Científico na Tradição Européia], de A. C. Crombie (1994). Ele concluiu um artigo antecipatório com as palavras:

> A promoção e a diversificação ativas dos métodos científicos no final da idade média e no início da era moderna na Europa refletiram o crescimento geral de uma mentalidade de pesquisa na sociedade européia, uma mentalidade condicionada e cada vez mais comprometida, por suas circunstâncias, a esperar e buscar ativamente problemas a serem formulados e resolvidos, ao invés de um consenso aceito sem discussão. As variedades de métodos científicos postos em jogo dessa maneira podem ser diferenciadas como:
>
> (a) a simples postulação estabelecida nas ciências matemáticas,

(b) a exploração experimental e a mensuração de relações observáveis mais complexas,
(c) a construção hipotética de modelos analógicos,
(d) o ordenamento da variedade por comparação e taxonomia,
(e) a análise estatística de regularidades de populações e o cálculo das probabilidades, e
(f) a derivação histórica do desenvolvimento genético.

Os três primeiros desses métodos dizem respeito essencialmente à ciência das regularidades individuais, e os três seguintes à ciência das regularidades de populações ordenadas no espaço e no tempo (Crombie 1981, 284).

Coincidentemente, na mesma conferência em que Crombie leu essas palavras, Winifred Wisan (1981) apresentou um artigo sobre "a emergência de um novo estilo científico". Tanto o artigo de Crombie quanto o de Wisam eram sobre Galileu, que há muito é o candidato favorito a ter apresentado um novo estilo de pensar. Às vezes são usadas palavras mais dramáticas do que "estilo", como quando Althusser (1972, 185) falou de Tales ter tornado disponível um novo continente, o da matemática, tendo Galileu tornado disponível o continente da dinâmica, e Marx o da história. Mas é frequente que a palavra "estilo" seja a escolhida. Ela pode ser encontrada em Collingwood. Stephen Weinberg, o físico teórico, relembrou Husserl falando de um estilo galileano de "fazer modelos abstratos do universo aos quais pelo menos os físicos atribuem um grau mais alto de realidade do que atribuem ao mundo ordinário das sensações" (Weinberg 1976, 28). Weinberg acha notável que esse estilo funcione, "pois o universo não parece ter sido preparado tendo em mente os seres humanos". O linguista Noam Chomsky pinçou essa observação e alegou enfaticamente que "não temos qualquer alternativa hoje a não ser seguir o "estilo galileano", pelo menos nas ciências naturais" (Chomsky 1980, 9).

Como o "paradigma" de T. S. Kuhn, a palavra "estilo" é empregada por meus quatro autores contemporâneos para apontar para algo geral na história do conhecimento. Há novos modos de raciocínio que têm inícios e trajetórias específicas de desenvolvimento. Mesmo esses quatro pensadores certamente não concordariam ao subdividir histórias em estilos. O historiador encontrará muitos estilos onde Chomsky vê apenas um. Indubitavelmente a própria palavra "estilo" é suspeita. Foi plagiada dos críticos e historiadores de arte, que não desenvolveram uma conotação uniforme para a palavra. E nem todas as observações que eles fazem sobre estilo podem ser transferidas arrumadinhas para modos de raciocínio. Esse é um problema que o artigo de Wisan começa a abordar. O sucesso da palavra "estilo" como termo analítico para a história da ciência pode depender do modo como a imensamente erudita análise his-

tórica de Crombie for recebida. O uso de uma palavra emprestada faz necessários exemplos detalhados que lhe dêem corpo. A despeito dessas ressalvas, considerarei o fato de que esses autores recentes empregam essa palavra de modos semelhantes como uma desculpa para não tentar fazer minha própria exegese aqui.

Arquirracionalismo

A existência de estilos de raciocínio não sugere imediatamente o relativismo. Antes de elaborar a preocupação relativista esboçada no início deste capítulo, primeiro irei enunciar uma posição racionalista moldada pelo respeito apropriado tanto pela história quanto pelas idiossincrasias, as nossas e as dos outros. Chamá-la-ei de arqui-racionalismo. (Eu também sou um arquirracionalista na maior parte do tempo.)

O arquirracionalista acredita no que as pessoas que pensam direito têm sabido o tempo todo. Existem boas e más razoes. Levou milênios para que sistemas de raciocínio se desenvolvessem. De modo geral, nossa tradição ocidental tem contribuído para esse progresso mais do que qualquer outra. Frequentemente temos sido tacanhos, bitolados e insensíveis aos *insights* estrangeiros. Temos reprimido nossos próprios pensadores dissidentes e originais, condenando muitos deles ao irreparável esquecimento. Alguns de nossos próprios estilos de raciocínio outrora preferidos revelaram-se becos sem saída e outros provavelmente estão indo nesse caminho. No entanto, novos estilos de raciocínio irão continuar a desenvolver-se. Então, iremos não apenas fazer mais descobertas sobre a natureza, como iremos também descobrir novos modos de raciocinar sobre tudo isso. Talvez a defesa de Paul Feyerabend (1975) da anarquia, ou pelo menos do dadaísmo, esteja correta. Compelir as pessoas a raciocinar de modos aprovados é limitar a nós e a nossas potencialidades para a novidade. O arquirracionalismo está convencido de que há boas e más razões, mas já que não nos obriga a qualquer sistematização específica como aquela da lógica formal, ou a de Karl Popper, é razoavelmente receptivo à anarquia de imitação de Feyerabend.

Meu arquirracionalista acha que existe uma bem nítida distinção entre as razões e as proposições que elas corroboram. As razões apenas ajudam a descobrir qual é o caso. O arquirracionalista quer saber como é o mundo. Há boas e más razões para proposições sobre a natureza. Elas não são relativas a nada. Não dependem do contexto. O arquirracionalista não é um imperialista

a respeito da razão. Talvez seja possível que existam pessoas que nunca raciocinem nem deliberem. Contam piadas, fazem e quebram promessas, imaginam insultos e assim por diante, mas nunca raciocinam. Da mesma forma como razões estatísticas não tinham qualquer força para os gregos, é possível imaginar um povo para quem nossas razões para crer não têm qualquer força. Por outro lado, o arquirracionalista é otimista em relação à natureza humana. Nós que valorizamos a verdade e a razão realmente imaginamos que um povo sem verdade e sem raciocínio iria, se deixado por sua própria conta, desenvolver sozinho a verdade e o raciocínio. Eles iriam adquirir à sua própria maneira o gosto pela especulação sobre a diagonal do quadrado, pelo movimento no plano inclinado, pelas trajetórias dos planetas, pela constituição interna da matéria, pela evolução das espécies, pelo complexo de Édipo e pelos aminoácidos.

O arquirracionalista não apenas admite que nossos tipos de verdade e de raciocínio podem não representar um papel tão grande na vida de outros povos como representa em nossa cultura; ele pode ser também um romântico, ansiando por uma vida mais simples, menos impregnada de raciocínio. Ele irá admitir que nossos valores não são inevitáveis, talvez nem os mais nobres aos quais nossa espécie pode aspirar. Mas ele não pode fugir a seu próprio passado. Sua admissão da historicidade de nossos próprios estilos de raciocínio de forma alguma a torna menos objetiva. Os estilos de raciocínio têm suas histórias, e alguns surgiram antes de outros. A humanidade passou a raciocinar melhor. Que base para o relativismo poderia haver em tudo isso?

Ao invés de contestar as suposições do arquirracionalista, irei extrair uma indicação de incoerência de seu coração, que é, no final das contas, o positivismo.

Positivismo

Geralmente se considera que o positivismo é um antagonismo cabeça-dura a todas as formas de relativismo. Irei criar uma questão para o arquirracionalista a partir de três aspectos do próprio positivismo. Eu os retiro de Auguste Comte, Moritz Schlick e Michael Dummett, ou seja, o positivista original dos anos 1840, o líder do Círculo de Viena em 1930, e o atual expoente mais talentoso de uma dentre essa família de doutrinas.

Comte era historicista. Sua epistemologia é uma explanação maciça, e quase impossível de ser lida, do conhecimento humano, uma narrativa da mente humana na qual cada inovação intelectual encontra seu próprio nicho. Uma

de suas ideias é que um ramo do conhecimento adquire uma "positividade" pelo desenvolvimento de um novo estilo positivo de raciocínio associado a ele. Ele não é muito claro quanto ao que quer dizer com "positivo"; às vezes, ele diz que escolheu essa palavra principalmente porque sugere elevação moral em todas as línguas européias. Uma proposição positiva é aquela que é, de alguma forma, adequada ao ramo do conhecimento ao qual pertence. Podemos jogar com sua palavra: uma proposição positiva é aquela que tem uma direção, um valor de verdade. Não é uma distorção dizer que, para Comte, uma classe de proposições positivas é uma classe de proposições que estão disponíveis como verdadeiras-ou-falsas.

Há muitos aspectos do pensamento de Comte que logo espantam e afastam as pessoas – eu me refiro tanto às questões ideológicas quanto a questões de interesse para os filósofos analíticos da ciência (a análise que ele faz da causação, por exemplo). Chamo a atenção apenas para a ideia de uma evolução histórica de diferentes estilos de raciocínio, cada um deles trazendo em sua esteira seu próprio corpo de conhecimento positivo. Cada um encontra seu lugar em grandes tabelas das ciências que funcionam como extratos de seu gigantesco texto epistemológico, o *Cours de Philosophie Positive*. Comte não achava que a evolução de estilos e de conhecimentos positivos havia chegado a um fim. Seu objetivo de vida era a criação de uma nova ciência positiva, a sociologia. Isso iria requerer um novo estilo de raciocínio. Ele previu mal o que seria esse estilo, mas sua metaconcepção do que ele estava fazendo era válida.

Schlick. Uma das afirmações mais memoráveis do positivismo lógico é de Moritz Schilick, "o significado de uma oração é o seu método de verificação" (1936, 361). Essas palavras não poderiam ficar sem serem modificadas, porque o Círculo de Viena havia sucumbido ao *dictum* de Gottlob Frege de que os significados são definidos, objetivos e fixos. A máxima de Schlick implicaria que uma alteração ou um melhoramento em um método de verificação iria alterar os significados de uma afirmação. Ao invés de desistirem da ideia de significados transmitidos de geração em geração, tranquilos e inalterados, os positivistas lógicos revisaram repetidamente a máxima de Schlick, embora sem resultado satisfatório. (Veja Hacking 1975b, cap. 9, para um relato dos repetidos fracassos). Mas para Comte, ou qualquer outro daqueles afortunados autores de 1840 que ainda não tinham sido infectados pelas teorias fregeanas do significado, a afirmação de Schlick seria boa. São precisamente, para Comte, os métodos de verificação – os modos como os valores positivos de verdade devem ser estabelecidos – que determinam o conteúdo de um corpo de conhecimento.

Dummett. Na lógica, uma proposição que tem um valor definido de verdade, verdadeiro ou falso, é chamada de *bivalente*. O trabalho de Dummet

fez os filósofos analisarem melhor a bivalência (Dummett 1976). O trabalho foi inspirado no início por uma reconstrução filosófica de alguns dos pensamentos por trás da matemática intuicionista. Naquilo que é chamado de demonstração não-construtiva, não se pode exibir os objetos matemáticos que se prova existirem. (Assim, é possível ter-se um passo no qual se afirma que existe um número primo com determinada propriedade, mas não se ser capaz de dizer que número primo é esse.) Demonstrações não-construtivas podem também assumir que uma proposição é ou verdadeira ou falsa, sem ser capaz de mostrar que valor de verdade ela tem. Alguns matemáticos filósofos, inclusive Dummett, duvidam que tais demonstrações não-construtivas sejam admissíveis.

tem sua atenção voltada à seguinte base para sua dúvida. Se uma proposição é bivalente ou não deve depender de seu significado. Ele se pergunta como podemos conferir significados a enunciados na matemática não-construtiva – significados em virtude dos quais os enunciados são bivalentes, embora não haja um modo conhecido de estabelecer os valores de verdade. Somos nós que, por meio de nossas práticas linguísticas, somos a única fonte dos significados do que dizemos. Como podemos então conferir um significado a um enunciado, de tal forma que ele seja bivalente, quando nada que saibamos fazerdiz respeito à verdade ou a falsidade do enunciado? Talvez enunciados da matemática não-construtiva adquiram bivalência apenas na medida em que aperfeiçoamos meios de determinar seus valores de verdade ou exibir os objetos matemáticos dos quais eles falam?

Embora essa questão sutil tenha surgido de forma clara na crítica intuicionista da matemática clássica, Dummett a estende a outras formas de discurso. Muitos enunciados sobre o passado não podem hoje ser resolvidos por qualquer meio exequível. Serão eles bivalentes? Poderia a bivalência retroceder para o passado na medida em que os dados históricos são irrevogavelmente apagados? Dummett não afirma que suas preocupações são conclusivas, nem espera respostas semelhantes para todo tipo de discurso. Alguém pode, ao refletir, aceitar a bivalência no caso da história, mas rejeitá-la na matemática não-construtiva.

Positivo e bivalência. Falei de ser verdadeiro-ou-falso, e usei a palavra "positivo", de Comte. É essa a mesma ideia que bivalência? Não do modo como irei usar as palavras. Ser positivo é uma característica menos forte do que a bivalência. Fora da matemática, suspeito que um enunciado ser bivalente ou não é uma abstração imposta pelos lógicos para facilitar a análise de formas dedutivas de argumento. É uma abstração nobre, mas é uma consequência da arte, não da natureza. Nas ciências especulativas que me interessam neste artigo, as afirmações interessantes são aquelas que estão disponíveis como verdadeiras ou falsas – aquelas para as quais acreditamos ter métodos que irão

determinar os valores de verdade. As aplicações desses métodos podem requerer inovação tecnológica ainda não imaginada. Além do mais, na medida em que descobrimos mais coisas a respeito do mundo, descobrimos que muitas de nossas perguntas não fazem mais sentido. A bivalência não é o conceito certo para a ciência. Permitam-me dar uns dois exemplos para destacar a distinção que é requerida.

Na época de Pierre-Simon de Laplace, era muito sensato achar que existem partículas de calórico, a substância do calor, que têm forças repulsivas que decaem rapidamente com a distância. Confiando nessa hipótese, Laplace resolveu muitos dos problemas importantes relativos ao som. Proposições a respeito da razão de extinção da força repulsiva do calórico estavam disponíveis como verdadeiras ou falsas, e se sabia como obter informação concernente a essa questão. Laplace tinha uma excelente estimativa da taxa de extinção da força repulsiva, e, no entanto, acontece que essa ideia como um todo está baseada em erro. Eu diria que os enunciados de Laplace outrora foram "positivos". Nunca foram bivalentes. Inversamente, James Clerk Maxwell certa vez disse que algumas proposições a respeito da velocidade relativa da luz eram intrinsecamente incapazes de serem determinadas, mas uns poucos anos depois de ele dizer isso, A. A. Michelson tinha inventado a tecnologia que permitia dar respostas precisas às perguntas de Maxwell. Eu diria que os enunciados que interessavam a Maxwell tinham positividade quando ele os proferiu, mas eram bivalentes apenas depois de uma transformação tecnológica – uma transformação cujo sucesso depende de detalhes experimentais delicados a respeito de como o mundo funciona.

Resumindo, o "positivo" de Comte está chamando a atenção para um conceito menos exigente do que o "bivalente" de Dummett. No entanto, os dois estão relacionados, assim como os pensamentos dos dois autores. Dummett diz: não é bivalente a menos que tenhamos uma prova do valor de verdade, ou um método infalível conhecido para gerar a prova. Comte diz: não é positivo, não está na disputa para ser verdadeiro-ou-falso, até que exista algum estilo de raciocínio que terá a ver com a questão.

Comte, Schlick e Dummett não são mais relativistas do que Crombie ou Chomsky. No entanto, uma linha positivista de pensamento, combinada com uma ênfase em estilos de raciocínio, contém o germe do relativismo. Se a positividade é o resultado de um estilo de raciocínio, então uma gama de possibilidades depende desse estilo. Elas não seriam possibilidades, candidatas a verdade ou falsidade, a menos que esse estilo existisse. A existência do estilo surge dos eventos históricos. Portanto, embora quais proposições são verdadeiras possa depender dos dados, o fato de que são candidatas a serem verdadeiras é uma consequência de um evento histórico. Inversamente, a racionalidade de

um estilo de raciocínio como um modo de ter a ver com a verdade de uma classe de proposições não parece estar aberta a uma crítica independente, porque o próprio sentido do que pode ser estabelecido por esse estilo depende do próprio estilo.

É esse um círculo insidioso?

Procederei como se segue. Primeiro, observo que por raciocínio não me refiro à lógica. Eu me refiro exatamente ao oposto, pois a lógica é a preservação da verdade, enquanto um estilo de raciocínio é o que introduz a possibilidade de verdade ou falsidade. Depois separo minha ideia de um estilo de raciocínio da de e Feyerabend, e da indeterminação da tradução enfatizada por Quine. Depois examino a objeção fundamental de Davidson à suposição de que há modos alternativos de pensar. Ele pode refutar a subjetividade, como eu a entendo, mas não a relatividade. A distinção-chave em toda a discussão a seguir é a diferença entre verdade e falsidade como oposta à verdade. Uma segunda ideia importante é a frouxidão do encaixe entre as proposições que têm um sentido para quase todos os seres humanos independentemente do raciocínio, e aquelas que só passam a ter um sentido dentro de um estilo de raciocínio.

Indução, dedução

Nem a lógica dedutiva nem a indução ocorrem na lista de Crombie. Que estranho, não são elas ditas a base da ciência? É instrutivo que nenhuma lista como a de Crombie fosse incluir-las. A ausência delas nos lembra que os estilos de raciocínio criam a possibilidade de verdade ou falsidade. A dedução e a indução meramente a preserva.

Agora entendemos a dedução como aquele modo de inferência que preserva a verdade. Ela não pode passar de premissas verdadeiras para uma conclusão falsa. A natureza da indução é mais controversa. Essa palavra tem sido usada de muitas formas. Há uma importante tradição representada igualmente pelo filosofo C. S. Peirce e pelo estatístico Jerzy Neyman: a indução é aquele modo de argumentar que preserva a verdade na maior parte do tempo. (Hacking 1980a mostra como a teoria dos testes de hipóteses de Neyman tem a ver com a teoria de Peirce da inferência provável.)

A dedução e a indução foram importantes descobertas humanas. Mas elas representam um papel pequeno no método científico, um papel que não é maior do que o do outrora reverenciado silogismo. Elas são dispositivos para

se saltar de verdade em verdade ou da verdade para a verdade provável. Não apenas elas não nos darão qualquer verdade contingente original a partir da qual saltar, como tomam por assente a classe de enunciados que afirmam possibilidades de verdade ou falsidade. É por isso que não ocorrem na lista de Crombie. Tanto na dedução quanto na indução, a verdade representa o papel puramente formal de uma argola de um ábaco. Não importa o que é a verdade quando empregamos a mecânica da teoria dos modelos dos lógicos modernos. O maquinário deles funciona bem, contanto que suponhamos que a classe de enunciados que têm valores de verdade já é dada. (Ou, no caso da lógica intuicionista, que suponhamos que a classe de enunciados que podem, por meio de demonstração, adquirir valores de verdade já é dada.) A indução assume igualmente que a classe de verdades possíveis é pré-determinada. Os estilos de raciocínio do tipo descrito por Crombie fazem algo diferente. Quando passam a existir, eles geram novas classes de possibilidades.

Incomensurabilidade e a indeterminação da tradução

Os filósofos recentemente nos deram duas doutrinas que puxam em direções opostas. Ambas parecem usar a ideia de um esquema conceitual, uma noção que remonta pelo menos a Kant, mas cuja versão nominalista moderna é devida a W. V. Quine. Ele diz que um esquema conceitual é um conjunto de enunciados considerados verdadeiros. Ele emprega a metáfora de centro e periferia. Os enunciados do centro têm uma espécie de permanência e raramente são abandonados, enquanto aqueles da periferia são mais empíricos e deles abrimos mão com mais facilidade à luz de "experiência recalcitrante".

Minha conversa sobre estilos de raciocínio não se conjumina bem com a ideia de esquema conceitual de Quine (Quine 1960, cap. 2). Na opinião dele, dois esquemas diferem, quando um número substancial de enunciados centrais de um esquema não é visto como verdadeiro no outro esquema. Um estilo de raciocínio, em contraste, diz respeito à verdade-ou-falsidade. Dois partidos, concordes quanto aos mesmos estilos de raciocínio, podem discordar totalmente quanto ao resultado, uma delas considerando verdade o que a outra rejeita. Estilos de raciocínio podem determinar possíveis valores de verdade, mas, diferentemente dos esquemas de Quine, não são caracterizados por atribuição de valores de verdade. É de se esperar, então, que a aplicação por

Quine da ideia de esquema conceitual não vá coincidir com minha ideia de estilos de raciocínio.

A tese mais memorável de Quine é a da indeterminação da tradução. Sejam *L* e *M* línguas faladas por duas comunidades verdadeiramente distintas. Quine sustenta que há um numero indefinido de traduções possíveis mas incompatíveis entre L e M. Por mais que os falantes de *L* e *M* possam conversar, não há em princípio um modo de se decidir por uma tradução indiscutivelmente correta. Não é uma questão de se decidir por nuanças; Quine quer dizer que é possível pegar um enunciado *s* de *L* e traduzi-lo usando um sistema de tradução para *p* de *M*, e traduzi-lo usando outro sistema para *q* de *M*, e *p* e *q* iriam ser, em *M*, considerados incompatíveis.

Como veremos na seção a seguir, Donald Davidson observou que a noção de esquema conceitual não combina com a indeterminação da tradução. Pois como vamos saber se os falantes de *L* têm um esquema diferente do nosso, nós que falamos *M*? Primeiro devemos pinçar os enunciados verdadeiros do centro do esquema de *L*, e mostrar que muitos deles podem ser traduzidos em enunciados de *M* que nós que falamos *M* consideramos falsos. Mas o que vai garantir que essa é a tradução correta? Quando fazemos tradução, há um forte instinto de interpretar as doutrinas centrais de *L* como as principais verdades de *M*. Quando você se concentra na verdade e não na verdade-ou-falsidade, você dá início a uma cadeia de considerações que coloca em questão a própria ideia de um esquema conceitual.

A tese da indeterminação da tradução puxa em uma direção e a ideia de na outra. Devemos a incomensurabilidade a Kuhn e a Feyerabend. Para uma versão ligeiramente incomum dessa famosa noção, veja Feyerabend (1978, 65-70). A ideia é que sistemas distintos de pensamento não são mutuamente exprimíveis. Kuhn tem a tendência a fazer essa ideia adequar-se a situações comuns, enquanto Feyerabend enfatiza os extremos. Assim, o exemplo favorito de Feyerabend de incomensurabilidade é a ruptura entre a cosmologia da Grécia arcaica e a da Grécia clássica. Kuhn, em comparação, volta à ideia de "sem padrão de medida em comum" no sentido original da palavra, e a aplica a "avanços" mais quotidianos no conhecimento. Quando acontece uma revolução científica, a nova ciência pode atacar novos problemas e empregar novos conceitos. Não há como se decidir se a nova ciência cumpre com sua tarefa melhor do que a antiga, porque elas cumprem tarefas diferentes. Kuhn encontra esse tipo de incomensurabilidade em todos os tipos de revolução que, para o leigo, parecem insignificantes, enquanto Feyerabend se concentra em grandes mudanças no pensamento humano. Os dois escritores outrora haviam sugerido que a incomensurabilidade deveria ser entendida em termos de esquemas e tradução. A incomensurabilidade signi-

ficava que simplesmente não haveria qualquer modo de traduzir de um esquema para o outro. Assim, essa ideia puxa em uma direção exatamente oposta à de Quine. A indeterminação diz que há traduções demais entre os esquemas, enquanto a incomensurabilidade diz que não há absolutamente nenhuma.

A ideia de incomensurabilidade de Kuhn ou a de Feyerabend iriam ter aplicação, se os estilos de raciocínio suplantassem uns aos outros? O "sem padrão de medida em comum" kuhniano não se aplica de qualquer modo direto, porque, quando raciocinamos de modo diferente, não há qualquer expectativa de padrão de medida em comum do tipo que paradigmas kuhnianos sucessivos solicitam. Então é para o uso mais extremo, feyerabendiano, que devemos olhar. Essa é certamente a concepção popular de incomensurabilidade: a incapacidade de um corpo de conhecimento de entender outro.

Admito que realmente haja um fenômeno real de modos distintos de pensar. Alguns estilos de raciocínio foram tão firmemente banidos que não conseguimos sequer reconhecer seus objetos. As doutrinas renascentistas médicas, alquímicas e astrológicas de semelhança e similitude são quase incompreensíveis. Não se encontram nossas modernas noções de evidência empregadas nessas ocupações arcanas. Há muito pouca verdade em toda essa escrita hermética, e, para entendê-la, não adianta buscar o cerne de verdade que combine com nossas crenças. E, no entanto, isso talvez não seja descrito da melhor maneira como incomensurável com nossa química, medicina ou astronomia modernas. Não é que as proposições se encaixem mal com nossas ciências modernas, é mais que o modo como as proposições são propostas e defendidas é totalmente estranho para nós. É perfeitamente possível aprender o saber hermético, e quando você o aprende, acaba falando a língua de Paracelsus, possivelmente em tradução. O que você aprende não são sistemas de tradução, mas cadeias de raciocínio que fariam pouco sentido, se a pessoa não estivesse recriando o pensamento de um daqueles magos. O que temos de aprender não é o que eles tomavam por verdadeiro, mas o que eles tomavam por verdadeiro-ou-falso. (Por exemplo, que unguento de mercúrio poderia ser bom para a sífilis, porque o mercúrio é assinalado pelo planeta Mercúrio, que assinala o local onde a sífilis é contraída, o mercado.)

Entender o que é suficientemente estranho é uma questão de reconhecer novas possibilidades de verdade-e-falsidade, e de aprender como usar outros estilos de raciocínio que têm a ver com essas novas possibilidades. Conseguir chegar a um entendimento não é exatamente uma dificuldade de tradução, embora estilos estranhos tornem a tradução difícil. Não é certamente uma questão de fazer traduções que preservem tanta verdade quanto possível, porque o que é verdadeiro-ou-falso em um modo de falar pode não fazer muito sentido em outro até que a pessoa tenha aprendido a raciocinar de um novo

modo. Um tipo de entendimento é aprender como raciocinar. Quando encontramos textos antigos ou muito estranhos, temos de traduzi-los, mas é errado nos concentrarmos naquele aspecto da tradução que meramente produz enunciados em inglês a partir de enunciados na outra língua. Com um foco tão limitado, a pessoa pensa em caridosamente tentar fazer com que o texto antigo diga tantas verdades quanto possível. Mas, mesmo depois de Paracelso ser traduzido para o alemão moderno, a pessoa ainda tem de aprender como ele raciocinava para entendê-lo. Já que a ideia de incomensurabilidade tem estado tão intimamente ligada à tradução, e não ao raciocínio, eu não a uso aqui.

A indeterminação da tradução é uma ideia igualmente errônea. É empiricamente vazia, porque sabemos que tradução inequívoca se desenvolve entre quaisquer duas comunidades que estão em contato. Como observado no capítulo anterior, contraexemplos anedóticos para essa afirmação não sobrevivem a um exame minucioso. A indeterminação é a noção teórica errada, já que ela parte da ideia de equiparação de enunciados que preserva a verdade. Na verdade, as possibilidades disponíveis em uma língua não constam da segunda. Para inseri-las na segunda língua, a pessoa tem de aprender um modo de raciocinar e aí, quando tiver feito isso, não há mais qualquer problema de tradução, e muito menos de indeterminação.

Há uma perfeita comensurabilidade, e nenhuma indeterminação da tradução, naqueles enfadonhos domínios de "observações" que temos em comum com todas as pessoas como pessoas. Onde nós, como pessoas, nos ramificamo-nos de outras pessoas, encontramos novos interesses, e uma frouxidão de encaixe entre os lugares-comuns deles e os nossos. Tradução das verdades é irrelevante. A comunicação de modos de pensar é o que interessa.

Esquemas conceituais

Em seu famoso artigo *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* [Sobre a Própria ideia de Esquema Conceitual], Donald Davidson (1974) argumenta mais contra a incomensurabilidade do que contra a indeterminação, mas principalmente ele é contra a ideia de um esquema conceitual que dá sentido a ambas. Ele dá "uma metodologia subjacente de interpretação" tal que "não poderíamos estar em posição" de julgar "que outros têm conceitos ou crenças diferentes das nossas". Ele deixa claro que não chega a esse resultado postulando "um campo neutro, ou um sistema de coordenadas em comum" entre esquemas. É à própria noção de esquema que ele se opõe. Ele rejeita o "dogma

do dualismo entre esquema e realidade" a partir do qual derivamos o bicho-papão da "relatividade conceitual, e da verdade relativa a um esquema".

Davidson distingue duas afirmações. A total tradutibilidade entre esquemas pode ser impossível, ou pode haver intradutibilidade apenas parcial. Mesmo que não sigamos os meandros de sua argumentação, nem mesmo aceitemos suas premissas, podemos, como Davidson, descartar a ideia de total intradutibilidade. Na realidade bruta dos fatos, todas as línguas humanas são em parte facilmente traduzíveis. Esse fato está intimamente relacionado com o que eu disse antes, que há um centro comum de atuações verbais humanas conectadas com o que as pessoas tendem a perceber ao seu redor. Mas eu disse que há uma frouxidão de encaixe entre essa ampla base de humanidade compartilhada e as coisas interessantes sobre as quais as pessoas gostam de falar. Essa frouxidão deixa algum espaço para a incomensurabilidade. Não são só os tópicos de discussão que podem variar de grupo a grupo, mas o que conta como importante no dizer de uma coisa. No entanto, Davidson também se opõe a isso, e organiza um magnífico ataque até mesmo contra a noção de intradutibilidade parcial entre grupos de pessoas. Já que, de fato, mesmo a intradutibilidade parcial é principalmente uma questão de vir a compartilhar dos interesses de outrem, e já que muitos viajantes são pessoas bastante simpáticas, os interesses são, de fato, compartilhados, e então deveríamos ser receptivos a um argumento contra a intradutibilidade parcial também. Mas como o argumento de Davidson pode parecer baseado numa indiferença para com interesses alternativos, podemos desconfiar de suas premissas ao mesmo tempo em que aceitamos suas conclusões. Meu diagnóstico é que, como Quine, ele assume que um esquema conceitual é definido em termos do que conta como verdadeiro, e não do que conta como verdadeiro-ou-falso.

Verdade *versus* verdade-ou-falsidade

Davidson concluiu sua argumentação contra a relatividade com as seguintes palavras: "É óbvio que a verdade dos enunciados continua sendo relativa a uma língua, mas isso é tão objetivo quanto pode ser". Antes, ele formulou corretamente o que há de errado com a ideia de tornar uma oração verdadeira:

Nada torna orações e teorias verdadeiras: nem a experiência, nem as irritações de superfície [aqui ele faz alusão a Quine], nem o mundo... *O fato de*

que a experiência toma um certo curso, que nossa pele é aquecida ou picada... esses fatos, se quisermos falar assim, tornam orações e teorias verdadeiros. Mas isso é dito de maneira bem melhor sem menção aos fatos. A oração "minha pele está quente" é verdadeira, se, e somente se, minha pele está quente. Portanto, não há qualquer referência a um fato, um mundo, uma experiência ou a uma evidência (Davidson 1974, 16).

O exemplo dado por Davidson, "minha pele está quente", serve-me bem. Insisto em uma distinção entre enunciados que podem ser feitos em qualquer língua, e que não requerem qualquer estilo de raciocínio, e enunciados cujo sentido depende de um estilo de raciocínio. Davidson escreve como se todas as orações fossem da primeira classe. Concordo que "minha pele está quente' é dessa classe. Quando certa vez procurei pelo melhor exemplo de uma oração que expressa dados dos sentidos para ser publicada nos anais da ciência, encontrei precisamente essa expressão, ou melhor, "minha pele está aquecida". Ela dá início às investigações de Sir William Herschel em 1800, que dizem ter dado origem à teoria do calor irradiante. Ele notou que, ao usar filtros de algumas cores, sua pele era aquecida, enquanto ao usar outras cores, ele tinha muita luz mas pouco calor (Hacking 1983a, 171).

Herschel então propôs uma teoria de raios invisíveis de calor, uma teoria que agora dizemos estar correta, embora seus próprios experimentos tenham feito com que ele desistisse dela. No curso de seu raciocínio, ele abandonou a seguinte oração: "O calor que tem a refrangibilidade dos raios vermelhos é ocasionado pela luz desses raios". Certamente podemos escrever uma condição de verdade da forma "*s* é verdadeiro, se e somente se *p*" para essa oração. Mas surge um problema para o tradutor suficientemente estrangeiro. Não que palavras como 'raio" e "refrangível" sejam um tanto teóricas e o tradutor possa não ter noções como essas em seu vocabulário. Se outra cultura tiver adquirido os estilos de raciocínio enumerados por Crombie, ela pode muito bem aprender a física de Herschel começando pela base – é exatamente isso o que eu faço para entender o texto de Herschel. O problema é que a pessoa suficientemente estrangeira não terá o tipo de enunciado de Herschel como o tipo de coisa que pode ser verdadeira-ou-falsa, porque os modos de raciocinar que têm a ver com ele são desconhecidos. Para exagerar, digamos que o tradutor é Arquimedes. Não o estou escolhendo a esmo, já que ele escreveu um grande tratado sobre espelhos ustórios e era um cientista de maior envergadura do que Herschel. No entanto, digo que ele não conseguiria fazer a tradução até que tivesse se atualizado sobre alguns métodos científicos.

É melhor eu repetir minha oposição a versões costumeiras da incomensurabildiade. Não é que a ciência de Herschel contivesse alguns dos princípios

newtonianos sobre raios e refrangiblidade que determinavam o significado das orações nas quais essas palavras ocorrem, e, portanto, essas orações não poderiam ter o mesmo significado em outra teoria. Pelo contrário, as orações de Herschel eram razoavelmente imunes a mudança de teoria. Elas estavam disponíveis como verdadeiras ou falsas em 1800; Herschel primeiro achou que uma oração crucial era verdadeira e, mais tarde, a considerou falsa; muitos anos mais tarde o mundo concordou que a oração era verdadeira. Herschel, então, primeiro agarrou o lado certo do galho e depois o lado errado. Minha alegação sobre um tradutor menos bem colocado do que Arquimedes é que até que ele aprenda a raciocinar mais como Herschel, não há lado nenhum do galho para ele agarrar.

Esquemas sem dogma

A "verdade das orações", escreve Davidson, "continua sendo relativa a uma língua, mas isso é tão objetivo quanto pode ser". Eu afirmo que, para parte de nossa língua, e talvez para parte de qualquer língua, ser verdaeiro-ou-falso é uma propriedade de orações somente porque raciocinamos sobre essas orações de determinadas maneiras. Os subjetivistas expressam suas preocupações dizendo que, no caso de diferentes costumes, poderíamos "corretamente" tomar algumas proposições como verdadeiras, enquanto, no momento, tomamo-las como falsas. Davidson lidou de maneira cortante com todas essas formulações. Mas deixou espaço para uma apreensão relativista. O relativista deve dizer que é possível que existam outras categorias de verdade-ou-falsidade completamente diferentes das nossas.

Talvez eu esteja propondo uma versão da ideia de esquema conceitual. Os esquemas conceituais de Quine são conjuntos de orações consideradas verdadeiras. Os meus seriam conjuntos de orações que são candidatas a verdade ou falsidade. É o caso de que uma tal noção sucumba ao "dogma de esquema e realidade" que incomoda a Davidson? Não creio. A ideia de um estilo de raciocínio é tão intrínseca ao que pensamos e dizemos quanto a forma davidsoniana "*s* é verdadeiro se, e somente se, *p*" é intrínseca a uma língua. *Um estilo não é um esquema que confronta a realidade.* Realmente falei anteriormente de estilos de raciocínio sendo aplicado aos dados e à formação dos dados. Mas os dados são proferidos e estão sujeitos ao tratamento davidsoniano. Há muito a dizer sobre o negligenciado campo de estudo da ciência experimental, mas isso

tem pouca relação com esquema/realidade. Meu próprio trabalho sobre o assunto (Hacking 1983a) tenta mostrar como a experimentação tem vida própria, sem relação com teorias ou esquemas.

Anarco-racionalismo

Este capítulo faz duas asserções e obtém algumas inferências a partir delas. Cada asserção e cada inferência precisa ser esclarecida. Listá-las é mostrar o quanto ainda precisa ser feito.

(1) Existem diferentes estilos de raciocínio. Muitos deles são discerníveis em nossa própria história. Eles surgem em pontos definidos e têm diferentes trajetórias de maturação. Alguns se extinguem, outros continuam a se fortalecer.
(2) Proposições do tipo que necessariamente requerem raciocínio para serem substanciadas têm positividade, são verdadeiras-ou-falsas, apenas em consequência dos estilos de raciocínio nos quais ocorrem.
(3) Daí que muitas categorias de possibilidades do que pode ser verdadeiro ou falso dependem de eventos históricos, a saber, do desenvolvimento de certos estilos de raciocínio.
(4) Pode-se então inferir que existem outras categorias de possibilidades além das que emergiram em nossa tradição.
(5) Não podemos raciocinar para determinar se sistemas alternativos de raciocínio são melhores ou piores do que o nosso, porque as proposições sobre as quais raciocinamos obtêm seu sentido apenas do método de raciocínio empregado. As proposições não têm uma existência independente dos modos de raciocinar para chegar a elas.

Essa cadeia de reflexões não leva à subjetividade. Não implica que alguma proposição, com um conteúdo independente do raciocínio, poderia ser considerada verdadeira, ou falsa, de acordo com o modo de raciocínio que adotamos. No entanto, essa derrota da subjetividade parece oca, porque são estilos de raciocínio para os quais, em princípio, não pode haver qualquer justificação extrínseca que determine serem verdadeiras as proposições que se descobre objetivamente serem verdadeiras. Uma justificação seria um modo independente de mostrar que o estilo chega à verdade, mas não há qualquer

caracterização da verdade além e acima daquilo a que se chega pelos próprios estilos de raciocínio.

Será que não existe um metarraciocínio que justifique um estilo de raciocínio? Não será possível apelar, por exemplo, para o sucesso? Não precisa ser sucesso em gerar tecnologia, embora isso realmente importe. Nem deve ser sucesso em se chegar à verdade, pois isso seria circular. Pode existir, no entanto, sucessos não circulares em questões relacionadas à verdade. Por exemplo, seguindo o exemplo de Imre Lakatos (1978, caps 1, 2), seria possível recauchutar o método de conjectura e refutação de Popper instando que uma metodologia de programas de pesquisa constantemente revele coisas novas para se pensar. Citei Chomsky dando uma metarrazão semelhante. Em sua análise do estilo galileano, ele não só funcionou maravilhosamente bem, como também, pelo menos nas ciências naturais, não temos alternativas a não ser seguir usando esse estilo, embora, obviamente, no futuro, possa não funcionar. Embora Chomsky não faça essa distinção, sua metarrazão não é tanto que o estilo de Galileu continua a descobrir a verdade a respeito do universo, mas que ele propõe novos tipos de sondagem e resposta. Ele produziu um diálogo aberto. Isso poderia ter um fim diante de uma natureza que parasse de participar de modos que o galileano consegue entender. Sabemos que poderia parar de atender a nossos interesses, mas no momento (diz Chomsky) não temos alternativas.

Chomsky está dizendo que, se queremos nos engajar em certas buscas (chame-as de ciências naturais ou mesmo de busca da verdade em nossa tradição), devemos raciocinar com nossas razões. Outros estilos de raciocínio podem ser encontrados; alguns estão em circulação. Outras pessoas podem ter outros interesses. Deveríamos pelo menos ser cautelosos, nas ciências sociais, ao procurarmos por outros estilos de raciocínio. Essas considerações podem levar o arquirracionalista a ser um conformista, mas já que relatividade não implica subjetividade, ele pode continuar a fazer o que fazemos sem muitos receios.

Alguns arquirracionalistas podem até descobrir que concordam que um anarco-racionalismo que aprendi com Feyrabend é atraente. Nosso interesse em geral na verdade e na razão pode muito bem ser beneficiado ao permitir-se que outros estilos de raciocínio evoluam de suas próprias maneiras, libertados por um tipo mais magnânimo de racionalismo. Mas isso não quer dizer que eu, como anarcorracionalista, vou abraçar algo aniquilado tão recentemente em nossa tradição como a medicina homeopática e seu apelo às similitudes. Isso é para outros (mas se eles parecerem mais saudáveis do que eu, talvez eu entre para o grupo). Anarco-racionalismo é tolerância para com

outras pessoas, combinada com a disciplina dos padrões que se possui de verdade e razão. O anarco-racionalista está à vontade com o sentimento expresso por Sartre (1980, 10 de março, 3) em sua última entrevista:

> *C'est ça ma tradition, je n'em ai pas d'autre.*
> *Ni la tradition orientale, ni la tradition juive.*
> *Elles me manquent par mon historicité.*

CAPÍTULO 12
ESTILO PARA HISTORIADORES E FILÓSOFOS

Este ensaio é um substancial desenvolvimento das ideias do capítulo 11. Foi apresentado pela primeira vez em Corfu em maio de 1991 em uma conferência sobre "Tendências Recentes na Historiografia da Ciência", que se beneficiou da maravilhosa liderança e hospitalidade de Kostas Gavroglu e Aristide Baltas.

As relações entre a história e a filosofia das ciências são discutidas e, de vez em quando, contestadas. Estou interessado aqui em colaboração. Vou descrever uma nova ferramenta analítica que pode ser usada por historiadores e filósofos para diferentes propósitos. Ela é uma versão especializada, técnica, na verdade, de uma ideia muito usada ou abusada alhures: "estilo". O historiador da ciência, A.C. Crombie, vinha escrevendo sobre "estilos de pensamento científico na tradição europeia" desde meados dos anos 1970, e seu trabalho finalmente foi realizado em três volumes (1994). Ouvi uma palestra dele sobre o assunto em 1978 e, no capítulo 11, adaptei sua ideia à metafísica e à epistemologia, alterando ligeiramente o nome para "estilos de raciocínio". Os dois usos por historiadores e filósofos são complementares mas, até certo ponto, assimétricos. O historiador pode concluir que o uso feito pelo filósofo dessa ferramenta é uma tolice, irrelevante para o entendimento do passado. Mas o filósofo precisa da história, já que, se essa ferramenta não proporciona um ordenamento coerente e esclarecedor dos registros, então seu lugar numa filosofia sensata não é diferente do lugar de qualquer outra fantasia.

A ideia de Crombie tem menos a ver com o conteúdo das ciências do que com seus métodos. O foco é como descobrir, não o que descobrimos. Está fora de sintonia com a moda atual, que tanto nos ensina sobre os detalhes intrincados dos incidentes e das relações. Ela é derivada de uma concepção de toda a tradição científica ocidental; não podemos deixar de lembrar que Spengler (1918, 1922) também falou do "estilo ocidental". O uso que ele faz da palavra *Stil* é tão generoso que o tradutor diz, "A palavra *Stil,* portanto, não irá necessariamente ser sempre traduzida como 'estilo'" (1926, 108). Esteja preparado, todavia, para traduções inesperadas. Por exemplo, *die Expansionskraft der abendländischen Stil* (1922, 55) fica, na tradução, "o poder de expansão da Alma Ocidental" (1926, 46). A ambiciosa análise de Crombie deve nos lembrar, no entanto, mais do gabinete do que do coreto de Spengler, já que recorre a uma generosa coleção de citações abarcando três milênios, além de densas referências a estudos secundários – a coletânea de toda uma vida de um erudito.

Uma fonte fundamental é obviamente a História da Arte. Davidson (2001c) rastreia a passagem de história da arte para epistemologia. Expressões como "estilo de pensar" ou "raciocínio" ocorrem com naturalidade suficiente sem conotações especializadas. Isso é de se esperar no caso de uma palavra como "estilo", que já tem tantas conotações. No capítulo 11, mencionei o cosmologista Stephen Weinberg e o gramático teórico Noam Chomsky. Ambos atribuem a sua ideia de estilo galileano de raciocinar a Husserl. I. B. Cohen faz um relato mais detalhado do mesmo tipo de raciocínio; ele o chamou de "estilo newtoniano", um modo de combinar "dois níveis de ontologia", o matemático e o mensurável.

> Seria possível argumentar [acrescentou ele] que esse estilo é galileano ou kleperiano, mais do que uma invenção de Newton. De fato, Edmund Husserl escreveu à larga sobre o estilo "galileano", essencialmente o modo da moderna física matemática; desse ponto de vista, pode-se dizer que o estilo newtoniano é um desenvolvimento altamente avançado e muitíssimo refinado do estilo galileano (Cohen 1982, 49).

Cohen e Weinberg estavam se referindo ao parágrafo 9 de Husserl (1970, parte 2). Nessa longa seção, Husserl certamente escreveu, como Cohen coloca, "à larga" sobre Galileu ser o descobridor de um novo tipo de ciência, mas não acho que ele usou as palavras "estilo galileano". Na verdade, não acho que ele usou a palavra "estilo" do mesmo modo que aqueles três autores, ou como eu a uso. Por exemplo, essa palavra é usada seis vezes em uma página (Husserl 1970, 31), duas com ênfase no alemão original, mas, em cada caso, para se referir a uma característica do "mundo empiricamente intuído".

Críticos literários há muito têm distinguido um uso "generalizador" de um uso "personalizador" da palavra "estilo". Há um estilo balzaquiano e há o estilo de Balzac. Na natação, igualmente, há o *crawl* australiano e o estilo livre, em oposição ao estilo de Patti Gonzalez, que pode ser imitado mas é inimitavelmente dela. É totalmente natural falar do estilo de um cientista individual, de um grupo, de um programa ou de uma tradição de pesquisa. Kostas Gavroglu, embora tenha tirado a palavra "estilo" de mim e indiretamente de Crombie, legitimamente empregou essa palavra de modo personalizador, já que ele contrasta o "estilo de raciocínio" de dois laboratórios de baixas temperaturas, e, na verdade, de dois homens, Dewar e Kaemerlingh Onnes (Gavroglu 1990). Crombie e eu, pelo contrário, pretendemos algo mais afinado com Cohen, Chomsky e Weinberg do que com Gavroglu. E mesmo que ponhamos de lado todos os usos obviamente personalizadores de "estilos" de pensar, há muitos usos generalizadores na história ou na filosofia da ciência que diferem do uso feito por Crombie. Por exemplo, a terceira palestra Gifford dada por Freeman Dyson "diz respeito à história da ciência. Ele descreve dois estilos contrastantes na ciência, um deles acolhendo a diversidade e ou outro a deplorando, um tentando diversificar e o outro tentando unificar" (Dyson 1988, 13).

Para os historiadores e os filósofos, o caso mais famoso de outra ideia de estilo está no livro fundamental de Ludwick Fleck de 1935, que tem por subtítulo *Introduction to the Theory of the Thought Style and the Thought Collective* [Introdução à Teoria do Estilo de Pensamento e do Coletivo de Pensamento] (Fleck 1979). Por estilo de pensamento Fleck se referia a algo menos abrangente do que Crombie, mais restrito a uma disciplina ou a uma área de investigação. No entanto, um estilo de pensamento é impessoal, o bem de uma unidade social duradoura, o "coletivo de pensamento". É a "totalidade do estar preparado ou da prontidão intelectual para um modo particular de ver e atuar e nenhum outro". Fleck pretendia delinear o que era possível pensar; um *Denkstil* torna possíveis certas ideias e torna outras impensáveis. Crombie e eu nos fixamos em uma das extremidades do espectro de tais usos permissíveis, e enumeramos de acordo com isso muito poucos estilos de pensar ou raciocinar. Isso se dá em parte porque nossa unidade de análise tem âmbito muito amplo. Existem muitas outras unidades de análise comparáveis à de Fleck, e que também lidam com o que é possível dizer. Elas são totalmente impessoais, mas de âmbito mais restrito, no tempo e no espaço. Para muitos propósitos, elas podem ser, exatamente por essa razão, mais instrutivas do que algo no sentido de Spengler, Cohen, Weinberg ou Chomsky. Podemos pensar, por exemplo, na episteme e na formação discursiva de Michel Foucault, ou nas "questões" de Nicholas Jardine (Jardine 1991).

Prefiro falar de estilos de "raciocínio" (científico), e não de estilos de "pensamento", como o faz Crombie. O motivo, em parte, é que pensamento está muito na cabeça, para meu gosto. O raciocínio é feito em público assim como privadamente: pensando, sim, mas também falando, argumentando e mostrando. Essa diferença entre Crombie e eu é apenas uma diferença de ênfase. Ele escreve que "a história da ciência tem sido a história da argumentação" – e não apenas do pensamento. Concordamos que existem muitas ações tanto na inferência quanto na argumentação. O livro de Crombie descreve muitas delas, e o próprio título de seu livro termina numa formulação feliz não com ciência, mas com "ciências e artes". Ele tem muito a dizer sobre arquitetura, relojoaria e a doutrina de que "saber é fazer". Mas mesmo assim talvez ainda haja um pouquinho de pensar demais para meu gosto. Ele intitulou seu prospecto de 1988 para seu livro de "Designed in the Mind" [Projetado na Mente] (Crombie 1988). Não se ouvem os ecos das origens meio koyreanas de Crombie? Até a palavra que uso, "raciocínio", relaciona-se demais com mente, boca e teclado; ela não invoca suficientemente, lamento, a mão manipuladora e o olho atento. A última palavra no título de seu livro é "artes"; no meu seria "artesão".

Mas há algo mais importante do que isso na minha preferência por raciocínio no lugar de pensamento. Ele me lembra de minhas raízes – estou falando sobre o que Aristóteles chamava de racional, mesmo que minha análise seja mais adequada ao temperamento de nossa época do que à época dele. "Raciocínio" lembra a *Crítica da Razão Pura*. Meu estudo é uma continuação do projeto de Kant de explicar como a objetividade é possível. Ele propôs precondições para que a série de sensações se torne uma experiência objetiva. Ele também escreveu muito sobre a ciência, mas foi só depois de sua época que ficou entendido quanto o aumento do conhecimento é uma atividade comunitária. Kant não achava que a razão científica fosse um produto histórico e coletivo. Nós achamos. Meus estilos de raciocínio, eminentemente públicos, fazem parte do que precisamos para entender o que queremos dizer com objetividade. Isso não é assim porque os estilos são objetivos (ou seja, que encontramos as melhores maneiras imparciais de chegar à verdade), mas porque eles estabeleceram o que quer dizer ser objetivo (verdades de certos tipos são o que obtemos ao fazermos certos tipos de investigação, ao satisfazermos a certos padrões).

Crombie não define expressamente "estilo de pensamento científico na tradição européia". Ele o explica ostensivamente, apontando para seis estilos que ele então descreve meticulosamente em detalhes. "Podemos distinguir no movimento científico clássico seis estilos de pensamento científico, ou métodos de investigação e demonstração científica. Três estilos ou métodos foram

desenvolvidos na investigação de regularidades individuais e três na investigação das regularidades de populações ordenadas no espaço e no tempo" (Crombie 1988, 10). Esses seis são os seguintes (eu combino e seleciono o fraseado a partir de vários de seus textos):

> (a) O método simples de postulação exemplificado pelas ciências matemáticas gregas.
> (b) O emprego de experimentos tanto para controlar a postulação quanto para explorar por observação e mensuração.
> (c) Construção hipotética de modelos analógicos.
> (d) Ordenamento da variedade por comparação e taxonomia.
> (e) Análise estatística das regularidades das populações, e o cálculo das probabilidades.
> (f) A derivação histórica do desenvolvimento genético.

Fico feliz que ele tenha incluído a matemática entre as ciências, que é o lugar dela, o que quer que seja que meus antecessores filosóficos recentes possam ter pensado. Não quero dizer que a matemática é empírica – apenas que ela é uma ciência. Note que os estilos não determinam um conteúdo, uma ciência específica. Tendemos realmente a restringir as "matemáticas" ao que estabelecemos por meio do raciocínio matemático, mas à parte isso, existe apenas uma correlação muito modesta entre os itens de (a) a (f) e uma possível lista de áreas de conhecimento. Muitas investigações usam vários estilos. Por exemplo, o quinto, o estilo estatístico, é hoje usado, sob vários disfarces, em todo tipo de investigação, inclusive em alguns ramos da matemática pura. Os paleontólogos usam métodos experimentais para fazer datação pelo carbono e ordenar ossos antigos. A "síntese moderna" da teoria da evolução é, dentre outras coisas, uma síntese do pensamento taxonômico e histórico-genético.

Começo com uma lista canônica de estilos determinados descritivamente por um historiador que, quaisquer que sejam as suas sardinhas, não está puxando a brasa para a minha. Como filósofo, preciso descobrir, a partir de seus exemplos, pelo menos uma condição necessária para que exista tal "estilo". Não somos obrigados a aceitar as descrições preferidas de Crombie, nem terminar com exatamente seu arranjo de estilos. Vou listar três razões afins do por que podemos divergir, e depois darei dois exemplos.

> (1) Crombie apresenta uma explanação do "movimento cientifico clássico" e adapta suas caracterizações ao longo período de tempo durante o qual esse movimento se formou e se firmou. Ele tende a deixar um dado estilo na data em que ele está seguramente estabelecido. Suas discussões da matemática terminam com as retomadas feitas por Kepler da matemática grega. Sua exposição dos três primeiros estilos se cala no final do sé-

culo dezessete. Apenas o estilo final é desenvolvido para o século dezenove, com Darwin sendo sua maior figura. Mas, eu como filósofo, sou decididamente *Whiggish*. A história que eu quero é a história do presente. Essa é uma expressão de Michel Foucault que indica que reconhecemos e distinguimos objetos históricos para trazer alguma luz a nossas próprias dificuldades. Daí que eu poderia modificar a lista de Crombie não para revisar sua história, mas para olhar para ela daqui.

(2) Os itens de Crombie de (a) a (f) formam uma progressão histórica, cada estilo começando depois de seu antecessor na lista, e sua apresentação de cada estilo sucessivo termina mais próximo do presente do que suas descrições dos estilos anteriores. O que me espanta, no entanto, é o ponto a-histórico de que todos os seis estilos estão vivos e atuantes hoje. Estou escrevendo sobre o que os estilos de raciocínio científico fazem por nós. O que é importante agora pode ser diferente do que era importante nos primeiros dias.

(3) Crombie não tinha a intenção de registrar uma lista exaustiva de estilos mutuamente excludentes. Ele transcreveu o que achou ser central e duradouro no período formativo da visão ocidental. Além de quaisquer estilos que poderíamos querer chamar de científicos, e que se desenvolveram principalmente fora do Ocidente, poderia também haver estilos ainda mais anteriores de "ciência" encontrados, digamos, nos registros de cálculos babilônicos, e que não devem ser identificados com uma mera antecipação de (a). E certamente novos estilos podem ter se desenvolvido depois dos eventos "clássicos" que Crombie relata, da mesma forma como novos estilos de raciocínio podem surgir no futuro. Pode haver também a fusão de dois ou mais estilos. Não me refiro ao truísmo de que geralmente usamos mais de um estilo em qualquer investigação moderna, mas que pode ter se desenvolvido um estilo que é essencialmente composto de dois estilos clássicos, não uma mistura, mas um composto, no sentido químico da palavra – uma nova substância intelectual.

Agora, passo a dois exemplos. Enquanto filósofo da matemática, vejo prova onde Crombie vê postulação. Seu primeiro estilo enfatiza a busca grega por primeiros princípios. É aí que ele introduz a medicina grega, com sua batalha entre empíricos e dogmáticos. Encontramos Aristóteles durante a discussão de (a) – mesmo quando o estagirita está canonizando o que mais tarde se torna o estilo taxonômico (d). Isso é história correta, colocar (a) e seus correlatos contemporâneos primeiro, em seus devidos lugares. No entanto, não há duvida de que o que individua a matemática antiga para nós é que reconhecemos prova e até certo ponto cálculo. Wilbur Knorr especulativamente ordenou segmentos

de textos conhecidos e perdidos pelo desenvolvimento de procedimentos de prova (Knorr 1975). A matemática tem o poder espantoso de estabelecer verdades sobre o mundo independentemente da experiência. Esse é o fenômeno que tanto estarreceu Sócrates no *Menom*, e tanto tem desconcertado todo epistemologista sério da ciência matemática desde então. Vou querer que minha explanação do estilo matemático ajude a entender esse fenômeno. Daí que minhas ênfases irão ser diferentes das de Crombie.

Para vermos outro exemplo, a distinção histórica entre os estilos (b) e (c) é profundamente importante. Ela tem a ver com as tensões familiares entre o experimentador e o teórico de hoje. O primeiro é herdeiro dos empiristas médicos, que insistiam em que nunca devíamos ir além dos observáveis em nossas descrições do curso da doença e de sua cura, enquanto de foram os dogmáticos que introduziram o que hoje chamaríamos de entidades teóricas que representam um papel importante na modelagem hipotética (c). Crombie fala em "controlar a postulação" em sua descrição resumida de (b), mas a postulação está no nível dos observáveis e das quantidades mensuráveis. É em geral na ciência dos fenômenos dados ou medidos na natureza que não se mexe muito. Uma outra coisa começou exatamente perto do fim do período para o qual Crombie descreve (b) e (c). Eu o chamo de estilo de laboratório, caracterizado pela construção de aparelhos para produzir fenômenos para os quais a modelagem hipotética pode ser verdadeira ou falsa, mas usando outra camada de modelagem, a saber, modelos de como os próprios aparelhos e instrumentos funcionam. A relação entre o estilo de laboratório, vamos chamá-lo de (bc), e os estilos (b) e (c) é complexa. Peter Galison (1998) o descreve usando a metáfora de uma zona de comércio entre os produtores de dados analisados e os mercadores das aproximações teóricas. Ele se inspirou nos linguistas que estudavam o desenvolvimento das línguas "crioulas" ou "*pidgin*", quando uma nova língua se desenvolve para o comércio e a interação social na interface entre duas línguas estabelecidas. A ideia de uma zona de comércio será útil no estudo de estilos de raciocínio, quando começarmos a descrever qualquer investigação que empregue vários estilos. Raramente acontece de um único investigador sentir-se à vontade com mais de um estilo de raciocínio. Ao invés disso, há colaboração na qual um especialista no estilo X faz uso de um núcleo robusto de técnicas manejáveis do estilo Y. Isso fica mais óbvio em "livros de receita" de raciocínio estatístico preparados para esse ou aquele ramo da ciência, psicologia, taxonomia cladística, física de altas energias e assim por diante. Sem qualquer entendimento de princípios, e talvez usando apenas um pacote estatístico automático para o computador, um investigador é capaz de usar a estatística sem nada entender de sua linguagem de qualquer modo significativo.

Voltando para o estilo de laboratório, não quero dizer que ele suplantou o (b) de Crombie, a experimentação, e (c) a modelagem. Pelo contrário, há campos inteiros de especialização nos quais ou (b) ou (c) estão, cada um deles, em plena atividade. Por um lado, a despeito de toda a conversa sobre variáveis intervenientes e coisas desse tipo, muitas das ciências sociais atuam apenas no nível empírico de (b). Por outro lado, a cosmologia e a ciência cognitiva – nada menos do que os principais exemplos modernos do estilo galileano tão admirado por Weinberg e Chomsky – permanecem no nível de (c), modelagem hipotética. Essas ciências respondem à observação, mas a manipulação e intervenção experimental quase nunca é viável. É precisamente por isso que Weinberg e Chomsky invocam (uma certa visão koyreana de) Galileu para legitimar seu próprio trabalho. A cosmologia e a ciência cognitiva continuam sendo ciências que representam; o estilo de laboratório introduziu ciências que intervêm.

Julgo que o estilo de laboratório começou por volta da época em que Boyle fez seu compressor a fim de investigar a elasticidade do ar. É uma característica dos estilos que eles tenham mitos populares de origem. A lista de Crombie soa bem apenas porque ela codifica uma lenda familiar. E como poderia ser diferente quando se está recapitulando a ciência européia a partir de dentro? Houve aquele momento lendário quando, como coloca Althusser, Thales "descobriu o continente da matemática" (Althusser 1972, 185). O seguinte na lista de continentes é "e Galileu descobriu o continente da mecânica". Bem, Galileu é o herói favorito de todo o mundo – não apenas de Chomsky e Weinberg, mas também de Husserl (para quem Galileu é simplesmente O Herói da Ciência) e de Spengler. A fala de Crombie sobre estilos de pensamento científico que despertou meu interesse há muito tempo era sobre – Galileu. Naquela mesma conferência, Winifred Wisan apresentou um artigo intitulado *Galileu and the Emergence of a New Scientific Style* [Galileu e a Emergência de um Novo Estilo Científico] (Wisan 1981). Todos esses autores se referiram principalmente a algum aspecto do estilo (c), então não nos esqueçamos de que, de acordo com Stillman Drake, foi Galileu quem, pelo uso mais puro do estilo (b), estabeleceu a primeiríssima lei experimental e quantitativa da natureza. Galileu é material de mito, algo que o próprio Crombie afirmou (1987). Althusser continua: "e Marx descobriu o continente da história". Mito bom, homem errado; prefiro muito mais a versão de Michel Foucault com Bopp, Cuvier e Ricardo. Cuvier, como muitos podem ter notado, é questionável, e nós acrescentaríamos um geólogo, mas a filologia de Bopp parece perfeita para o início do estilo histórico-genético. Quanto ao estilo (e), esse também tem suas lendas. "Um problema sobre jogos de azar proposto para um austero jansenista por um homem mundano foi a origem do cálculo das probabilidades", ou pelo me-

nos foi o que Poisson escreveu (1837, 1). E eu considero que o livro de Schaffer e Shapin, com o subtítulo de *Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* [Hobbes, Boyle e a Vida Experimental] (1986), iniciou o mito de origem para o estilo de laboratório. O herói deles, como Bruno Latour (1990) e eu (1991) observamos, não é uma pessoa, mas um instrumento, um aparelho, o compressor de ar.

Os estilos, para seguir com a metáfora de Althusser, disponibilizam novos territórios conforme se desdobram. Tenho certeza de que o estilo indo-arábico de matemática aplicada, muito pouco interessado em postulação mas dedicado a encontrar algoritmos, é um estilo distinto possuindo, obviamente, origens não europeias. Eu o chamo de estilo algorítmico, em referência a outra lenda. "Al-gorismi" era o nome europeu antigo de um matemático árabe que viveu no início do século nove. (Abu Jafar Mohamed ibn Musa, natural de Kharizm, ou al-Khuwarizmi.) Seu livro sobre álgebra (que é também, provavelmente a fonte de nossa palavra "álgebra") foi o texto no qual os europeus aprenderam os numerais arábicos – e o estilo algorítmico de raciocinar.

A algebrização da geometria, a arabização do grego, foi uma expansão territorial essencial. Toda expansão como essa é contestada. Podemos casualmente ouvir as batalhas de hoje. Por exemplo: são conceitos e provas geradas por computador realmente matemática? Quando eu era estudante, andava com uns especialistas em topologia que conversavam, faziam desenhos e contavam histórias mirabolantes; hoje, quando especialistas em topologia vão visitar-me, a primeira coisa que eles fazem é instalar seus computadores no meu porão não para calcular, mas para gerar ideias, para o que a computação em tempo real é essencial. E conheço gente que diz que meus amigos pararam de fazer matemática. É isso o que acontece quando um estilo avança para um novo território.

Apesar de todas essas diferenças de ênfase, não difiro significativamente de Crombie, nem na individuação que faço dos estilos nem em como eu os descrevo. Sem sua defesa em três volumes de sua lista canônica, eu ficaria apenas com anedotas e fábulas dúbias. Não estou afirmando que estou pisando em terra firme, não-ideológica, quando recorro a um historiador em busca de uma individuação inicial dos estilos. Alego apenas uma certa independência: a motivação dele é muito diferente da minha, mas a lista que ele apresenta ajusta-se admiravelmente a meus propósitos. A lista é um belo cavalo de carga que não guarda surpresas. Para usar ainda outra metáfora obsoleta, ela cobre a zona portuária, e serve de catálogo de endereços para os principais píeres, de um modo facilmente reconhecível e razoavelmente satisfatório. E poderia ser a zona portuária errada para mim. Talvez ele estivesse descrevendo a outrora extraordinária, mas agora destruída, Liverpool ou, pelo menos, uma dignificada

São Francisco que adotou atividades de lazer como *jeans* e turismo – portos que a história ignorou. Talvez eu devesse estar, ao invés disso, prestando atenção a um movimentado porto de contaêineres como Felixstowe ou Oakland. Talvez a ciência como a conhecemos tenha começado tarde no século dezenove e o filósofo que não é um antiquário deva apenas esquecer-se dos velhos tempos. Não acredito nisso. A prova da confiança que tenho de que a lista de Crombie continua pertinente não é, no entanto, uma questão de princípio, mas do sucesso da análise filosófica resultante.

Nossas diferenças não estão na identidade de estilos ou na descrição deles, mas no uso que fazemos da ideia. A comunicação prévia que Crombie fez de seu livro começava assim: "Quando falamos hoje de ciência natural, estamos nos referindo a uma visão específica criada dentro da cultura ocidental, ao mesmo tempo do conhecimento e do objeto desse conhecimento, uma visão ao mesmo tempo da ciência natural e da natureza" (Crombie 1988, 1). Ele diz na página seguinte que

> a experiência histórica do pensamento científico como um todo é um convite a tratar-se a história da ciência, tanto em seu desenvolvimento no Ocidente quanto em sua complexa difusão por outras culturas, como uma espécie de antropologia histórica comparativa do pensamento. O movimento científico convida-nos a examinar a identidade da ciência natural dentro de uma cultura intelectual, a distingui-la das identidades de outras atividades intelectuais e práticas nas artes, na cultura, na filosofia, no direito, no governo, no comércio e assim por diante, e relacioná-las todas em uma taxonomia de estilos. Trata-se de um convite para se analisarem os vários elementos que formam um estilo intelectual no estudo e no tratamento da natureza: concepções de natureza e de ciência, métodos de investigação e demonstração científica diversificados de acordo com assunto, avaliações de objetivos científicos com motivações consequentes, e compromissos e expectativas intelectuais e morais que geram atitudes para com a inovação e a mudança.

Isso é história com h maiúsculo, um convite a uma antropologia histórica comparativa do pensamento. Independentemente do interesse, filosófico ou histórico, muitos de nós ficamos felizes que em uma época de tantos estudos das ciências maravilhosamente densos e detalhados mas, mesmo assim fragmentados, seja-nos ofertado um tal projeto a longo prazo. Isso é especialmente válido para os filósofos, para quem a mais fascinante historiografia corrente das ciências é obra das escolas de "estudos sociais do conhecimento", que escrevem uma história filosoficamente motivada: o programa forte, teoria de rede, a doutrina da construção de fatos científicos por negociação. Análises cada vez mais refinadas de incidentes, às vezes feitas de gravador em punho, têm direcionado a história da ciência para o fugaz. Por outro lado, muitos de meus colegas filósofos a levam até o limite quase atemporal, como quando Hi-

lary Putnam escreve do "fim ideal da investigação". Os estilos de Crombie podem também parecer estar se afastando na direção do prazo excessivamente longo. Mas suas intenções são claras, realizar uma investigação histórica daquela visão específica criada em sua maior parte em torno da bacia mediterrânea e depois em partes mais ao norte da Europa, "uma investigação histórica abrangente das ciências e artes que medeiam a experiência que o homem tem da natureza comopercebedor, conhecedor e agente [que deve] incluir questões em diferentes níveis, em parte dadas pela natureza, em parte feitas pelo homem". Crombie estava bem ciente da necessidade de estabelecer a continuidade histórica de estilos por períodos de latência, da necessidade de entender "os compromissos, pendores e hábitos intelectuais e sociais, e das condições materiais, que poderiam tornar a atividade científica e suas aplicações práticas intelectual, social ou materialmente fáceis para uma sociedade, mas difíceis ou impossíveis para outra". Ele queria comparar esses itens agora familiares, "a quantidade, posição social, grau de instrução, profissão, instituições, hábitos privados e públicos, motivos, oportunidades, crenças e meios de comunicação dos indivíduos" e assim por diante: "contexto bélico", "técnicas retóricas de persuasão". A história com h maiúsculo não precisa desprezar os assuntos da moda do momento, nem, por outro lado, ignorar as velhas questões filosóficas como a existência de entidades teóricas. Esse quebra-cabeça é descrito de forma rebuscada, como você pode já ter notado de minhas outras citações: "distinguindo o argumento que dá o controle racional do assunto de uma implicação da existência de entidades que aparecem na linguagem usada" (ou seja, o canhão de elétrons polarizados funciona, mas os elétrons existem mesmo?).

Mal comecei a enumerar os objetivos historiográficos de Crombie. Como pode um filósofo fazer uso de uma ideia assim tão ampla de um estilo de pensamento ou raciocínio científico na tradição europeia? Em primeiro lugar, noto o modo como os estilos se tornam autônomos. Cada estilo passa a existir por meio de pequenas interações e negociações microssociais. É uma coisa contingente, a ser descrita pelos historiadores, que algumas pessoas com tempo sobrando e criados à disposição valorizem fazer descobertas. E no entanto, cada estilo ficou independente de sua própria história. Podemos esquecer a história ou então sacralizá-la na forma de mito. Cada estilo passou a ser o que vemos como um cânone um tanto atemporal de objetividade, um padrão ou modelo do que é ser razoável sobre esse ou aquele tipo de assunto. Não conferimos para ver se a prova matemática, a investigação laboratorial ou os estudos estatísticos são o modo certo de raciocinar: eles passaram a ser (depois de lutas ferozes) o que é raciocinar corretamente, ser razoável nesse ou naquele domínio.

Não afirmo nem que as pessoas decidiram o que irá contar como objetividade, nem que descobrimos o que dá certo. Estou interessado no modo como a objetividade passa a existir, e irei afirmar resumidamente como abordar a questão do que mantêm em vigor certos padrões de objetividade. Por que não digo que simplesmente descobrimos como sermos objetivos, como chegar à verdade a longo prazo? Porque, antes do desenvolvimento de um estilo de raciocínio, não existem nem orações que sejam candidatas a verdade, nem objetos identificados independentemente sobre os quais se pode estar correto. Cada estilo de raciocínio introduz muitas novidades, inclusive novos tipos de:

objetos
evidências
orações, novos modos de ser um candidato a verdade ou falsidade
leis, ou pelo menos modalidades
possibilidades.

Pode-se notar também, de vez em quando, novos tipos de classificação e novos tipos de explicação. Não devemos primeiro imaginar um estilo e depois as novidades. Esse é um dos muitos méritos da palavra "estilo". Não tivemos primeiro o fauvismo e depois Matisse e Derain pintando quadros fauvistas em 1905. O estilo passa a existir com os casos particulares, embora (como o exemplo do fauvismo deixa claro) o reconhecimento de algo como sendo novo, até o dar um nome a ele, possa solidificar o estilo depois que ele tenha se iniciado. O que a palavra "estilo" não deixa claro é por que o fauvismo desaparece quase que assim que recebe um nome, enquanto uns poucos estilos de raciocínio ficam independentes de suas origens e de seus iniciadores. Essa é uma questão filosófica premente no estudo dos estilos de raciocínio.

Cada estilo, digo eu, introduz vários tipos novos de entidades, como listado acima. Vejamos os objetos. Cada estilo de raciocínio está associado a um debate ontológico sobre um novo tipo de objeto. Os objetos abstratos da matemática existem? Esse é o problema do platonismo na matemática. As entidades teóricas não observáveis do estilo de laboratório realmente existem? Esse é o problema do realismo científico na filosofia das ciências naturais. Os táxons existem na natureza, ou são eles, como queria Buffon, meros artefatos da mente humana? Existem objetos, como as línguas, a serem entendidos em termos de sua derivação histórica, ou são eles apenas um modo de organizar uma mixórdia de complexidades no topo da única realidade, uma postulada gramática universal inata? Os coeficientes de correlação ou as taxas de desemprego são características reais da população ou são produtos de arranjos institucionais de classificação e de mensuração?

Cada estilo de raciocínio tem seu próprio debate sobre existência, como ilustrado, porque o estilo introduz um novo tipo de objeto, individuado por meio do estilo, e não perceptível anteriormente entre as coisas que existem. De fato, a controvérsia realismo-antirrealismo, tão conhecida na filosófica recente, agora será entendida de uma maneira nova e enciclopédica, como um subproduto de estilos de raciocínio. Isso não vale para questões de idealismo global, a controvérsia mente *versus* matéria, que não são engendradas por esse ou aquele estilo de raciocínio.

Os objetos são apenas um tipo de novidade. É possível percorrer minha lista de novidades conferindo que cada estilo introduz essas novidades. Essa, argumento eu, é uma característica essencial e definitiva de um estilo de raciocínio, que dá conta de um número relativamente pequeno de estilos da lista de Crombie. Estamos, então, em condições de propor uma condição necessária para ser um estilo de raciocínio: cada estilo deve introduzir novidades da maioria ou de todos os tipos listados, e deve fazê-lo de um modo criativo, processual, numa urdidura aberta. Os matemáticos não introduzem apenas uns poucos tipos de objetos abstratos, números e formas e depois param; o tipo "objeto abstrato" permite novas inclusões assim que começamos a raciocinar de uma certa maneira. Note que, segundo esse critério, a lógica, seja ela dedutiva, indutiva ou abdutiva, não conta como estilo de raciocínio. E é assim que deve ser. Crombie não listou os ramos da lógica, e isso não é de admirar. As pessoas fazem induções, fazem inferências para chegar às melhores explicações, fazem deduções; esses não são estilos peculiarmente científicos de pensar, nem são de origem mediterrânea.

Uso minha lista de novidades como critério, como condição necessária para ser um estilo de raciocínio. Mencionei os debates ontológicos que surgem de um tipo de novidade, os novos tipos de objeto; agora falarei um pouco mais sobre os novos tipos de orações. Cada novo estilo, cada expansão territorial, traz consigo novas orações, coisas que, falando de forma bem direta, nunca eram ditas antes. Isso não é nada infrequente. Isso é o que gente viva vem fazendo desde o início da raça humana. O que há de diferente no caso dos estilos é que eles introduzem novas maneiras de ser um candidato à verdade ou falsidade. Como Comte coloca – e há muito comtismo na minha filosofia –, eles introduzem novos tipos de "positividade", maneiras de ter valor de verdade positivo, de estar disponível como verdadeiro ou falso. Qualquer leitor que tema demais o positivismo primeiro deve saber também que, inicialmente, peguei a palavra "positividade" de Michel Foucault, cuja influência sobre minha ideia de estilos de raciocínio é mais profunda do que a de Comte ou Crombie. Devo repetir para os filósofos o que foi dito no capítulo 11, que sua ideia de positividade está muito longe do que Michel Dummett chama de bivalência, de

ser definitivamente verdadeiro ou definitivamente falso. A bivalência geralmente requer que haja muito mais coisas em jogo do que um estilo de raciocínio. Ela pode exigir uma episteme foucaultiana, algumas das questões de Jardine, ou mesmo, como argumenta Gavroglu, um estilo de pesquisa totalmente pessoal localizado em um único laboratório. E mesmo depois de tudo isso, como bem ensinou Dummett, mesmo quando semelhanças na gramática superficial e nos modos possíveis de investigação podem nos fazer pensar que as orações que investigamos usando-os são sem dúvida bivalentes, um escrutínio rigoroso instigado por uma teoria austera sobre significação pode nos deixar céticos.

Os tipos de orações que adquirem positividade por meio de um estilo de raciocínio não são bem descritas por uma teoria da verdade como correspondência. Não tenho qualquer objeção mais premente contra uma teoria da verdade como correspondência para o caso de várias orações triviais, as que poderíamos chamar de orações pré-estilo ou não-raciocinadas, inclusive a difamada categoria das sentenças observacionais. Mas rejeito qualquer semântica uniforme multiuso. A objeção premente a teorias da verdade como correspondência, para orações que têm positividade apenas no contexto de um estilo de raciocínio, é que não há como individuar o fato ao qual elas correspondem, a não ser em termos do modo como é possível investigar sua verdade, isto é, usando o estilo apropriado. Como mostrou J. L. Austin, essa objeção não se aplica tão imediatamente, por exemplo, às "sentenças observacionais" da forma sujeito-predicado ou sujeito-relação-objeto. Rejeito o primeiro dogma da filosofia anglófona tradicional da linguagem, de que uma "teoria uniforme da verdade" ou do "significado" deva se aplicar a todas as categorias de uma língua em sua totalidade. Essa é uma lição fundamental a tirar-se da conversa de Wittgenstein sobre diferentes "jogos de linguagem". Dentre as empoeiradas teorias da verdade e do significado, a que melhor se ajusta a orações de um tipo introduzido por um estilo de raciocínio é uma teoria verificacionista.

A verdade de uma oração (de um tipo introduzido por um estilo de raciocínio) é o que descobrimos por meio do raciocínio usando esse estilo. Os estilos passam a ser padrões de objetividade porque chegam à verdade. Mas uma oração desse tipo é uma candidata a verdade ou falsidade apenas no contexto do estilo. Portanto, os estilos em certo sentido são "auto-autenticadores". Orações dos tipos relevantes são candidatas a verdade ou falsidade apenas quando um estilo de raciocínio faz com que o sejam. Essa afirmação induz um sentimento perturbador de circularidade.

Essa afirmação está intimamente ligada à afirmação de que estilos de raciocínio introduzem novidades, inclusive novos tipos de orações. Simplesmente não existem orações verdadeiras-ou-falsas de um dado tipo cuja verda-

de devemos descobrir fora do contexto do estilo apropriado de raciocínio. A doutrina dos estilos autoautenticadores é distinta das explanações "construcionistas" da descoberta científica. Pois nessas explanações, fatos individuais de uma espécie tipicamente familiar passam a ser construídos-enquanto-fatos no curso da pesquisa e da negociação. Não havia fatos "lá" a serem descobertos antes de serem construídos. De acordo com a minha doutrina, se uma oração é uma candidata a verdade ou falsidade, então usando o estilo apropriado de raciocínio podemos descobrir se é verdadeira ou falsa. Há mais coisas a serem ditas aqui, ligadas à diferença entre uma oração que tem positividade e uma que tem bivalência, mas talvez já tenha dito o suficiente para mostrar como minha doutrina não chega aos exageros do construcionismo.

A aparente circularidade nos estilos auto-autenticadores deve ser bem-vinda. Ela ajuda a explicar porque, embora os estilos possam evoluir ou serem abandonados, eles são curiosamente imunes a qualquer coisa parecida com uma refutação. Não há qualquer padrão mais elevado a que eles respondam diretamente. O que é notável nos estilos é que são estáveis, duradouros, cumulativos a longo prazo. Além do mais, em um período de tempo mais curto, o conhecimento que adquirimos usando-os é moderadamente estável. São nossos conhecimentos que estão sujeitos à revolução, à mutação e a vários tipos de esquecimento; é o conteúdo do que descobrimos, não como descobrimos, que é refutado. É aqui que está a fonte de um certo tipo de estabilidade. Alguns anos atrás, quando publiquei um artigo curto sobre a estabilidade das ciências laboratoriais, só pude me referir a algumas observações de S. S. Schweber e a alguns trabalhos sobre a "finalidade na ciência" feitos por um grupo de Frankfurt (Hacking 1988b). Agora o tópico estabilidade está positivamente na moda e, na época em que agora escrevo, tem ocupado as páginas de correspondência do *Times Literary Supplement* por várias semanas (Durant 1991, cf Hacking 1999a, 84-92).

Acredito que entender o caráter autoautenticador dos estilos de raciocínio é um passo na direção do entendimento da quase estabilidade da ciência. Duvido que Crombie fosse concordar com isso. Se esse é o caso, a diferença entre nós seria não entre um julgamento histórico e um julgamento filosófico, mas uma diferença filosófica entre dois estudiosos, um deles historiador e o outro filósofo. Outros historiadores, de inclinação mais construcionista, irão afirmar que minha doutrina de autoautenticação não vai longe o suficiente; de qualquer forma, as questões são filosóficas, e não históricas.

No que tange à estabilidade, eu endosso totalmente um lema muito utilizado do programa forte em sociologia do conhecimento. A verdade de uma proposição não explica de forma alguma a termos descoberto, ou uma comunidade científica a ter aceitado, ou a ela continuar vigente como item pa-

drão de conhecimento. E nem ela ser um fato, ou uma realidade, ou o modo como o mundo é. Minhas razões para dizer isso não são as razões de Edimburgo; elas lembram mais a filosofia tradicional. Eu transferiria para a verdade (e para a realidade) o que Kant disse sobre a existência, que ela não é um predicado, e nada acrescenta ao sujeito. Posso acreditar que houve um eclipse solar neste verão porque aconteceu um eclipse no lugar em que eu estava então; o eclipse é parte da explicação de minha crença (uma visão que poderia ter resistência em Edimburgo), juntamente com minha experiência, minha memória, meu conhecimento geral, as bobagens nos jornais, etc. Mas o fato de que houve um eclipse, ou a verdade da proposição de que houve um eclipse, não faz parte da explicação, ou pelo menos não em acréscimo ao próprio eclipse. Essa não é a ocasião para desenvolver esse tema, a não ser para dizer que quem endossa a conclusão de Edimburgo, de que a verdade não é explicativa, deveria querer um entendimento da estabilidade do que descobrimos, e não se satisfazer com "porque é assim que o mundo é". Agora vou fazer um esboço de como a teoria dos estilos de raciocínio pode proporcionar tal entendimento.

A ideia de auto-autenticação é apenas um passo, uma indicação, na direção de um entendimento da quase estabilidade de alguns de nossos conhecimentos. Não iremos muito longe, pensando sobre método em geral, e muito menos sobre "ciência" em geral. Cada estilo de raciocínio tem suas próprias técnicas de autoestabilização características. Uma descrição de cada técnica requer análises detalhadas, específicas a cada estilo, e é ajudada por ilustrações históricas vívidas. Cada uma é uma longa história. Publiquei três artigos sobre o estilo estatístico, o matemático e o de laboratório (Hacking 1991a, 1992a, 1995b). Há pouca sobreposição nesses ensaios, porque as técnicas e as histórias envolvidas diferem substancialmente de caso a caso.

Quase que a única coisa que as técnicas de estabilização têm em comum é que elas permitem que um estilo autoautenticador persista, dure. As conversas sobre as técnicas que eu descrevo são bem conhecidas, mas, é o que eu digo, inadequadamente entendidas. Por exemplo, a famosa tese de Duhem sobre como salvar teorias reajustando as hipóteses auxiliares é (de acordo com uma unidade de medida) exatamente 1/14 das técnicas de estabilização que distingo nas ciências de laboratório. Devo muito mais a um trabalho recente de Andrew Pickering, a quem eu atribuiria outros 3/14 (Pickering 1989). No todo, estamos interessados em um ajuste mútuo de ideias (que inclui teorias de diferentes tipos), equipamentos (que revisamos tanto quanto as teorias) e marcas (incluindo dados e análise de dados). Os três são o que Pickering chama de recursos plásticos que moldamos conjuntamente para formar estruturas semirrígidas. Devo enfatizar que, embora eu use Duhem, essa explanação não vai na direção da subdeterminação da teoria pelos dados (a generalização feita por

Quine das observações de Duhem). Pelo contrário, passamos a entender porque as teorias são tão determinadas, quase inescapáveis. Igualmente, minha explanação da estabilidade do estilo matemático deve muito a dois aliados descontentes, Lakatos e Wittgenstein. Ela introduz a ideia de "analitificação" – de como algumas proposições sintéticas, ainda que a *priori*, são tornadas analíticas: portanto, a doutrina do positivismo lógico do a *priori* é historicizada. Mas não chegamos ao convencionalismo ou construcionismo radical ocasionalmente lido em *Remarks on the Foudations of Mathematics* [Observações sobre os Fundamentos da Matemática], assim como não chegamos à subdeterminação da teoria pelos dados (Hacking 2000).

Um afortunado subproduto desta análise é que não apenas cada estilo tem suas próprias técnicas de autoestabilização, como algumas são mais efetivas do que outras. Os estilos taxonômico e histórico-genético não produziram nada como a estabilidade do estilo de laboratório ou do estilo matemático, e eu afirmo ser capaz de mostrar porquê. Por outro lado, embora Mark Twain, Disraeli ou quem quer que seja pudesse, nos velhos tempos iniciais do estilo estatístico, proferir a esplendida balela sobre mentiras, malditas mentiras e a estatística, o estilo estatístico é tão estável que desenvolveu, ele mesmo, uma palavra que dá uma indicação sobre suas mais persistentes técnicas: "robusto". No caso da estatística, há uma versão quase que evidente demais de autoautenticação (o uso de probabilidades para avaliar as probabilidades). Mas isso é só parte da história, pois eu enfatizo os requisitos materiais, institucionais, para a estabilidade do raciocínio estatístico. De fato, se minhas explanações merecem ser taxadas com algum dos "ismos" filosóficos conhecidos, é de materialismo. Isso é mais notadamente verdadeiro no caso da minha explanação do estilo de laboratório, a despeito de eu ter incorporado a tese idealista de Quine-Duhem como complemento.

As técnicas de autoestabilidade nos devolvem à questão de como individuar estilos. Começamos com uma definição ostensiva, a lista de Crombie. Depois passamos para um critério, uma condição necessária: um estilo deve introduzir certas novidades, novos tipos de objetos, leis e assim por diante. Mas agora chegamos mais perto do ponto central da questão. Cada estilo persiste à sua maneira peculiar e individual, porque controlou e direcionou suas próprias técnicas de auto-estabilização. É isso o que constitui algo como um estilo de raciocínio.

Essa definição de estilos em três estágios deve ser tratada com cautela. Considere, por exemplo, a questão da extinção de alguns estilos de raciocínio depois de uma vida robusta na história. No capítulo 11, sugeri um estilo extinto, o raciocínio renascentista por similitudes tão bem representado por Paracelso. Minha caracterização dos estilos acima começou com uma classifi-

cação dos estilos feita por um historiador a qual não pretendia ser exaustiva: é claro que isso admite que alguns estilos não se encontrem mais entre nós. Não sei o que Crombie achava da medicina renascentista, mas não sei de nada em seus textos publicados que a impedisse de participar em um estilo adicional que agora está abandonado. Então, a possibilidade de estilos "mortos" não é problemática para a primeira definição de estilos, a ostensiva. Barry Allen (1996) sugeriu bruxaria como outra definição.

A seguir, dei uma condição necessária para ser um estilo, uma condição dada por um filósofo, em termos da introdução de uma bateria de novos tipos de objetos. Essa também admite que alguns estilos desaparecem. É pelo menos possível argumentar que o raciocínio de um Paracelso satisfaz esse critério. Finalmente sugeri – e aqui apenas sugeri – uma definição mais analítica em termos de um estilo ser constituído por técnicas autoestabilizadoras. Surgem então duas questões: primeiro, se a medicina hermética daquela época tinha realmente tais técnicas, e depois, se a resposta é sim, por que esse estilo de raciocínio foi tão bruscamente desalojado. Acredito que a resposta à primeira pergunta é um sim com ressalvas – mas veja minha observação acima sobre algumas técnicas serem mais eficazes do que outras. A segunda questão leva à historia densa; lembre das queixas contra Michel Foucault por ele nunca ter explicado porque as epistemes desaparecem, em particular porque sua episteme renascentista da semelhança expirou. Não acredito que seja possível dar explicações puramente internas de por que abandonamos certas práticas, mas também não confio muito em explicações externas. Não desmerece o uso feito pelo filósofo de estilos de raciocínio que ele leve diretamente a tais velhas questões históricas; imagino que muito pelo contrário.

O historiador vai querer distinguir vários tipos de acontecimentos. Há a extinção de um estilo, talvez exemplificado pelo raciocínio por similitudes. Há a inserção de um novo estilo que pode então ser integrado em outro, como o que aconteceu com o raciocínio algorítmico, combinado com o pensamento geométrico e axiomático [*postulational*]. Há o desafio representado por um novo estilo, o de laboratório, há um antigo estilo, o estilo axiomático, e o triunfo do novo. Estou inclinado a acompanhar os teóricos das contingências dentre os historiadores em todos esses pontos. É totalmente contingente que tenha havido tais substituições, e o conceito de estilo não ajuda em nada a explicar o que aconteceu. O estilo é um conceito mais metafísico, importante para entender a verdade-ou-falsidade depois que um estilo ficou autônomo.

Mais premente para o filósofo do que estilos mortos, que se fundem ou que estão surgindo são as questões colocadas no presente por certos grupos de interesse especial. Quais são os outros estilos de raciocínio? Raciocínio histórico? Raciocínio jurídico? Raciocínio místico? Raciocínio mágico? John Forrester

(1996) argumenta que o "estudo de caso", na psicanálise, é um estilo de raciocínio. Arnold Davidson (1996) tem uma argumentação mais geral para toda a psiquiatria.

Podemos até, de um modo modesto, ser honestos com a pergunta de Richard Rorty, *Is Science a Natural Kind?* (1988) [Será a Ciência um Tipo Natural?] sem nos deixarmos reduzir à sua opinião de que existe apenas a conversação em grande parte indiscriminada da humanidade. Podemos fazê-lo sem abraçar a ideia oposta de Bernard Williams, de que a ciência nos leva a algo que merece ser chamado de concepção absoluta da realidade (Williams 1984, 214 e 1985, 138-139). A própria menção a estilos, no plural, corrige a direção do debate: iremos parar de falar de ciência no singular e voltar àquela saudável prática do século dezenove de William Whewell e da maioria dos outros: falaremos da história e da filosofia das ciências – no plural. E não iremos falar do método científico como se ele fosse algum caroço impenetrável, mas, ao contrário, abordaremos os diferentes estilos (Hacking 1996). Por outro lado, depois que tivermos um melhor entendimento do que, de caso a caso, mantém cada estilo estável à sua própria maneira, não iremos pensar que há apenas variedades intermináveis de "conversação" rortiana. Minha doutrina de autoautenticação, que soa como parte da disposição atual de ânimo de solapar ceticamente as ciências, acaba por ser uma estratégia conservadora que explica o que há de peculiar à ciência, distinguindo-a até certo ponto da investigação humanística e ética.

Uma explanação das técnicas autoestabilizadoras que foi proposta começa por observar que um estilo se torna independente dos incidentes microssociais locais que fizeram com que ele passasse a existir. Depois há a explanação detalhada de como cada estilo realmente se estabiliza. Isso não é o fim da questão. É um fato contingente sobre nós e nosso mundo que as técnicas realmente funcionam – que podemos "analitificar" as sentenças matemáticas ou criar fenômenos no laboratório para os quais nossos modelos são verdadeiros. A persistência de um estilo exige algumas condições brutas sobre pessoas e o lugar que ocupam na natureza. Essas condições não são tópicos das ciências a serem investigados por um ou mais estilos, mas condições para a possibilidade de estilos. Uma explanação delas tem de ser breve e banal, porque não há muito a dizer. O que temos de fornecer são, para citar Wittgenstein, "na verdade observações sobre a história natural do homem: não curiosidades, no entanto, mas observações sobre fatos de que ninguém tem duvidado e que só ficaram sem serem observados porque estão sempre na nossa frente" (Wittgenstein 1981, 47). Wittgenstein e outros também chamaram isso de antropologia (filosófica) (*cf.* Bloor 1983). A ressonância é com a *Anthropologie* de Kant e não com a etnografia ou a etnologia estudadas geralmente nos departamentos de

antropologia ou sociologia. A "antropologia histórica comparativa do pensamento" de Crombie é, em sua maior parte, etnologia histórica, um estudo comparativo de um aspecto profundamente influente da cultura ocidental. A antropologia filosófica de Wittgenstein trata da "história natural do homem", ou, como prefiro colocar, dos seres humanos e o lugar que ocupam na natureza. Diz respeito a fatos sobre todas as pessoas, fatos que tornam possível que qualquer comunidade use as técnicas autoestabilizadoras de estilos de raciocínio. É na antropologia filosófica que nos livramos do eurocentrismo com o qual este estudo começou.

Devemos evitar dar nomes grandiosos a nossos modestos projetos. Em 1990, dois trabalhos receberam o subtítulo de *Towards an Anthropology of Science [Para uma Antropologia da Ciência]. Os dois foram escritos a poucas centenas de metros de distância, na École Polytechnique* e na *École des Mines*, em Paris. Foram ambos publicados na Inglaterra (Atran 1990, Latour 1990). Foram ambos escritos a partir de perspectivas perpendiculares à de Wittgenstein. O modo abusivo como trato o que Wittgenstein queria dizer com antropologia tem mais em comum com Atran do que com Latour. O motivo é que Atran está interessado – dentre muitas outras coisas em seu livro extraordinariamente versátil – no que tornou possível o estilo taxonômico (d). Ele tem também a visão chomskiana de uma estrutura subjacente, inata, universal, para o que ele chama de taxonomia popular. Em contraste, a planejada antropologia da ciência de Latour é profundamente anti-inatista e antiuniversalista. Esses dois autores, no entanto, têm uma importante coisa em comum, tão distante quanto o possível da *Anthropologie* de Wittgenstein ou da história natural da humanidade. Atran faz etnografia de verdade, e estuda sistemas de classificação usados pelos povos maias nas florestas da Guatemala. Latour também tem formação em etnografia, e seu estudo da síntese e da identificação de um tripeptídio foi concebido como uma etnografia do local de trabalho, o laboratório (Latour e Woolgar 1979). Esse trabalho agora serve de modelo – ou de horrenda fábula admoestatória – para uma geração de estagiários de antropologia cujo campo de trabalho é o laboratório. (Eu cá comigo acho que é um exemplo plausível de uma tese geral menos plausível sobre o construcionismo; Hacking 1988d).

Que nome deveremos dar à minha investigação, menos ambicioso do que antropologia filosófica, qual seja, o estudo detalhado das técnicas de estabilização usadas por um dado estilo? Se quisermos usar o sufixo "-ologia", então um nome adequado para o estudo de técnicas autoestabilizadoras seria tecnologia filosófica. Esse rótulo não traz seu significado na testa, por assim dizer, pois não estou falando sobre o que geralmente queremos dizer com "tecnologia", ou seja, o desenvolvimento, a aplicação e utilização das artes, ofícios e ciências. O que quero dizer com tecnologia filosófica é o estudo filosófico de

certas técnicas, da mesma forma como antropologia filosófica é o estudo de certos aspectos do homem, e a epidemiologia, o estudo de doenças epidêmicas.

Finalmente chegamos à diferença fundamental entre o uso pelo historiador e pelo filósofo da ideia de um estilo científico de pensar ou raciocinar, uma diferença que não diz resito a desacordos sobre a história ou divergência entre filosofias. Crombie levou-nos a uma antropologia histórica comparativa (movido, como ele também nos contou, pelas experiências de ensino no Japão, e de cruzar partes da Ásia e de seus oceanos quando visitou sua Austrália natal). Proponho o que chamo de tecnologia filosófica: um estudo dos modos como os estilos de raciocínio proporcionam conhecimento estável e tornam-se não os descobridores de verdade objetiva, mas sim padrões de objetividade. E, quando perguntado como essas técnicas poderiam ser possíveis, recorro a umas poucas e muito óbvias observações sobre as pessoas, do tipo para o qual Wittgenstein já chamou a atenção. Histórias menos generalizantes irão dar as condições sociais nas quais um estilo surgiu e aquelas nas quais ele floresceu; ensaios menos ambiciosos em tecnologia filosófica irão descrever, em uma granulação mais fina, os modos como um estilo adotou novas técnicas estabilizadoras em sua busca de seu aparente destino em novos territórios. A antropologia histórica comparativa é um empreendimento fundamentalmente diferente quer da antropologia filosófica quer da tecnologia filosófica.

Comecei dizendo que o filósofo precisa do historiador. Se os três volumes de Crombie não apresentaram um ordenamento e uma análise coerente da prática e da visão científica europeia, então minha conversa sobre estilos autoautenticadores e tecnologia filosófica seria suspeita. É por isso que eu disse que a relação entre a história e a filosofia das ciências é assimétrica. O filósofo que concebe as ciências como uma produção humana e até uma invenção, precisa que o historiador mostre que os conceitos analíticos têm aplicação. Depois de aprender com a análise do historiador, eu me volto para uma agenda diferente, que, como você terá notado, convoca toda a velha gangue: verdade, realidade, existência. Mas também, como é sempre o caso na filosofia, somos direcionados para uma variedade complementar de tópicos totalmente novos, como a tecnologia filosófica.

Apesar de todas as diferenças manifestas de atividade entre o historiador e o filosofo, eles têm isto em comum: temos a mesma curiosidade sobre nossa visão "científica" ocidental da objetividade. Essa é uma preocupação filosófica tão central quanto o poderia ser: a questão no âmago da primeira crítica de Kant. Os três volumes de Crombie irão, espero, ser lidos como parte de uma explanação de como as concepções de conhecimento objetivo vieram a existir, enquanto o filósofo pode descrever as técnicas que se tornam independentes de suas origens históricas, e que permitem que estilos de raciocínio per-

durem. Mas não quero forçar demais essa divisão de trabalho. Como eu disse no capítulo 1, a objetividade, em seus vários disfarces, é um assunto quente para historiadores da ciência ativos como Lorraine Daston, Peter Galison, Theodore Porter e muitos outros. Mesmo quando a objetividade não está explicitamente em exame, por mais que o historiador possa abjurar questões filosóficas, toda história sólida está imbuída de conceitos filosóficos sobre o conhecimento humano, sobre a natureza, e nossa concepção dela. E além das preocupações centrais em comum, há um apuro mais geral que o historiador e o filosofo experimentam. Crombie estava ciente dos elementos reflexivos de sua obra. Ele sabia que quem descreve uma certa visão de nós mesmos e de nossa ecologia tem ele mesmo essa visão. De modo mais restritivo, embora mais difícil de ser conscientizado em termos coerentes, filósofo e historiador fazem parte de uma comunidade de coisas vivas que tem sido transformada por portadores daquela visão em suas interações com a natureza como eles a viam.

CAPÍTULO 15
LEIBNIZ E DESCARTES: DEMONSTRAÇÃO E VERDADES ETERNAS

Este texto, o mais antigo nesta coletânea, foi apresentado em 1973 na *British Academy* como uma Dawes Hicks Lecture de história da filosofia. Temos aqui a primeira tentativa de pôr em prática o que, no capítulo 2, foi chamado de "um modo de fazer filosofia". Um modo é apenas um dentre muitos. Esta palestra foi publicada mais ou menos na mesma época que minha exposição totalmente atemporal da teoria de Leibniz sobre as provas infinitamente longas, em que eu as desenvolvo em termos das provas transfinitas da teoria de dedução natural de Gerhardt Gentzen (Hacking 1974).

As referências às obras de Leibniz são dadas como se segue: *P* = *Die Philosophische Schriften* (Leibniz 1875-90) e *M* = *Mathematische Schriften* (Leibniz 1849-1863), ambas editadas por Gerhardt; *O* – *Opuscules et Fragments Inédits* (Leibniz 1903), editada por Coutrat. Referências a Descartes podem ser identificadas em qualquer edição *standard*.

Leibniz sabia o que é uma prova. Descartes não sabia. A devida atenção a esse fato ajuda a resolver alguns problemas elusivos de interpretação. Esse não é meu principal objetivo hoje. Estou mais interessado em pré-história do que em história. A concepção que Leibniz fazia de prova era quase a mesma que a nossa. Ela não existia antes da época dele. Como ela passou a ser possível? Descartes, de acordo com Leibniz, forneceu a maior parte da tecnologia necessária para a formação desse conceito, e, no entanto, deliberadamente fugia de qualquer coisa que se parecesse com o nosso conceito de prova. Eu afirmo que Descartes, em sua rejeição implícita de nossa ideia de prova, e Leibniz, em seu

apego excessivo a ela, estão os dois tentando fazer frente a um mal-estar fundamental da epistemologia do século dezessete. Falo de mal-estar e não de problema ou dificuldade porque não foi formulado e talvez não fosse formulável. Mas embora essas pré-condições não formuladas para o conceito de prova estejam esquecidas e sejam até arcanos, muitos fatos das teorias da prova resultantes são bem conhecidos. Leibniz tinha certeza de que a verdade matemática é estabelecida pela prova, enquanto Descartes achava que as condições de verdade não se relacionam com demonstração. Reconhecemos essas doutrinas rivais em grande parte da moderna filosofia da matemática. O modo como as duas figuras históricas representaram muitas de nossas preocupações mais recentes não passou desapercebido: Yvon Belaval deliberadamente começa seu importante livro sobre Leibniz e Descartes com um longo capítulo denominado *Intuitionisme et Formalisme* (Belaval 1960). Há muitos outros paralelos que se poderia traçar. Não creio que isso seja uma coincidência, pois sou atormentado pela conjectura, não comprovada e não original, de que o "espaço" de um problema filosófico é, em grande parte, fixado pelas condições que o tornaram possível. Um problema é individuado apenas pelo uso de certos conceitos, e as pré-condições para a emergência desses conceitos são quase que embaraçosamente determinantes do que pode ser feito com eles. Soluções, soluções alternativas e dissoluções são formuladas em um espaço cujas propriedades não são reconhecidas, mas cujas dimensões são tão certas quanto desconhecidas. Entendo que não há qualquer indício sólido da existência do "espaço" conceitual, nem de "pré-condições" para os conceitos centrais. Nada, no que se segue, depende de sucumbirmos à conjectura de que tais coisas existem. A palestra Dawes Hicks anual é dedicada à história, e vou fazer história, mas realmente quero prevenir que meu motivo para fazê-lo é a filosofia da matemática e sua pré-história.

Ao dizer que Leibniz sabia o que era uma prova, quero dizer que ele antecipou em alguns detalhes a concepção de prova que se tornou dominante no nosso século. É comum dizerem que ele fundou a lógica simbólica. Ele ocupa as primeiras quarenta entradas do definitivo *Bibliography of Symbolic Logic* [Bibliografia da Lógica Simbólica] de Alonzo Church. Não tenho em mente essa atividade lógica. A maior parte da batalha travada no século dezessete com quantificadores, relações, análise combinatória e com o silogismo parece canhestra ou mesmo ininteligível ao leitor moderno mais compassivo. Em contraste, as ideias de Leibniz sobre prova soam decididamente certas.

Uma prova, pensava Leibniz, é válida em virtude de sua forma, não de seu conteúdo. Ela é uma sequência de frases que começa com identidades e prossegue com um número finito de passos lógicos e regras de substituição de definições até o teorema provado. Ele disse isso explicitamente a Conring em

março de 1678 (*P.* I, 194) e a Tschirnhaus em maio (*M.* IV, 451; *cf. P.* VII, 194 e *O.* 518). Ele experimentou com várias regras de lógica e, em alguns casos mudou de ideia sobre quais "verdades primeiras" são admissíveis. Ele não foi capaz de antever a estrutura da lógica de predicados de primeira ordem. Involuntariamente, ele transformou um de nossos mais belos teoremas – a completude da lógica de predicados – em uma definição por meio de suas equivalências entre demonstrabilidade e verdade em todos os mundos possíveis.

O que afirmo sobre Leibniz é apenas que ele sabia o que era uma prova. Ele nem era bom em anotar provas que são formalmente corretas, pois por natureza era apressado, em contraste com Descartes, que desprezava o formalismo e que está quase sempre formalmente correto.

O entendimento leibniziano da prova não existia antes de sua época. No entanto, Leibniz entendia tão bem o que é prova que pode apresentar demonstrações metamatemáticas de consistência usando o fato de que uma contradição não pode ser derivada em qualquer número de passos das premissas de uma dada forma. Um exemplo são as notas que ele escreveu em novembro de 1676 para se preparar para uma discussão com Spinoza (*P.* VII, 261). Ele entendia que a prova de uma proposição necessária deve ser finita, e fez uma importante parte de sua filosofia depender da diferença entre provas finitas e infinitas. Devemos a ele a importância da definição de necessidade como redução à contradição, e a definição correspondente de possibilidade como estar livre de contradição, entendida como a incapacidade de provar uma contradição em um número finito de passos. A prova é não apenas finita como computável, e a verificação das provas é chamada de uma espécie de aritmética. Leibniz viu até a importância de se representar ideias e proposições por meio de um esquema recursivo de numeração (*Lingua generalis*, fevereiro de 1678; *O.* 277). Sua invenção da topologia foi motivada por uma teoria da notação necessária para prova válida (Carta a Huygens, 8 de setembro de 1678; *M.* II, 17; cf *P.* V, 178). Ele não está só em nenhuma dessas observações, mas realmente teve o talento para sintetizar e explicitar algumas de suas interconexões. Ao perguntar como essas ideias foram possíveis, é indiferente se elas são as ideias de um único homem. Basta dizer que eram novas e haviam ficado disseminadas na era de Leibniz, mas é conveniente ter uma figura do Olimpo que tão perfeitamente resume esse novo entendimento.

O próprio Leibniz tinha uma explicação plausível para o conceito de prova ter surgido nessa época. Não é de se esperar que se tenha *insight* sobre a natureza da prova quando a geometria é o padrão de rigor. As demonstrações geométricas podem parecer depender do conteúdo. A validade delas pode parecer depender de fatos sobre as próprias formas que estão sob investigação, e cuja construção efetiva é o objetivo dos teoremas euclidianos tradicionais.

Um avanço cartesiano mudou isso. Descartes algebrizou a geometria. A álgebra é especificamente uma questão de se livrar de alguns conteúdos, daí que, em virtude da descoberta de Descartes, a demonstração geométrica pode ser concebida como puramente formal. Leibniz achava que Descartes havia parado antes da hora, e não encontrara o caminho para uma Característica Universal abstrata totalmente geral na qual as provas poderiam ser feitas,

> e que torna a verdade estável, visível e irresistível, por assim dizer, como se em uma base mecânica... A álgebra, pela qual temos corretamente tanta estima, é apenas parte desse dispositivo geral. Mas a álgebra teve êxito nisso – não podemos errar mesmo que quisermos e a verdade pode ser percebida como se representada no papel com o auxílio de uma máquina. Vim a entender que tudo desse tipo que a álgebra prova se deve apenas a uma ciência mais elevada, que, agora, eu geralmente chamo de *característica combinatória* (A Oldenburg, 28 de dezembro de 1675; *M* I, 84).

"Nada mais eficaz", arrisca-se Leibniz a dizer, "pode ser concebido para o aperfeiçoamento da mente humana". O *insight* se torna irrelevante para o reconhecimento da validade de uma prova, e a verdade se tornou "mecânica". Duas cadeias de raciocínio são paralelas a essa concepção de prova. Uma há muito é conhecida: a crença de Leibniz de que existe uma prova, possivelmente infinita, para cada verdade. Algumas vezes leitores inferiram que a intenção era que a Característica Universal resolvesse todas as questões, ao passo que, na verdade, Leibniz continua a carta citada acima, dizendo que, depois que a Característica estiver completa, "os homens irão voltar à investigação apenas da natureza, que nunca estará completa". A segunda cadeia de raciocínio diz respeito à probabilidade. Leibniz realmente com frequência dizia que, no momento em que a Característica estivesse disponível, as controvérsias seriam resolvidas por meio de cálculo. Algumas vezes esses cálculos seriam demonstrações *a priori*, mas mais geralmente eles iriam calcular a probabilidade de várias opiniões em relação aos dados disponíveis. Em muitos e surpreendentes detalhes o programa de Leibniz lembra o trabalho de Rudolf Carnap sobre lógica indutiva (Hacking 1971). Irei argumentar no final deste capítulo que as concepções leibnizianas de prova e probabilidade têm origens intimamente relacionadas. Por enquanto irei restringir minha discussão à prova.

Embora a concepção de prova e probabilidade seja em parte familiar, há um ponto no qual a maioria dos admiradores de Leibniz para:

> Toda proposição verdadeira que não é idêntica ou verdadeira em si mesma pode ser provada a *priori* com a ajuda de axiomas ou proposições que são verdadeiros em si mesmos e com a ajuda de definições ou ideias (*P.* VII, 300).

"Toda" aqui inclui todas as verdades contingentes. Além do mais, Leibniz achava que ninguém entende totalmente uma verdade até que conheça as provas *a priori*. Já que a "análise de conceitos" requerida para a prova das proposições contingentes não "está em nosso poder", não podemos entender totalmente as verdades contingentes. Nessas passagens, Leibniz não está dando vazão a alguma alegação cética de que apenas o que está demonstrado é confiável. Leibniz não é cético. Ele não é sequer epistemologista. Você precisa de uma prova para entender algo, porque uma prova na verdade constitui a análise dos conceitos que, por sua vez, determina a verdade "ou não sei o que é a verdade" (a Arnauld, 14 de julho (?) de 1686, *P*, II, 56). Além do mais, uma prova dá a razão de algo ser verdadeiro, e, de fato, a causa da verdade. Verdade, razão, causa, entendimento, análise e prova estão inextricavelmente ligadas. Faz parte de minha tarefa localizar as origens dessas ligações. Essas ligações não eram nem são automáticas. Para ilustrar isso, só precisamos considerar as doutrinas contrastantes de Descartes.

Leibniz achava que a verdade é constituída por prova. Descartes achava a prova irrelevante para a verdade. Isso soa muito bem no nível metafórico. O Deus de Leibniz, ao conhecer uma verdade, conhece a análise infinita e, dessa forma, conhece a prova. Verdadeiro conhecimento é isso. O Deus de Leibniz reconhece provas. O Deus de Descartes não é alguém que prove coisa alguma. Uma prova pode ajudar uma pessoa a ver alguma verdade, mas apenas porque as pessoas têm pouca visão intelectual. Antigamente se considerava que os anjos não precisavam raciocinar. Embora louvavelmente reticente a respeito dos anjos, Descartes tem exatamente uma atitude como essa em relação ao raciocínio. Ele imediatamente concorda com o matemático G. H. Hardy, "Provas são o que Littlewood e eu chamamos de gás, floreios retóricos projetados para afetar a psicologia... dispositivos para estimular a imaginação dos pupilos" (Hardy 1929, 18). Naturalmente, Descartes diz pouca coisa sobre demonstração. A maior parte do que ele diz é consistente com as doutrinas apresentadas em *Regulae*. A intuição e a dedução são distinguidas. As verdades elementares da aritmética podem ser intuídas por quase todos. As consequências podem também ser intuídas. A dedução requer a intuição de proposições iniciais e passos consequentes. O leitor moderno tende a igualar intuição e dedução com axioma e teorema demonstrado, mas isso é ver as questões segundo um molde leibniziano. A distinção cartesiana é principalmente psicológica. Uma pessoa pode exigir dedução onde outro iria intuir. Em qualquer um dos casos, o produto final é a percepção da verdade. Alguns eruditos cartesianos recentemente debateram se o *cogito ergo sum* é inferência ou intuição ou algo totalmente diferente (Frankfurt 1966, 333; Kenny, 1970, cap. 3; Hintikka 1962). Con-

cordo com André Gombay (1972), e lucrei muito com suas conversas sobre Descartes.

Descartes realmente dá explicações diferentes para seu famoso *ergo*, mas é totalmente indiferente para ele se uma pessoa precisa inferir onde outra intui diretamente. O ponto do *cogito*, como o *Discourse* nos informa, é exibir uma verdade da qual não se pode duvidar. Depois a pessoa pode inquirir o que, nessa verdade, nos liberta da dúvida. A controvérsia intuição/inferência/*performance* é enganosa porque Descartes é indiferente a que tipo de "gás" induz percepção clara e distinta. Independentemente de como você chega lá, quando você vê com clareza e nitidez, você nota que não há qualquer outro padrão de verdade que não a luz natural da razão. Leibniz, embora admitindo algum sentido para "o que é chamado de luz natural da razão" (a Sophia Charlotte, 1702, P. VI, 501), inevitavelmente observou que Descartes "não conhecia a genuína fonte das verdades nem a análise geral dos conceitos" (a Philip, dezembro de 1679, P. IV, 282).

A independência cartesiana da verdade com relação à prova é ilustrada pela opinião não ortodoxa de Descartes sobre as verdades eternas. Essas compreendem as verdades da aritmética, da álgebra e da geometria, e geralmente se estendem às leis da astronomia, da mecânica e da óptica. Autoridades contemporâneas como *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, de 1597, ensinavam que as verdades eternas são independentes da vontade de Deus. Todas as verdades eternas são hipotéticas. Se existem triângulos, a soma de seus ângulos internos deve ser dois ângulos retos. Já que Deus está livre para criar ou não triângulos, essa necessidade hipotética não é uma limitação a seu poder (Cronin 1987, 154). Descartes, embora cauteloso ao expressar suas opiniões que divergiam da doutrina oficial, discordava. As verdades eternas dependem da vontade de Deus, e Deus poderia ter feito quadrados com mais ou menos lados. Como poderíamos dizer, as verdades eternas são necessárias, mas são apenas contingentemente necessárias. "Mesmo que Deus tivesse desejado que algumas verdades fossem necessárias, isso não significa que ele as quis necessariamente, pois uma coisa é querer que elas sejam necessárias e outra bem diferente é querê-las necessariamente" (a Mesland 2 de maio de 1644. Outros textos sobre verdades eternas são como se segue. A Mersenne, 6 de maio e 27 de maio de 1630 e 27 de maio de 1638. Resposta às *Objeções* V e VI. *Princípios* xlviii-xlix.)

Gosto muito do modo como Emile Bréhier (1937, 15) usa essa teoria sobre verdade eterna para descartar o "círculo" cartesiano alegado, no primeiro caso, por Arnauld. O círculo é assim: da clareza e distinção da terceira meditação, segue-se que Deus existe, mas só podemos confiar na clareza e distinção se um Deus bom existir. Muitos dos comentaristas interrompem esse círculo

simplista dizendo que a veracidade de Deus não é necessária quando estamos realmente percebendo a verdade com clareza e distinção. Deus só aparece quando voltamos nossas mentes para outro pensamento. Isso deixa em aberto a questão do papel que Deus representa quando estamos assim distraídos. Há várias interpretações rivais. André Gombay (1988) usa essa comparação. Em momentos de amor apaixonado, um homem (como o marido na peça de Strindberg, *The Father*) não pode duvidar que sua mulher lhe seja fiel. Mas em momentos rotineiros ele duvida do amor dela. Qual é sua dúvida? (a) Sua memória está lhe pregando peças; o sentimento de certeza apaixonada nunca ocorreu. (b) Ele se lembra corretamente de sua convicção apaixonada, mas depois sente que foi iludido por sua paixão. Independentemente do quanto estava então convencido, estava convencido de forma errônea. (c) Ela foi verdadeira para ele naquele momento de paixão, mas não é mais. No caso da dúvida cartesiana, comentaristas recentes excluem corretamente dúvidas do tipo (a): Deus não garante a memória. Gombay, provavelmente de forma correta, prefere (b). Mas uma dúvida do tipo (c) é instrutiva. Bréhier propõe que Deus é necessário para garantir que uma "verdade eterna", uma vez percebida com clareza e distinção, *permanece* verdadeira.

Nenhum conjunto de textos depõe conclusivamente a favor ou contra a leitura de Bréhier. Isso, em si, mostra até que ponto Descartes separa prova de verdade. O que aconteceria à prova de *p*, se *p*, anteriormente provado, passasse a ser falso? Podemos imaginar que, na evolução do cosmo, o quinto postulado de Euclides era verdadeiro, em relação a alguma métrica específica, e depois deixou de ser. Pelo menos isso continua, achamos: se um conjunto completo de axiomas euclidianos é verdadeiro, o teorema de Pitágoras também o é. Essa conexão necessária entre axioma e teorema não pode ser contingente. Descartes discordava. Deus tem a liberdade de criar um universo euclidiano não-pitagórico. Devemos a Leibniz a afirmação clara de que se não-*p* acarreta uma contradição, então *p* é necessário e na verdade necessariamente necessário. Descartes admite que é ininteligível o modo como *p* pode acarretar uma contradição e ainda assim ser verdadeiro. Mas essa ininteligibilidade mostra a fraqueza de nossas mentes. Em *Monadology*, parágrafo 46, Leibniz causticamente descarta essa visão da modalidade. Ela delata, pensava ele, uma falta de compreensão dos próprios conceitos de necessidade, contradição e demonstração.

Descartes não apenas não reconhece uma dependência da verdade necessária com relação à prova, como ele também contestou os modos aceitos de apresentar uma prova. Ele preferia "análise" à "síntese". Sua doutrina é tão difícil de entender que Gerd Buchdahl (1969, cap. 3) distingue significados cartesianos radicalmente diferentes para "análise", mas mesmo que Descartes devesse ter distinguido os significados dessa palavra, ele pretendia que ela fosse

inequívoca. Síntese é dedução, cujo paradigma é Euclides. A dedução pode forçar um leitor a concordar, mas não ensina como a teoria foi descoberta. Apenas a análise pode fazer isso. No final do segundo conjunto das *Objeções*, Descartes aderiu ao mito-padrão de que os gregos tinham uma arte secreta de descoberta. A nova geometria algébrica a redescobriu. Ele a chamou de geometria analítica, como ainda o fazemos. Como ele diz no início de sua *Geometria*, seu método consiste em:

> supor que a solução já foi encontrada, e dar nomes a todas as linhas que parecem necessárias para a construção... então, sem fazer distinção entre linhas conhecidas e desconhecidas, devemos desenredar a dificuldade de qualquer maneira que mostre o mais naturalmente possível as relações entre essas linhas, até que descubramos ser possível expressar uma quantidade de dois modos.

Então resolvemos a equação. A análise é um modo de descoberta de incógnitas, e os argumentos da *Geometria* mostram como soluções podem ser obtidas. Descartes achava que o físico que postula causas com base nos efeitos observados pode estar fazendo análise, e sustentava que as *Meditações* fornecem outro exemplo de análise.

A noção cartesiana de análise sofreu estranhas transformações. O fato de a síntese euclidiana ter sido julgada como dependendo do conteúdo assim como da forma é bem ilustrado pelas observações do próprio Descartes de que, na geometria, as noções primárias de provas sintéticas "se harmonizam com nossos sentidos". O ponto de todas aquelas "subdivisões pormenorizadas das proposições" não é sequer garantir que a prova seja sólida. É tornar fácil a referência e "assim fazer as pessoas se lembrarem de estágios anteriores do argumento até contra sua vontade". As provas sintéticas funcionam em parte porque temos representações sensíveis do que estamos provando, e são assim inadequadas para a metafísica, que usa conceitos abstratos. E no entanto, por uma estranha inversão, é a análise cartesiana que permite a Leibniz argumentar que a prova é totalmente uma questão de forma, e aplicar esse pensamento à prova dedutiva em geral, incluindo a síntese. Além do mais, o que ele chama de análise de conceitos se dá por meio daquilo que Descartes teria chamando de demonstração sintética!

Descartes queria bons meios de descobrir a verdade e era indiferente ao *status* lógico de seus métodos. Isso é bem ilustrado por ainda outro tipo de análise. Tradicionalmente, supunha-se que a ciência procedesse por meio de demonstração dos efeitos a partir de causas expressas nos primeiros princípios. Na prática, os cientistas mais bem sucedidos estavam cada vez mais conjecturando as causas com base nos efeitos de acordo com o que hoje podemos chamar de método hipotético-dedutivo. Quando provocado, Descartes disse que

a dele também era uma espécie de "demonstração", pelo menos de acordo com o "uso comum", em oposição ao "significado especial que os filósofos dão" à palavra "demonstração". Na realidade, diz Descartes, existem dois tipos de demonstração, uma das causas para os efeitos, na qual demonstramos o efeito a partir da causa, e a outra do efeito para a causa, na qual explicamos o efeito postulando uma causa (a Morin, 13 de julho de 1638).

Havia um problema prático premente para a assim chamada demonstração, de segundo tipo. Como seu correspondente colocou, "nada é mais fácil do que ajustar uma causa a um efeito". Ao que Descartes respondeu que "existem muitos efeitos aos quais é fácil ajustar causas separadas, mas nem sempre é fácil ajustar uma única causa a vários efeitos". Esse pensamento foi elaborado por Leibniz e transformado na teoria do raciocínio "arquitetônico" (*Tentamentum Anagogicum*, 1696, *P.* VII, 270). Buscamos aquelas hipóteses que seriam atraentes ao Arquiteto do Mundo, que tem a mania de maximizar a variedade de fenômenos governados pelas leis da natureza, ao mesmo tempo em que minimiza a complexidade dessas leis.

No que tange tais questões de método não parece, olhando em perspectiva, haver muito desacordo entre os dois filósofos. Mas eles têm teorias radicalmente diferentes sobre o que estão descobrindo. Leibniz supõe que as verdades são constituídas pela prova, e, portanto, a prova está ligada essencialmente à verdade, enquanto Descartes imagina que as verdades existem independentemente de qualquer prova. No entanto, não encontraremos a origem dessa diferença no que poderia ser chamado de filosofia da matemática, mas no que agora deveríamos chamar de filosofia da ciência. O próprio sucesso da atividade científica no início do século dezessete criou uma crise no entendimento do homem a respeito do que ele sabe. Nas formulações medievais, adaptadas de Aristóteles, chegava-se ao conhecimento ou à ciência por meio de demonstração a partir dos primeiros princípios. Demonstravam-se efeitos a partir das causas, e as proposições eram universais e necessariamente verdadeiras. Ao dar as causas, dava-se razões para crença, e também as razões para a proposição provada ser verdadeira. Além da aritmética e da geometria, ciência incluía astronomia, mecânica e óptica. Isso não significava que se esperasse que a pessoa fizesse toda a sua mecânica *a priori*, já que poderia ser necessária uma grande experiência para apreender os primeiros princípios do universo. Francis Bacon foi um bom exemplo de pensador que tentava preservar sua velha ontologia, insistindo que, ao invés de ser dogmático, o cientista deve examinar grandes quantidades de experiências antes de ousar conjecturar axiomas, noções comuns e primeiros princípios. Aquilo a que se visa, no entanto, é um corpo de axiomas universais necessários que irão, quando reconhecidos e entendidos, ter o caráter de serem evidentes por si mesmos.

A metodologia de Bacon é uma tentativa desesperada de salvar a velha teoria da verdade em seus próprios termos. Cada vez mais os homens de ciência não estão fazendo o que se supõe que deveriam estar fazendo. Dentre o que irei chamar de altas ciências, astronomia, mecânica e óptica, há uma escola dogmática que mantém a física aristotélica. Ela é destroçada por novas teorias que não apenas contradizem a velha física como nem sequer têm o mesmo tipo de proposições que a velha física buscava. Além do mais, dentre as baixas ciências, medicina e alquimia, cujos praticantes são o que Bacon desdenhosamente chamava de os empíricos, foi desenvolvido um conjunto de práticas e conceitos que são ininteligíveis no velho modelo de conhecimento.

As curiosas afirmações de Descartes a respeito de "falsas hipóteses" ilustram o quão longe ele foi em relação a opiniões tradicionais. Ele diz em seus *Princípios*, e em cartas a vários correspondentes por toda a sua vida, que as principais hipóteses de sua física são estritamente falsas, e podem ser encaradas como uma espécie de fábula (*Princípios*, xliii-xlvii e, e.g., a Mesland, maio de 1645). É comum interpretar isso como uma rede de segurança empregada depois do escândalo galileano. Será? Hipóteses servem de base para a dedução de efeitos verdadeiros, mas não devem ser elas próprias afirmadas como verdadeiras. Muitos autores antigos, inclusive Arquimedes, baseiam suas demonstrações em hipóteses que são estritamente falsas, ou pelo menos é o que Descartes diz. Talvez ele esteja apenas buscando cúmplices em apoio à prudência política. Não vejo razão para pensar assim. Leibniz diz que se funcionassem, as "falsas hipóteses" de Descartes seriam como criptogramas para resolver a regularidade dos fenômenos (a Conring, 19 de março de 1678, *P.* I, 194). Ele também diz que Descartes está simplesmente errado ao mudar a direção da física para uma busca por falsas hipóteses. Resumindo, a visão cartesiana foi interpretada ao pé da letra pela geração seguinte de leitores.

Se Descartes quer dizer o que diz, tudo foi virado de cabeça para baixo. A ciência servia para tornar o mundo e suas verdades inteligíveis. A partir dos primeiros princípios universais a respeito da essência, da causa e do ser verdadeiro das coisas, era para a pessoa deduzir os efeitos e suas razões, tornando inteligível a variedade de fenômenos gerais que se apresentam a nós. Era para os primeiros princípios chegarem ao cerne da verdade. Mas agora o cerne evapora, transforma-se em uma mera contrafação, um criptograma de falsidades. Novos méritos têm que ser encontrados para a ciência, principalmente, dentre eles, no século dezessete, a virtude do poder preditivo. Na teoria tradicional da verdade, o poder preditivo não era muito importante, porque a ciência consistia em demonstrar necessidades. Quando ela abandona sua capacidade de dar razões e causas por meio de primeiros princípios, tudo o que pode fazer é dar-nos previsões.

A evaporação da verdade é o que tenho chamado de mal-estar ou mesmo de crise no início do século dezessete. Estamos acostumados, especialmente na Grã-Bretanha, a notar as preocupações epistemológicas do período. Na verdade, as pessoas escreviam tratados não de epistemologia, mas de metodologia. A metodologia era uma tentativa de dizer como fazer o que de fato estava sendo feito, e como fazê-lo melhor. Os títulos cartesianos como *Regras para a Orientação do Espírito* ou *Discurso do Método* são típicos da época. Por baixo dessas obras corre não o problema do empirismo-ceticismo britânico "Como posso vir a conhecer?". Trata-se antes de "O que é conhecimento, o que é verdade, essas coisas existem?"

Reconsidere a situação de Descartes. Temos geralmente lido Descartes como um ego preso no mundo das ideias, tentando descobrir o que corresponde a suas ideias, e ponderando sobre questões da forma "Como posso vir a conhecer?". Subjacente à sua obra está uma preocupação muito mais profunda. Será que existe qualquer verdade, mesmo no domínio das ideias? As verdades eternas, diz-nos ele, são "percepções... que não têm qualquer existência fora de nosso pensamento" (*Princípios*, I. xlviii). Mas em nossos pensamentos elas são, em certo sentido, percepções isoladas. Elas podem ser sistematizadas pela síntese, mas isso não tem nada a ver com a verdade delas. O corpo de verdades eternas que abrangia a matemática, a física neo-aristotélica e talvez toda a realidade, era um sistema autoautenticador firmemente entrelaçado de verdades, concatenado pela demonstração. Para Descares, há apenas percepções que são ontologicamente desconectadas de qualquer coisa e, além do mais, não são nem candidatas a terem alguma verdade fora de nossa mente. A pessoa é levada, acredito, a um novo tipo de preocupação. Não posso duvidar de uma verdade eterna quando a estou contemplando clara e distintamente. Mas, quando paro de contemplar, é uma questão de se há verdade *ou* falsidade no que eu me lembro de ter percebido. Bréhier sugeriu que proposições demonstradas podem passar a ser falsas. Parece-me que proposições cartesianas, tornadas solitárias e isoladas, estão em um estado ainda pior. Talvez nem elas nem suas negações tenham qualquer verdade. Elas existem na mente somente como percepções. Têm elas qualquer *status* quando não são percebidas? Quando a demonstração não pode unificar e dar "substância" a essas verdades, a constância de um Deus verídico que deseja essa verdade de repente assume uma importância imensa. Há muito estamos familiarizados com o papel de Deus como agente voluntário que causa as percepções de Berkeley. Sabemos que Leibniz requeria a mente de Deus como arena na qual as essências de mundos possíveis competem por existência, tendo dito em *Sobre a Origem Radical das Coisas* que "nem as essências nem as chamadas verdades eternas sobre elas são fictícias, mas existem em uma certa região de ideias, se assim a

posso chamar, qual seja, no próprio Deus" (P. VII, 305). Estou sugerindo que o Deus verídico de Descartes é necessário não apenas para garantir nossas crenças, mas também para assegurar que existe alguma verdade em que se possa acreditar. Não alego que esse seja um pensamento cartesiano formulado, mas uma resposta subjacente à ruptura da concepção tradicional de conhecimento.

Descartes era radical quase que de modo ingênuo. Defrontado com o fato de que a nova ciência não era conhecimento aristotélico ou *scientia*, ele aboliu os conceitos tradicionais até onde eles funcionavam, ou seja, na aritmética e na geometria. Leibniz, pelo contrário, era engenhosamente conservador. O mérito do velho sistema era que ele nos proporcionava um pouco de entendimento da natureza e da interconexão das verdades. O demérito era a inadequação da metodologia implícita de se fazer física por dedução. Então, Leibniz enxertou uma nova metodologia na velha teoria de demonstração. A demonstração era anteriormente a chave tanto para a ontologia quanto para o método. Leibniz a restringe à ontologia. Ela é transformada na teoria da prova formal. Na velha tradição, apenas proposições universais estão sujeitas a demonstração. Na nova prática, apenas o que agora chamamos de matemática pura encaixa-se nesse modelo. Mas Leibniz, fazendo da prova uma questão de ontologia, não de metodologia, afirma que todas as proposições verdadeiras têm uma prova *a priori*, embora, em geral, os seres humanos não possam fazer essas provas. O objetivo é resolver a questão em aberto quanto à natureza da verdade. Daí sua cuidadosa distinção entre provas finitas e infinitas, a importância da forma em detrimento do conteúdo, e todo o resto que ocorre quando Leibniz torna a verdade "mecânica". A característica universal, como você pode lembrar, "torna a verdade estável, visível e irresistível, como se sobre uma base mecânica". A nova ciência que não era *scientia* havia deixado a verdade totalmente instável. O propósito do conceito de prova formal era restaurar o equilíbrio.

A engenhosidade do ecletismo de Leibniz revela-se em outra direção. A Característica Universal, como já disse, era para ser o veículo das deduções finitas e dos cálculos das probabilidades da lógica indutiva. Enquanto a demonstração é a ferramenta do que era tradicionalmente chamado de conhecimento, a probabilidade, na era medieval, pertencia a um reino bem diferente, o da opinião. As ciências baixas da alquimia e da medicina são as artesãs da opinião e as forjadoras da probabilidade – ou pelo menos é o que eu argumento extensamente em *The Emergence of Probability* (1975a). Essas figuras do Renascimento completamente alienígenas e herméticas fizeram mais: elas na verdade engendraram um conceito de evidência inconclusiva derivada dos fatos, em oposição a testemunho. As altas ciências relacionavam-se com a experiência de um modo hipotético-dedutivo ou, poder-se-ia dizer, popperiano. Ou seja, elas diziam respeito às conexões dedutivas entre efeitos experiencia-

dos e causas conjecturadas. As baixas ciências eram rudimentares demais para isso, e criaram o que, recentemente, tem sido chamado de probabilidade e indução. Leibniz insere a antiga teoria da demonstração no reino da ontologia. Demonstrações finitas tornam-se tópico da matemática, agora tornada formal. O raciocínio arquitetônico é sua versão do método hipotético-dedutivo. A lógica indutiva é a racionalização do que Bacon desfazia como mero empirismo. O veículo para todas essas partes da metodologia é a Característica Universal. Ela é um veículo que, de bom grado, realiza provas finitas e cálculos de probabilidade, e, no entanto, é um espelho tosco e inadequado da própria natureza da verdade, a prova infinita.

Carnap e Popper reviveram a tensão entre a lógica indutiva de Leibniz e seu raciocínio arquitetônico. Meu tópico é a prova, não a probabilidade. Eu alego que o conceito de prova formal foi criado na época de Leibniz para superar colapsos bem específicos na ontologia tradicional. O conceito cartesiano de antiprova tem a mesma origem. Esses conceitos foram excogitados, quase que involuntariamente, para preencher um vácuo. Ainda empregamos esses conceitos, mas vivemos em um vácuo que eles não podem preencher. Considere a esterilidade da moderna filosofia da matemática – não a coleção de disciplinas matemáticas agora chamadas de fundamentos da matemática, mas nossas conflitantes teorias da verdade matemática, do conhecimento matemático e dos objetos matemáticos. A característica singular mais proeminente do trabalho nessa área neste século é que é enormemente banal. E isso a despeito da grande fertilização advinda dos grandes programas e descobertas nos fundamentos da matemática. A apresentação padrão nos livros didáticos de "platonismo", construtivismo, logicismo, finitismo e semelhantes reencena lances conceituais que foram determinados por uma situação-problema antiga e estranha, a desintegração do conceito de *scientia* e a invenção do conceito de evidência, culminando na nova filosofia do século dezessete. Esquecemo-nos desses acontecimentos, mas eles são responsáveis pelos conceitos nos quais representamos a pantomima da nossa filosofia.

Considere, por exemplo, a contribuição que mais parece ser inovadora, e também a mais apaixonadamente díspar, *Remarks on the Foundations of Mathematics* [Observações sobre os Fundamentos da Matemática], de Wittgenstein. Ele nos convida a destruirmos nossa própria fala, e abandonarmos a conversa de verdade matemática e conhecimento da matemática e de seus objetos. Ele nos pede que testemos outra linguagem na qual a matemática não é "verdadeira", nossas descobertas não são "conhecimento" e os "objetos" não são objetos. A despeito dessa fantástica e desconcertante tentativa de se livrar de todas essas noções herdadas, Wittgenstein acaba com um dilema que é essencialmente leibniziano-cartesiano. Por um lado, ele sugere, do modo mais

radical, que a "verdade" matemática é constituída pela prova, e, por outro, ele está obcecado com exatamente as intuições que tanto impressionavam Descartes. Dificilmente se pensa que ele chegou a uma síntese dessas noções. Há uma razão para isso. Ele rejeita aquele tríptico antigo, verdade, conhecimento e objetos, mas trabalha no espaço criado por aquele período anterior, e é levado a empregar os conceitos criados então para a solução de problemas muito diferentes, e que são restringidos pela necessidade deles de resolver esses outros problemas. A garrafa de moscas foi moldada pela pré-história, e só a arqueologia pode revelar sua forma.

CAPÍTULO 14
WITTGENSTEIN COMO PSICÓLOGO FILÓSOFO

Os dois volumes de *Remarks on the Philosophy of Psychology* [Observações sobre a Filosofia da Psicologia] de Ludwig Wittgenstein só foram publicados em 1980. *The New York Review of Books* enviou-os a mim, juntamente com braçadas de livros recentes sobre Wittgenstein. A ideia era que eu escrevesse um artigo que fosse um levantamento do que havia. Foi o que fiz. E ele ficou interminável. Felizmente teve que ser diminuído, e acabei escrevendo apenas sobre Wittgenstein.

Ludwig Wittgenstein escreveu seu *Remarks on the Philosophy of Psychology* uns trinta e cinco anos antes de sua publicação em 1980, mais para o final de uma longa sequência de livros póstumos. Os dois volumes são tentativas consecutivas de fazer sentido das mesmas ideias. Ele nunca ficou totalmente satisfeito com eles, mas eles podem acabar sendo sua obra secundária mais duradoura, companheiros satisfatórios dos únicos livros a que Wittgenstein realmente deu uma forma final: *Tractatus Logico-Philosophicus*, terminado em 1918, e a Parte I de *Philosophical Investigations* [Investigações Filosóficas], feito em 1945.

As reflexões de Wittgenstein sobre a mente humana são centrais para sua filosofia posterior. Ele combina muito bem com Descartes, seu antecessor por exatamente três séculos e fundador da psicologia filosófica. Embora grandes filósofos nunca venham aos pares, esses dois são admiravelmente parecidos. A semelhança pode surpreender, já que Wittgenstein é geralmente apresentado

como sendo o oposto exato de Descartes, e até como aquele que causou o fim da era cartesiana na filosofia.

Os dois foram *émigré* por escolha. O Wittgenstein vienense fez da Universidade de Cambridge sua base, enquanto o Descartes francês trabalhou na Holanda. Os dois viveram em meio a uma língua estrangeira, mas escreveram a maioria de seus pensamentos em sua própria língua nativa. Os dois militaram ainda em outros países. Os dois não apenas se estabeleceram no estrangeiro, como também foram para lugares bem estranhos. Wittgenstein viajou pela União Soviética em 1935, possivelmente com a intenção de se tornar doutor na Sibéria. Descartes finalmente aceitou o convite da Rainha Christina, foi para a Suécia e acabou morrendo de frio.

Os dois filósofos eram muito reservados a respeito do que faziam, e mantinham tudo em segredo por anos. Os dois podiam ficar furiosos se alguma coisa vazava prematuramente para o público. Suas excentricidades eram legião, mas cada um tinha uma personalidade que dominava, ou melhor, obcecava os amigos íntimos. Os dois nos disseram para nunca ter pressa com o seu trabalho. As poucas páginas de uma *Meditation* cartesiana devem ser relidas por dias seguidos. Apenas depois de tê-las absorvido é que se deve passar para o pensamento seguinte. Wittgenstein: "Meu trabalho deve ser lido *lentamente*". Ele garantiu que se você for realmente ler, vai ler lentamente. Os ecléticos podem inclinar-se a esse ou àquele fragmento escolhido tão rápido quanto quiserem, mas se forem ler sistematicamente, tem de ler devagar.

escreveu em parágrafos numerados, uns poucos dos quais tratam do mesmo tópico e podem então passar abruptamente para algo diferente. Mesmo um único parágrafo pode ser uma série de trocas rápidas entre Wittgenstein e um interlocutor. Um tópico que foi deixado irá reaparecer muitos parágrafos depois. Estranhas possibilidades são descritas e o mesmo fenômeno irá ser repetidamente trazido à tona para ser observado de diferentes perspectivas. Esse estilo é adequado ao conteúdo, pois o pensamento de Wittgenstein fica ilustrando temas relacionados a partir de inúmeras posições estratégicas, afastando-se, recordando, transcendendo, reincidindo. Não é diferente de uma mente que fala consigo mesma em meia dúzia de diferentes conversas ao mesmo tempo, mas os parágrafos sucessivos são sutilmente organizados, o produto intensamente disciplinado de uma labuta interminável. Tanto Descartes quanto Wittgenstein são autores notavelmente elegantes, não apenas no fluxo aparentemente descontraído das palavras, como também no sequenciamento meticuloso das ideias que estão por trás do charme das frases.

É um lugar comum que as "psicologias filosóficas" de Descartes e de Wittgenstein são totalmente diferentes, sendo uma a negação da outra. Isso está meio certo e meio errado. O que está certo é que Descarte parte de den-

tro dele mesmo, enquanto Wittgenstein parte do mundo da comunicação humana. A filosofia cartesiana diz que o que conheço melhor é minha própria mente. Todo o meu conhecimento baseia-se em minhas experiências, sensações e pensamentos privados. O pensamento é o movimento das ideias na mente. Wittgenstein afirma, pelo contrário, que as práticas, ações, reações e interações partilhadas entre as pessoas fornecem o ponto de apoio sobre o qual deve repousar toda autodescrição como essa de nossa vida mental. A linguagem é acima de tudo pública, e está firmemente enraizada naquilo que fazemos em conjunto. Ele corretamente se ressentia de leitores descuidados que o iriam descartar como se ele fosse um behaviorista:

> Então é enganoso [pergunta Wittgenstein a si mesmo] falar da alma ou do espírito do homem? Tão pouco enganoso que é bem inteligível eu dizer "Minha alma está cansada, e não apenas minha mente". Mas você não diz pelo menos que tudo o que pode ser expresso por meio da palavra "alma" pode também ser expresso de alguma forma por meio de palavras para o que é corpóreo? Eu não digo isso. Mas se assim fosse – o que isso iria significar? Pois as palavras, e também aquilo para o qual apontamos quando as explicamos, não passam de instrumentos, e tudo depende do uso deles.

Perguntar se Descartes acredita na alma humana, enquanto Wittgenstein não acredita, é simplesmente fazer uma péssima pergunta. "*Acredito* eu em uma alma em alguma outra pessoa, quando olho em seus olhos com pasmo e alegria?" Wittgenstein achava que não é absolutamente uma questão de crença fundamentada em evidências.

Descartes sustentava que corpo e mente são substâncias distintas e se perguntava como elas interagem. Essa doutrina, denominada dualismo, obsedou grande parte da filosofia ocidental. Dirão que Wittgenstein não era dualista, enfatizando assim sua diferença fundamental de seu antecessor. Não concordo. O contraste é, acredito, entendido de modo errado . Wittgenstein certamente não sustentava que mente e corpo são duas "substâncias", ou que "mente" denota um tipo especial de coisa. Mas em muitos aspectos essenciais, ele é tão dualista quanto Descartes. Os dois sustentam que a psicologia requer formas de descrição e metodologia muito diferentes daquelas exigidas na ciência natural. Refletir sobre o pensamento não é nem remotamente com o estudo do mundo não-humano de objetos espaciais, mecânicos.

Descartes tomou uma palavra – *cogitare, penser,* "pensar" – e deu a ela um sentido estendido no qual ela captava todas as atividades distintas mas, *grosso modo*, mentais, tais como ter esperança, lembrar, ver e sofrer. Onde Descartes unifica, Wittgenstein impiedosamente divide. Algo de diferente talvez tenha de ser dito sobre cada verbo mentalista. Daí que há uma longa se-

quência de itens que se sobressaem no índice dos dois volumes de *Philosophy of Psychology*: acreditar, calcular, ter expectativa, experienciar, sentir, intencionar e assim por diante. Precisamente uma lista como essa poderia ser usada para elucidar a palavra-valise "pensar" de Descartes. Os dois filósofos entendiam que as descrições desses itens não terão relação com nada do que acontece nos órgãos materiais do corpo, que ocupam espaço, como o cérebro. Ao mesmo tempo, Wittgenstein rejeita a própria possibilidade de qualquer doutrina sobre o pensamento-em-geral cartesiano.

Antes de examinarmos as descrições dadas por Wittgenstein do mental, é necessário inseri-las dentro do resto de sua obra. Três décadas separam o término de seu *Tractatus* e a forma final da Parte I de *Philosophical Investigations*. Em geral dizem que essas obras-primas representam sua filosofia inicial e final. As duas merecem ser chamadas de filosofias da linguagem. Na época cartesiana, a linguagem havia sido um maravilhoso sistema de signos para transmitir pensamentos de uma mente para outra, mas a linguagem sempre era secundária em relação às ideias na mente. Finalmente aconteceu a estranha reviravolta; a linguagem passou a ser uma instituição necessariamente pública dentro da qual os *selves* humanos são formados e por meio da qual as pessoas constituem o mundo no qual vivem. A mudança da primazia do pensamento privado para a primazia do discurso público não é obra de Wittgenstein. Em 1868, C. S. Peirce, fundador do pragmatismo, havia publicado em uma revista de filosofia de Saint Louis uma frase notável: "Minha linguagem é o somatório de mim mesmo". Isso aconteceu vinte e um anos antes do nascimento de Wittgenstein, e os mesmos pensamentos estavam circulando em outros lugares mais ou menos naquela época.

Assim como Wittgenstein não inventou a ideia de os seres humanos e seu mundo serem constituídos na linguagem, Descartes também não inventou o problema corpo-mente. Os dois filósofos são personagens históricos cujos textos transformam a parlapatice de suas épocas em monumentos. Na medida em que Wittgenstein teve uma filosofia inicial e outra posterior, seus monumentos olham em direções opostas. O *Tractatus* tinha a visão de um único papel para a linguagem, enquanto as *Investigations* falam de inúmeros jogos de linguagem, cada um dos quais está embutido em sua própria rede de atividades.

O *Tractatus* foi escrito como se a linguagem tivesse apenas uma função: representar o mundo. Isso cria um problema ao qual o livro se dirige. Como é possível representar um mundo não linguístico em palavras? As frases iniciais dão início à resposta. "O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas". Quando o canivete está à esquerda da caixa de rapé, tendemos a pensar em duas coisas, no canivete e na caixa. Pensamos em um mundo feito de coisas como canivetes que podem ser arranjados de várias maneiras. Na verdade,

não, diz Wittgenstein: o mundo consiste simplesmente em um conjunto de fatos, como o fato de que o canivete está à esquerda da caixa. Isso não nega que existem coisas como canivetes. Diz apenas que a totalidade dos fatos é tudo o que há no mundo. Uma vez dada essa totalidade, não se acrescenta nada ao se dizer "e há coisas também, como caixas de rapé". Essa ideia do mundo começa a explicar como é possível uma linguagem representativa. As proposições representam o mundo retratando a estrutura dos fatos. Essa ideia tem sido chamada de "teoria pictórica do significado".

Uma teoria da linguagem como essencialmente representativa exclui uma quantidade enorme de discursos. A maior parte da vida que mais prezamos, incluindo a beleza, a filosofia e o valor moral, não tem nada a ver com representação. Embora os valores possam ser vividos, expressados em atos ou ostentados, eles não podem, de acordo com a exposição inicial de Wittgenstein, ser literalmente enunciados. E isso é assim não pela razão simplista mais tarde exposta pelos positivistas, de que os valores são meras expressões de sentimento, e, portanto, nem verdadeiros nem falsos. Pelo contrário, podemos representar tão bem fatos a respeito de sentimentos quanto quaisquer outros fatos, e há tantas verdades e falsidades a respeito do mundo interior quanto a respeito do mundo exterior. A dificuldade de Wittgenstein é que nem um valor nem uma tese filosófica é uma representação, e, portanto, não é algo que possa ser "dito". É apenas algo que pode ser "mostrado" dizendo-se ou fazendo-se alguma outra coisa. O *Tractatus* está escrito como uma sequência de proposições numeradas. Ele chega ao fim, mostrando sua própria impossibilidade. Essa exata filosofia não pode absolutamente ser uma serie de proposições. Ela, na melhor das hipóteses, pode ser mostrada. O livro termina recomendando silêncio.

Dentre os muitos temas nesse estranho e vigoroso livro, eu aqui enfatizaria apenas sua concepção unificada do papel da linguagem: representação dos fatos por meio de proposições. Essa visão é abandonada na filosofia posterior. Wittgenstein veio a entender que a linguagem não é um sistema monolítico de representação para retratar a realidade. Pelo contrário, é composta de uma infinidade de fragmentos que se sobrepõem e entrecruzam frouxamente. A maioria desses não é usada para representar nada. É-nos dito que examinemos pequenos trechos de discurso real ou inventado para ver que atividade não linguística – que contexto social, ou uso – deve acompanhar cada um para que ele faça sentido. Um exemplo relevante dessa abordagem é o modo como *Remarks on the Philosophy of Psychology* substitui o conceito cartesiano de "pensar" pelo estudo detalhado de vários diferentes verbos mentalistas – introspectar, planejar, lembrar, intencionar – cada um dos quais exige seu próprio ambiente social.

Philosophical Investigations começa imaginando um jogo no qual os construtores gritam umas poucas palavras como "bloco", "pilar", "laje" ou "viga", indicando dessa forma a seus ajudantes que materiais eles querem aonde. Ações e palavras são formadas em um jogo de linguagem a partir do qual as palavras tomam seus significados. Mais tarde, descobrimos que o que dizemos sobre conhecer, sentir e dor é igualmente uma mistura de pequenos jogos de linguagem, cada um com sua própria família de precondições e aplicações. Coletivamente, elas mostram como é errado buscar um modelo único para a linguagem. Elas mostram a *desunião* da linguagem.

O jogo dos construtores iniciou um ataque à ideia de que as palavras funcionam principalmente como nomes. Somos levados por muitos temas relacionados, inclusive a famosa máxima "Não pergunte pelo significado, pergunte pelo uso". Um propósito desse *slogan* é o seguinte: não pergunte pelos objetos que poderiam servir de significado para nossas palavras. Os significados não são objetos que são expressos por palavras. Considere o que fazemos com as palavras, não o que elas representam. Isso aparece até na longa citação de *Philosophy of Psychology* sobre a alma que fiz acima. É parte da razão por que Wittgenstein pôde duvidar que usamos as palavras "alma" ou "mente" para designar uma coisa.

Philosophical Investigations é famoso também por seu "argumento da linguagem privada", de que não pode existir uma linguagem que é em princípio inacessível a qualquer outra pessoa. Não pode existir, por exemplo, nenhuma linguagem que tenha nomes para apenas *minhas* sensações. Uma palavra como "dor" não adquire seu uso por primeiro denominar algo que sentimos e então contar isso aos outros. Pelo contrário, ela está necessariamente embutida em vários tipos de coisas que fazemos em conexão com estarmos feridos. Isso não quer dizer que não há dor sem comportamento, ou que a dor seja uma espécie de comportamento. Mas a ideia de uma dor estoicamente ocultada se aninha em e é parasitária de modos mais públicos de se falar sobre a dor – revelando-a, estremecendo, tentando reconfortar a vitima ou mitigando o sofrimento. Devemos em particular resistir à ideia de um objeto privado (dor) que é designado pela palavra "dor". *Remarks on the Philosophy of Psychology* aplica imaginativamente essa linha de pensamento a todos os tipos de acontecimentos mentais. Por exemplo, conhecer não é em geral um estado designado por palavras associadas a conhecimento, nem "eu conheço" tem a mesma família de usos que "ele conhece". De mais a mais, Wittgenstein pergunta: "Por que um cão pode sentir medo, mas não remorso?" Não porque existe algo na mente do cão corretamente designado pela palavra "medo", enquanto que nada existe na mente do cão a que a palavra "remorso" se aplique.

Muitos filósofos hoje em dia fazem um uso eclético dessas e de muitas outras ideias. pode, no entanto, ter tido a expectativa de que seus pensamentos um dia iriam ser entendidos menos por suas teses do que por seu método e suas atitudes. Ele tinha uma opinião sombria sobre a cultura científica e um profundo pessimismo a respeito da possibilidade de que sua obra fosse entendida nas trevas de sua própria época. Talvez ele estivesse certo. Depois de sua morte, seu pensamento ficou brevemente na moda entre os principais professores de filosofia, mas hoje não está mais. Continua a atrair gente jovem, e o nome de Wittgenstein é o suficiente invocado na cultura de elite. No entanto, a maioria dos filósofos sérios aparentemente o colocou de lado, por tenderem a achar que seu foco em casos dessemelhantes não é produtivo para as análises sistemáticas que os filósofos tradicionalmente preferem. Outro dia ouvi uma eminente filósofa de outrora, nada 'wittgensteiniana", dizer, mal-humorada: "Realmente, é um espanto. É como se o Wittgenstein nunca tivesse existido".

Wittgenstein cuidadosamente preservou sua obra em caixas de estanho. Seus testamenteiros literários editaram sua obra aos poucos no que às vezes parece ser uma ordem aleatória. Irão debochar deles (ou insultá-los) quando uma geração posterior preparar uma Edição Acadêmica da Obra do Grande Homem, mas o estilo um tanto pessoal de editar pode muito bem coincidir com as intenções do próprio autor. De qualquer forma, trechos dos escritos de Wittgenstein têm aparecido todos os anos ou mais ou menos isso, desde sua morte em 1951. Eles têm o mesmo efeito que cápsulas de liberação gradual. Isso é salutar se você achar, como eu, que muitos de nós damos uma olhada rápida em suas palavras e logo nos esquecemos.

Ele preenchia cadernos e cadernos. Frequentemente ele recortava os parágrafos e os reordenava. Os mesmos parágrafos podem aparecer em diferentes contextos. Quando ele estava confiante de um arranjo, ele escrevia tudo de novo e depois ditava para um datilógrafo. O Volume I de seus *Remarks* foi ditado no outono de 1947, e o Volume II um ano depois. Um terceiro e mais curto levantamento foi usado pelos editores para formar uma "Parte II", de sessenta páginas, de *Philosophical Investigations*, mas exceto por uma discussão notável de "ver como" [*seeing as*], ele não tem nem o trabalho de artesão firmemente tecido da Parte I, nem a riqueza de exemplos discutidos nos dois textos datilografados anteriores recém publicados que resenho.

Qual é a psicologia filosófica de Wittgenstein? Podemos ver imediatamente várias coisas que ela não é. Não é psicologia experimental. Uma famosa observação que conclui *Philosophical Investigations* reza:

> A confusão e a esterilidade da psicologia não devem ser explicadas chamando-a de ciência jovem – a existência de métodos experimentais nos faz pensar que temos os meios de resolver os problemas que nos perturbam; embora os problemas e os métodos não tomem conhecimento uns dos outros.

Psicologia filosófica não é introspecção, cujo praticante mais nobre foi William James. James é o único psicólogo (além de algumas das pessoas da Gestalt) a quem Wittgenstein alude regularmente. O vigor dos textos de James é usado para deixar claro os bizarros caminhos aos quais somos levados pela própria ideia de uma faculdade de conhecimento introspectivo. O perigo aqui está em postular que existe um meio exclusivamente subjetivo de obter autoconhecimento.

A psicologia filosófica certamente não tem parentesco com a psicanálise. "As pseudo-explicações fantasiosas de Freud (precisamente por serem tão brilhantes) prestam um desserviço. Agora qualquer asno tem à sua disposição aquelas imagens para 'explicar' os sintomas de qualquer enfermidade".

Psicologia filosófica não é psicologia cognitiva, que busca modelos do que acontece no cérebro quando pensamos, conhecemos, falamos, percebemos. A psicologia cognitiva hoje em dia na maioria das vezes diz respeito ao estudo de como as representações mentais estão conectadas com as funções cognitivas no cérebro. Wittgenstein teria sido bem hostil a isso. "Não me interessa se o cérebro dele fica verde ou vermelho quando ele pensa naquilo".

Mesmo quando a psicologia cognitiva não postula representações no cérebro, ela ainda busca *explicações* do que está acontecendo na cabeça quando agimos, pensamos ou falamos. É exatamente a isso que Wittgenstein resiste. "As pessoas que estão constantemente perguntando 'por que' são como turistas que ficam parados na frente de um prédio lendo Baedekker e ficam tão ocupados lendo a história de sua construção que ficam impedidos de *ver* o prédio". "A tendência a explicar ao invés de apenas descrever" só produz má filosofia. *Descrever*: é isso o que gostaríamos de estar fazendo. "Não explicar, mas *aceitar* o fenômeno psicológico – é isso o que é tão difícil".

> A mera descrição é tão difícil porque a pessoa acredita que precisa completar os fatos para entendê-los. É como se a pessoa visse uma tela com manchas de cor espalhadas e dissesse: do modo como estão aqui, são ininteligíveis; só fazem sentido quando as completamos em uma forma. – Enquanto que eu quero dizer: Aqui *está* o todo. (Se você completar, você falsifica.)

Acho essa concepção de psicologia filosófica estranhamente compatível com Descartes. Isso é estranho porque Descartes era um grande explicador. Ele fez modelos explicativos de como o corpo funciona, dos movimentos do sangue, até dentro do cérebro. Dizem que ele fez um robô humano que foi

jogado ao mar durante uma tempestade em sua última viagem à Suécia porque os marinheiros pensaram que era um Jonas. Ele andava, então, intrigado com especulações sobre como o corpo funciona. A mente, no entanto, é uma outra coisa. Ele achava que ela não faz parte do mesmo campo, nem de qualquer outro campo: corpo e mente são tão diferentes quanto o *Oakland A's* e a letra A. Ou seja, não estão disponíveis nem remotamente aos mesmos estilos de descrição, e enquanto que *Oakland A's* frequentemente precisa de explicação, é obscuro o que significaria tentar explicar a letra A.

Descartes era muito cuidadoso no que dizia respeito à relação entre mente e corpo. Ele não gostava da antiga formulação de que "Estou em meu corpo como um timoneiro em seu navio". Ele escreveu que, pelo contrário, "Estou preso firmemente ao meu corpo, e como se entremesclado com ele, tal que ele e eu formamos uma unidade". Um entrevistador perguntou o que ele queria dizer com isso. Descartes respondeu mordazmente: "É muito difícil explicar; mas nossa experiência basta, já que é tão clara quanto a isso que não pode ser contestada. Isso é evidente no caso dos sentimentos e assim por diante". É possível colocar lado a lado algumas das descrições de amor, anseio e desejo de Descartes e de Wittgenstein e não saber muito bem qual é de quem. "Noto meus braços se estendendo como se para abraçar algo; minha alma é por isso incitada a se unir voluntariamente a esse objeto". "Realmente sempre se pensa na atitude do corpo em relação a um objeto. A atitude da alma em relação à imagem é exatamente o que se poderia representar em uma gravura: a alma do homem, quando ela se inclina com gestos de desejo para a imagem (uma imagem real) de um objeto". A primeira observação foi escrita em 1647 e a segunda em 1947.

Parece-me que Descartes quer dizer não apenas que tudo isso é "muito difícil de explicar", como também que a pessoa não deveria tentar explicar o modo como os eventos no cérebro estão associados com sentimentos. Existe todo um domínio de descrições sobre como a pessoa sente sede, vê árvores, se aflige e assim por diante, onde a pessoa estaria cometendo algo como um erro conceitual se pedisse explicações de um tipo materialista. Esse é o importante sentido em que Wittgenstein e Descartes são igualmente dualistas.

Eu jamais exortaria que uma pessoa não pode aprender tanto da psicologia filosófica quanto da cognitiva. Eu digo apenas que as duas são empreendimentos diferentes, das quais apenas a segunda poderia ser explicativa. Os interesses humanos são geralmente tão limitados que não se encontra muita gente que, como Descartes, possa ter prazer e lucrar com as duas. Mas não devemos deixar que diferenças de gosto ou de projetos de vida nos façam pensar que uma dessas é sensata e a outra insensata.

Não devemos imaginar que Wittgenstein, ao rejeitar a explicação, descreve aleatoriamente uma "tela" de eventos mentais espalhados, recusando-se a "completá-la por medo de que possa "falsificá-la". Seus parágrafos nunca são gratuitos. Eles sempre acabam por ser direcionados aos "problemas que nos perturbam". Ele está se referindo a problemas e confusões conceituais. Examinarei apenas um exemplo, uma longa discussão sobre "*imaging*" no Volume II, páginas 13-28. "*Imaging*" é o melhor que o tradutor inglês pode fazer pela atividade de formar imagens mentais. A palavra "*image*" é a tradução de *Vorstellung*, o termo mais peculiar que existe em toda a filosofia alemã. É uma palavra que é traduzida de forma variada como "representação" ou "ideia", mas Wittgenstein a usa mais no sentido de "*image*", como na tradução para o inglês. De fato, o primeiro tiro é dado não em um pensador alemão, mas num escocês. "Imagens auditivas, imagens visuais – como elas devem ser distinguidas das sensações? Não pela vivacidade".

O alvo é David Hume, que, como Descartes, teria gostado de construir todo o conhecimento a partir de nossas experiências mentais imediatas. Ele queria muito um modo de distinguir meras ideias (que incluiriam imagens visuais) de sensações e impressões sensoriais. "Elas diferem", escreveu Hume, "apenas em termos de seus diferentes graus de força e vivacidade". Dizer que as sensações são mais vívidas do que as imagens mentais é supor que são o mesmo tipo de coisa, todas pedacinhos daquele"pensamento" cartesiano global. Isso está tão errado que não devíamos sequer afirmar que ver e formar imagens mentais são fenômenos *diferentes*. É melhor dizer que nenhum dos dois é um fenômeno e que "imagem mental" e "impressões sensoriais" não se referem a tipos de entidades.

Wittgenstein é muito meticuloso. Ele sonda gentilmente a ideia que ainda seduz muita gente: uma impressão sensorial e uma imagem mental poderiam ter o mesmo "conteúdo experiencial". Ele não insiste sarcasticamente (como o filosofo de Oxford J. L. Austin em *Sense and Sensibilia* [Sentido e Percepção] de 1962) que uma "imagem mental" e uma "impressão sensorial" do Taj Mahal nunca teriam a mesma aparência. Muito pelo contrário. Não poderia eu formar uma imagem mental detalhada de um rosto e mais tarde ver exatamente esse rosto na vida real? Não teria a primeira imagem mental o mesmo "conteúdo experiencial" que a imagem vista depois? (Wittgenstein frequentemente dá a seu interlocutor um exemplo melhor do que o que lemos em seus oponentes da vida real.) Ele sustenta que "*não* se pode dizer que as duas não são a mesma coisa com base em que uma imagem mental e uma impressão nunca são parecidas". Poderíamos até desenhar uma única figura para ilustrar o que primeiro se imaginou e mais tarde se viu. Se quiser, você pode chamar essa figura – a que você desenhou no papel – de "conteúdo experiencial" dos

dois eventos. "O que é importante é não nos permitirmos ser enganados pelo mito da *imagem interna*". Foi, é claro, exatamente esse mito que forçou Hume a distinguir imagens mentais de impressões sensoriais em termos de vivacidade.

Ao invés disso, considere o que pode ser essencial para o nosso uso de palavras como "formar imagens" e "ver". Chamo Wittgenstein de filósofo da linguagem, mas ele não é um "filosofo linguístico" do tipo que foi dominante em Oxford, e que estudava, frequentemente com grande empáfia, os usos e nuanças reais de palavras e expressões da língua inglesa. Wittgenstein nos direciona frequentemente para jogos imaginários de linguagem para chegarmos ao que é essencial para esse ou aquele conceito. Então, imagine dois jogos. Em um deles as pessoas dizem "Olhe para aquela figura!", talvez apontando para um cubo em um livro de geometria. No outro, elas dizem "Imagine aquela figura!". Um dos jogos segue outras instruções tais como "Olhe aqui!" – dito segurando o livro. O outro poderia ter "Feche os olhos!" O verbo "ver" terá um papel em um deles, mas não precisa ter no outro. ("Um jogo de linguagem compreende o uso de *várias* palavras". Mas apenas várias.)

Não devemos pensar em ver e formar imagens como sendo fenômenos diferentes em si mesmos, mas como verbos que se distinguem pelos modos como se "relacionam com uma multidão de tipos importantes de comportamento humano, com os fenômenos da vida". Os fenômenos não são o ver e o formar imagens, mas as práticas nas quais eles estão embutidos. Dentre os exemplos dados por Wittgenstein, temos: "fechar os olhos para formar uma imagem, apertá-los para tentar ver algo, seguir um objeto em movimento com os olhos".

Nas apenas quinze páginas dedicadas a esse tópico, várias considerações são tecidas e descartadas. Formar imagens, por exemplo, parece estar sujeito à vontade enquanto que ver não está. Podemos evocar, formar ou banir imagens, mas ver não é assim. Será essa a verdadeira diferença entre os dois tipos de coisas? Não. Wittgenstein conta uma história na qual poderíamos dizer que as impressões sensoriais estão tão sujeitas à vontade quanto as imagens, mas isso não as reduz ao mesmo tipo de coisa. Somos levados de volta ao ponto mais geral: "Com a frase 'imagens são voluntárias, as sensações não são', diferenciamos não entre sensações e imagens, mas entre jogos de linguagem nos quais lidamos com esses conceitos".

"Ao filosofarmos", escreveu Wittgenstein, "podemos não *dar um fim* a uma moléstia do pensamento. Ela deve seguir seu curso natural, e a cura *lenta* é extremamente importante". Os fragmentos ligeiros de umas poucas páginas não são um substituto para a leitura lenta, especialmente porque eles não podem ilustrar adequadamente a tese de Wittgenstein da desunião – que nos en-

gajamos em intermináveis jogos de linguagem que se sobrepõem frouxamente. Uma vez que tenhamos descrito a formação de imagens, outras histórias devem ser contadas para outras atividades mentais, tais como ter esperança, desejar, descrever, ouvir e assim por diante. Suas observações sobre "curas", são por infelicidade excessivamente enfatizadas vezes demais. Às vezes nos falam de Wittgenstein como um terapeuta que de bom grado levaria a filosofia a um fim. Ele certamente achava que somos propensos a certos tipos de enganos conceituais, e ele detestava filósofos que se sentem bem sendo rápidos, espertos e espalhafatosos, três argumentos no quadro-negro e cem mais nos bolsos. De nada disso se segue que Wittgenstein acaba com a filosofia, nem que fica fora dela. Meu pequeno exemplo sobre formar imagens nos lembra até que ponto ele faz parte de nossa tradição. Ele próprio não desistiu, mas continuou preenchendo cadernos de notas com novos tópicos até seu leito de morte. Seus últimos pensamentos escritos foram sobre conceitos de cores. Eles estão publicados em um curto livro, *Remarks on Colour* [Observações sobre as Cores] (Wittgenstein 1977), e são um excelente exemplo de um trabalho em andamento.

Emoções, intenções e muitos outros aspectos do estar vivo são iluminados nesses dois volumes de *Remarks*. Por que, pergunta ele, podem pesar e luto serem tão naturalmente descritos como cinzas, ou como uma nuvem pesada descendo do céu? Tal leque de coisas particulares, no entanto, não permanece estático como uma fileira de insights isolados. *Há* implicações gerais. Por exemplo, muitos de nossos principais filósofos hoje debatem os méritos dessa ou daquela teoria sistemática e geral do significado proposta para uma língua natural. Isso assume muitas formas. Não há um trabalho atual feito por um filósofo americano que eu admire mais do que o de Donald Davidson – como pode ser visto da resenha que faço de seus artigos sobre linguagem (Hacking 1984a). Sua explicação de significado, verdade, entendimento e tradução, combinada com sua teoria da ação humana, tem uma enorme gama de consequências. Ela começa com uma versão precisa da ideia de que linguagem, ação e crença devem ser abordadas como um todo. Nossas evidências podem ser fragmentadas, mas nossa interpretação da fala de outrem é uma teoria sobre uma coisa unificada.

Michael Dummet de Oxford vem há alguns anos organizando um ataque "atomista" contra Davidson, sustentando que conferimos significados a nossas palavras quase que uma a uma, situação por situação. Até ele, embora outrora fortemente influenciado por Wittgenstein, sucumbiu à ideia de que poderia existir algo como uma "teoria do significado" em geral, e que poderia existir uma teoria geral das condições segundo as quais o que eu digo é verdadeiro. Acho que o tema de Wittgenstein da desunião da vida, razão e lingua-

gem contraria até a Dummett, e mais ainda a Davidson. Nenhum desses homens nem seus alunos será muito afetado pelo aspecto de desunião de *Remarks on the Philosophy of Psychology*, mas no final o pequeno batalhão de guerrilheiros de exemplos díspares de Wittgenstein pode começar a fazer efeito contra os manda-chuvas.

De modo mais imediato, a tese da desunião ajuda a justificar a alegação de que existe um projeto legítimo que podemos chamar de filosófico em oposição à psicologia cognitiva. Ele até tem a ver com um fenômeno com os quais os etnógrafos estão familiarizados, qual seja, que assim que você deixa de ficar bestificado pela incapacidade de reconhecer fonemas e "palavras" em uma língua realmente estrangeira, você consegue fazer rapidamente progressos na tradução. Mas assim que você chega a conceitos interessantes, as coisas vão mal. Você pode descobrir que ter expectativas ou expressões de raiva ou alegria não tem lugar naquela cultura, graças à falta do mesmo conjunto de práticas que temos na nossa. O mesmo para os conceitos importantes *deles*. Além do mais, tendo captado "esperança", as outras pessoas não precisam por analogia captar nossa "alegria" ou "raiva", já que cada uma delas está embutida em sua própria rede. Isso pode ser verdade até para atos de fala, como fazer promessas ou mesmo afirmar algo, que às vezes são tidos como neutros entre culturas. Alem do mais, a tese da desunião é pertinente não apenas à psicologia, mas também à "colcha de retalhos da matemática" que Wittgenstein de fato discutiu extensivamente, e aos muitos estilos de raciocínio científico sobre os quais ele silenciou.

CAPÍTULO 15
SONHOS EM LUGARES

Este artigo foi apresentado pela primeira vez em abril de 1998, em uma conferência em Toronto, em homenagem a meu colega André Combay, que é fascinado por Descartes e Freud. Os sonhos pareceram-me ser o modo correto de conectar os dois entusiasmos. André deu-me um exemplar de *Madness and Civilization* [Loucura e Civilização] de Michel Foucault no início de 1968, quando nós dois estávamos ensinando em Uganda – e, dessa forma, pôs em movimento a cadeia de pensamentos contida neste capítulo. Em junho de 1998, revisei substancialmente o texto; depois foi publicado no *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 59 (2001), 245-260.

A objetividade tem seu lugar no estado de vigília; os sonhos acolhem a irracionalidade. Isso é bem conhecido por todos os bons racionalistas da tradição ocidental. No entanto, há modos de tecer sonhos em conhecimento, evidência e prova, uma trama cara a Aristóteles, buscada pelo Iluminismo e respeitada por uma multidão de racionalistas desimportantes e veteranos como eu mesmo. Como é que fazemos isso? Colocando os sonhos nos lugares, ou os lugares nos sonhos. Mas essa é uma operação escorregadia. Vou terminar perguntando a mim mesmo se não é o sonhador que arrumou um lugar para a objetividade, e ainda a dirige dos bastidores.

Os sonhos ou são significativos ou não – e "significativo" pode ter muitos significados. Sonhos significativos, na tradição cultural com a qual me identifico, estão caracteristicamente associados a lugares, embora, como acontece com os sonhos, o papel do lugar é proteiforme; o lugar pode ser o lugar onde o

sonho é sonhado, ou um lugar no sonho; o próprio "lugar" é um tropo que é livremente movimentado. Não parece haver qualquer razão convincente para que os sonhos e os lugares devam ter essa relação. Sabemos de fato que, desde tempos imemoriais, as pessoas que raciocinam rejeitam os sonhos e não conseguem localizá-los; as que se opõem às que raciocinam levam os sonhos a sério, e, como parte de sua estratégia, parecem sempre encaixá-los no lugar, generosamente entendido. É assim que, em qualquer mundo com um desejo ardente por objetividade, os sonhos são tornados "objetivos" – embutindo-os em um lugar, ou embutindo lugares neles. Descartes, que anotou três sonhos no instante de sua epifania, considerava-os muito significativos como presságios de sua vida futura como filósofo. Eu defendo que seus sonhos se encaixam bem em meu tema de lugar, e que Descartes criou a razão para si mesmo a partir dessa desrazão.

Pretendo discutir alguns aspectos dos sonhos no que irei chamar de minha cultura, a saber, a cultura letrada européia relativamente de elite, tal como tradicionalmente concebida, de origens gregas e judaicas. Mais especificamente para os propósitos atuais, minha cultura inclui a Grécia clássica, a Israel bíblica, o *Roman de la Rose*, Descartes, Freud e os laboratórios do sono de Stanford. Essa lista amontoa distintas civilizações de um modo que pode ser tradicional, mas dificilmente em moda. Um princípio de amontoar é que esta é uma sequência de grupos ou indivíduos que preza escrever.

Há agora muitas exposições etnográficas do sonhar. Elas todas emanam de "minha" cultura. Como em tantos outros domínios sociais, o universalismo e o localismo competem. Alguns estudiosos acham que as características do sonhar são comuns a todos os povos. Sob a influência de Freud ou Jung, eles detectam um sistema simbólico universal. Mesmo estruturalistas antifreudianos, aproveitando uma indicação de Lévi-Strauss, descobrem uma lógica de modificação de cena no sonho, um mecanismo da mente ou de suas linguagens exemplificado em todas as sociedades (por exemplo, Kuper 1989). Inversamente, muitos trabalhos etnográficos recentes sobre sonhos expressam a opinião de que quase tudo sobre o sonhar difere de cultura a cultura. Não tenho uma opinião formada sobre essas questões, mas parto da presunção de que até que tenhamos razões convincentes para o contrário, muitos dos aspectos dos sonhos serão peculiares à sociedade em que o sonhador sonha, lembra-se dos sonhos, conta os sonhos, expressa os sonhos em atos, comporta-se de acordo com o sonho e incorpora o sonho ao estado de vigília (ou o exclui). É por isso que eu digo que estou discutindo "minha" cultura, uma salada de pequenas coisas recortadas com a qual a maioria de nós está familiarizada. Uma importante diferença entre minha cultura e o que parece ser o caso em muitas outras é que há uma ruptura bem explícita entre o estado de vigília e a vida

onírica. Quando os sonhos e o estado de vigília de alguém se confundem, a pessoa é considerada louca.

Os três sonhos de Descartes

Sei da minha cultura porque ela é uma cultura escrita. Os povos da Ásia Ocidental eram povos do livro. Portanto, sabemos muitas coisas sobre sonhos em Israel, no Islã e mesmo em Mani, sendo o profeta Mani indubitavelmente o fundador de uma grande religião que foi inspirada mais por sonhos. Nem é preciso dizer que escrever já é localizar – na página, no pergaminho, na tabuinha, na estela.

A escrita representa um papel notável em alguns sonhos clássicos de minha cultura. Por exemplo, Descartes (a quem voltarei várias vezes) teve três sonhos na noite de 10 de novembro de 1619, quando tinha 23 anos. Sim, a noite da *poêle*, a estufa sobre a qual ele estava dormindo. Ele anotou esses sonhos. O texto propriamente dito perdeu-se, mas seu primeiro biógrafo, Baillet, chegou a ver o texto em um caderno de notas, assim como Leibniz. O texto é denominado *Olympica*. Foi proveitosamente reimpresso e reexaminado em dois livros recentes (Cole 1992 e Hallyn 1995).

Primeiro foi um sonho ruim, depois um sonho curto de fagulhas que gosto de pensar como sonho estroboscópico, e depois um sonho agradável. Falarei mais sobre o sonho ruim mais tarde. Nada tenho a dizer sobre o sonho estroboscópico, o sonho no qual há um relâmpago e o quarto fica cheio de fagulhas cintilantes. Imagino que as fagulhas sejam como a luz intermitente de uma fonte estroboscópica. John Cole (1992, 146) aborda um aspecto diferente do sonho e o chama de Sonho do Trovão. Descartes tinha tido sonhos como esses antes. Ele havia aprendido a piscar com força e acordar a si mesmo. As fagulhas desaparecem e ele cai no sono.

O terceiro sonho é um sonho com palavras escritas. Alguns comentaristas dizem que esse sonho é uma composição literária, com base em que sonhos como esse foram geralmente relatados por volta de 1600, especialmente para descrever ou anunciar alterações radicais na vida da pessoa. Daí que Descartes tinha vários modelos literários em que se inspirar para compor sua própria contribuição para esse gênero literário de uma escolha decisiva de vida sendo encenada ou representada em um sonho. (*Raptus Philosophicus* de 1619, de Rodophilus Staurophorus, tem sido mencionado a esse respeito. Boécio é mencionado como fonte fundamental para o gênero.) A opinião mais ex-

trema: Descartes nunca sonhou esse sonho; ele o compôs acordado, ou pelo menos o fantasiou quando estava acordado.

O fato de Descartes ter contado um sonho de acordo com um determinado gênero não é uma prova de que ele não o sonhou. Todos os nossos sonhos que contamos, nós os contamos de acordo com os gêneros de nossa época e local. É claro que Descartes poderia ter inventado o terceiro sonho. Mas os sonhos são mímicos. Descartes poderia igualmente (se há alguma verdade aqui em jogo) ter tido exatamente o sonho que anotou, um sonho que imitava uma forma literária conhecida.

No terceiro sonho, Descartes viu um livro sobre uma mesa. Ele o abriu e viu que era um tipo de dicionário ou enciclopédia, e foi invadido pela esperança de que seria muito útil. Mas naquele momento encontrou outro livro à mão. Era uma antologia de poesia. Abrindo o livro, encontrou o verso *Quod vitae sectabor iter*? (Que vida viverei?). Imediatamente um homem que ele não conhecia deu a ele um poema que começava com o verso *Est et non* (que poderia ser expresso como "sim e não"). Descartes disse que o verso era dos *Idílios* de Ausonius, que estava na antologia sobre a mesa. Mas aí ele descobriu que o dicionário (enciclopédia) era menos completo do que parecia à primeira vista, e não conseguiu encontrar o verso *Est et non*. As palavras não estavam em seus devidos lugares!

Há muito mais, inclusive as tentativas de Descartes, ainda sonhando, de interpretar o que havia acabado de sonhar e que ele sabia, no sonho, ser um sonho. A controvérsia entre poesia e filosofia em Platão é representada aqui na ação entre os versos e o dicionário. Aqui eu enfatizo apenas o papel da escrita, e a dificuldade de localizar o texto, ou de encontrá-lo em seu devido lugar. Descartes não consegue encontrar o texto que quer na antologia, é lançado na direção do dicionário, e assim por diante. Há também outros elementos relacionados com impressão, quando não é com a escrita. Descartes vê umas chapas de cobre que não consegue identificar. O tempo todo há tanto o reconhecimento da palavra ou da imagem quanto, no entanto, a incapacidade de apreender exatamente o que é.

A mesma incapacidade aparece no mais famoso sonho da era moderna, o sonho de Freud sobre Irma, de 23-24 de julho de 1895. (É, poderíamos desenvolver um tema secundário, de que não apenas estão os sonhos no lugar, como os sonhos, ou pelo menos os mais memoráveis, ocorrem em datas precisamente registradas, como 16 de novembro de 1623 ou 23 de julho de 1895.) "Esse é o primeiro sonho", escreveu Freud em uma nota de pé de página, "que sujeitei a uma interpretação tão exaustiva". Ele foi o ponto de partida de *A Interpretação dos Sonhos* e da psicanálise plenamente desenvolvida. "Estávamos cientes, também, da origem da infecção. Não muito tempo antes, quando

ela não estava se sentindo bem, meu amigo Otto havia dado a ela uma injeção de um preparado de isopropil, propil... ácido propiônico... trimetilamina (e eu vi na minha frente a fórmula impressa com tipos grossos)" (Freud 1954, 107). Aqui temos dois sonhos, um dos quais inaugura o Iluminismo e o outro a psicanálise. Em ambos os casos há um texto que o sonhador não consegue localizar ou reconhecer. Seria possível dizer que são sonhos de frustração. Certamente. O que é notável é que a frustração é precisamente a incapacidade de reconhecer um texto, de encontrá-lo no lugar certo.

Eu disse que Descartes estava sonhando de acordo com um determinado gênero de sonhar, e contando seu sonho em um gênero de contar. Descartes e Freud são mais típicos do que ímpares. Esses são não só sonhos de frustração como sonhos inaugurais, sonhos de iniciação, lembrados tranquilamente no início de uma carreira que é quase super-humana. O gênio que dá início a uma era sofre não de falsa modéstia. Para outro exemplo, veja o *Prelude* de Wordsworth. Essa foi sua visão retrospectiva da origem do poeta e, poderíamos dizer, do movimento romântico na Grã-Bretanha. No Livro V, há um sonho análogo aos dois que acabei de descrever. Teria estado Wordsworth lendo Descartes, de quem ele iria apresentar um pastiche? Ele certamente tinha estado lendo Cervantes. "Por fim / meus sentidos se rendendo ao ar opressivo, / O sono se apoderou de mim, e comecei a sonhar". Ele sonha com um cavaleiro árabe, um "semi-Quixote" que tem uma pedra sob um braço e uma concha na outra mão. A pedra, continua ele,

> Era os "Elementos de Euclides"; e "Isso", disse ele,
> "É algo de maior valor"; e ao dizer isso
> Estendeu a mão com a concha, de forma tão bela,
> De cor tão resplandecente, com autoridade
> Indicando que eu devia levá-la ao ouvido. Eu o fiz,
> E ouvi naquele instante em uma língua desconhecida
> Que no entanto entendi... (*The Prelude*, V, 89-93)

A concha fala, e vaticina a destruição da terra por um dilúvio. No entanto, embora fale, a pedra e a concha são "dois livros" que o árabe irá enterrar (linha 102). O sonhador nunca "duvidou por um instante sequer que os dois fossem livros" (113), embora pudesse ver claramente que um era uma pedra e o outro uma concha. O livro de geometria "unia alma a alma na mais pura razão", enquanto o outro tinha o "poder / De alegrar o espírito, e de acalmar, / em qualquer ocasião, o coração da espécie humana". A filosofia e a poesia atacam de novo! O sonhador implora pelos dois livros, mas o cavaleiro se afasta para a "vastidão ilimitável" com uma enchente turbulenta a persegui-lo. Nova-

mente, frustração, palavras inatingíveis em outras línguas, livros que serão enterrados ou afogados.

Realismo e Positivismo ao se contar sonhos

Quase tudo o que pode ser importante *em* um sonho também pode ser importante, em alguma modalidade modificada ou até invertida, no contar o sonho. Por exemplo, vemos que a escrita não apenas ocorre nestes sonhos, como também que sabemos disso porque eles foram escritos. Uma das coisas que é constante, em minha cultura, é que para serem preservados, os sonhos devem ser ensaiados. Devemos recitar os sonhos para nós mesmos, podemos contá-los em voz alta, até para outras pessoas, ou podemos escrevê-los no papel quando acordamos ou depois que um incidente qualquer no dia seguinte faz com que nos lembremos deles. Caso contrário, eles se perdem.

Isso pode não ser algo universal. Alguns povos têm um repertório meio pequeno de sonhos a serem contados. Não é realmente muito difícil para eles se lembrarem do que sonharam, porque há relativamente poucos sonhos a serem contados. Será esse pequeno repertório uma convenção narrativa ou um fato a respeito de seus sonhos? Essa questão é útil para se distinguir duas atitudes extremas em relação aos sonhos.

Realista: Poderia ser verdade, embora fosse ser difícil descobrir sem interferir no modo como esses povos sonham, que seus sonhos são imensamente mais ricos do que os relatos que fazem. Então, esses povos poderiam ter sonhos tão variados e imprevisíveis quanto os meus, mas as convenções de suas comunidades determinam que eles relatem apenas um pequeno grupo de sonhos um tanto estilizados. O gênero, segundo esse ponto de vista, está no modo de contar o sonho, mas não necessariamente no próprio sonho. A postura realista é o senso comum da minha cultura, e, suspeito, de toda sociedade humana que já existiu.

Positivista: Não há em geral como se dizer se um sonho é diferente do relato que o sonhador faz dele. Melhor: geralmente não faz sentido perguntar se o relato conta com precisão o sonho. É claro que em qualquer ocasião uma pessoa pode mentir sobre o que sonhou, mas em geral, diz o positivista, o modo como o sonho é contado é o sonho. E isso é assim não porque as pessoas contam os sonhos com sinceridade (um fato contingente), mas porque o relato constitui o conteúdo do sonho, em geral – e essa é uma verdade analítica.

O livrinho *Dreaming* de Norman Malcolm (1959) é um representante reconhecido de tal atitude. Ele não faz qualquer concessão. Nada mais há no conteúdo de um sonho do que o relato (ou sucessivos relatos) do sonho. Expressões como "estou sonhando agora" não fazem sentido porque não existem critérios para sua aplicação correta. A argumentação de Malcolm é derivada do modo como ele entende Wittgenstein (Hacking 1975b, cap. 5). Mas seu objetivo imediato era contestar a aquisição de controle sobre os estudos do sonho por parte dos trabalhos recentemente triunfantes em REM, que por um curto período instituíram como lei da natureza que a pessoa sonha se e somente se estiver dormindo e os olhos estiverem oscilando furiosamente. Hilary Putnam (1962) defendeu os cientistas contra o discípulo de Wittgenstein, pondo, para tanto, em movimento sua própria explanação altamente reconhecida do significado de "significado" (1975a). O sonhar, aparentemente tão inconsequente, tem o curioso atributo de nos levar a tópicos filosóficos cada vez mais profundos.

Qualquer que fosse a motivação de Malcolm, e para onde quer que ela leve, ele é o exemplo perfeito do que estou chamando de atitude positivista para com os sonhos. Na opinião de Malcolm, é uma verdade analítica que o sonho conforme contado é o sonho. Freud, em contraste, era apenas o que podemos chamar de positivista metodológico. "Podemos ajudar a superar a deficiência da incerteza ao lembrarmos os sonhos, se decidirmos que tudo o que o sonhador nos conta deve contar como seu sonho, sem levar em consideração o que ele pode ter esquecido ou alterado ao relembrá-lo" (1953, 85). Nós *decidimos* que o sonho conforme contado é o sonho.

Sinto a força dos dois extremos, o realista e o positivista, mas não devemos nos limitar a uma escolha formal entre positivismo e realismo. Todo relato de sonho está em um contexto maior. O etnógrafo brasileiro Eduardo Viveiro de Castro contou-me sobre um povo da Amazônia que tem um pequeno repertório específico de sonhos narrados. Eis um exemplo de um tipo de sonho, de forma alguma peculiar a esse grupo, e citado de bom grado por , que um homem que quer alcançar uma posição de poder social e liderança na comunidade sonharia. Isso é previsto por seu sonho de copular com a própria mãe, então ele passa um tempo antes de ir dormir preparando-se para esse sonho, que é um de umas duas dúzias de sonhos possíveis de se ter. (Sonhos de incesto são geralmente considerados auspiciosos também na cultura grega antiga, apesar de Sófocles. Platão foi o excêntrico, tendo sustentado no Livro IX da *Republic* (581-2) que tais sonhos eram repugnantes e revelavam os instintos torpes do sonhador.)

No grupo amazônico, os sonhos são parte integral da vida como um todo. Nossa distinção nítida entre sonho e estado de vigília não faz muito senti-

do para eles. Eles planejam seus sonhos antes de dormir, na esperança de que irão ter o sonho certo (auspicioso) que é um bom presságio para algum interesse futuro. Quando acordam, imediatamente recitam o que sonharam – a partir de um pequena gama de sonhos possíveis. Que diferença em relação a minha vida! Eu seria considerado aborrecido enfadonho, e estaria fadado a sê-lo, se eu contasse meus sonhos toda manhã, especialmente se não houvesse nada de estranho ou curioso neles.

Voltando para a minha cultura e Descartes: alguns críticos dizem que o terceiro sonho deve ser uma composição literária, dado tal gênero. O realista diz que há um algo real na medida em que o sonho real é corretamente descrito por aquilo que Descartes anotou. O positivista diz que, embora obviamente Descartes pudesse estar simplesmente mentindo, em geral o relato feito, mesmo que muito estilizado de acordo com as convenções da época, não pode ser convenientemente distinguido daquilo que Descartes sonhou.

Perdendo sonhos: O livro de Daniel

Todos sabem que perdemos sonhos. Quer dizer, acordamos convencidos de ter sonhado, mas apenas com a lembrança mais embaçada do sonho. Ou acordamos com uma lembrança razoável, mas, a menos que imediatamente ensaiemos o sonho, ele é geralmente esquecido no instante seguinte. Na melhor das hipóteses, um incidente ocorrido durante o dia pode despertar a lembrança ou fazer com que contemos um sonho perdido. Embora esses fatos sejam tão bem conhecidos, gostaria de lembrar o maior dos sonhos esquecidos, em *Daniel* 2.

Ora, no segundo ano do reinado de Nabucodonosor, Nabucodonosor teve sonhos, com o que seu espírito se perturbou, e passou-se-lhe o sono. Então o rei mandou chamar os magos, os astrólogos, os feiticeiros e os caldeus, para que eles contassem ao rei o sonho dele. Eles vieram, pois, e se apresentaram diante do rei. E o rei lhes disse: Tive um sonho, e meu espírito ficou perturbado para saber o sonho. Os caldeus disseram ao rei em siríaco [a saber, aramaico antigo]: Ó rei, viva eternamente; conte o sonho a teus servos, e daremos a interpretação.

O rei respondeu e falou aos caldeus. A coisa escapou-se de mim: se não fizerdes saber o sonho em mim, e sua respectiva interpretação, sereis despedaçados, e suas casas serão transformadas em monturo. Mas se me contares

o sonho e o que significa, recebereis de mim dádivas e grandes honras; portanto, digam o sonho e o que significa.

"A coisa escapou-se de mim." Isso, na minha cabeça, é o lembrete mais poderoso do fato de que perdemos sonhos. Além do mais, ninguém pode contar o sonho dos outros. E no entanto, Daniel realizou a proeza. Em uma "visão noturna", ele viu o que Nabucodonosor havia sonhado. (Ele sonhou de novo o sono de Nabucodonosor?) O rei aceitou o que Daniel disse. Os cínicos dentre nós dirão que Daniel foi um vigarista confiante. Ele sabia que o rei não conseguia lembrar, então ele inventou o sonho do rei, e depois o interpretou.

Parece que o sonho de Nabucodonosor nunca foi mencionado por Freud. Ele provavelmente conhecia o livro de Daniel, talvez o maior livro de sonhos registrados antes do próprio *A Interpretação dos Sonhos*. Será que isso se deve a haver muito de Daniel em Freud, o homem que aprendeu a contar o sonho das pessoas para elas mesmas?

Leia o livro de Daniel para muito mais material fascinante sobre sonhos. Observe como as palavras também desempenham seu papel no livro. O maior triunfo de Daniel dá-se na festa do rei Belsazar, onde as palavras *Mene, Mene, Tequel, Ufarsim* aparecem na parede. Ou melhor, uns sinais que ninguém consegue ler aparecem na parede. Daniel tanto as pronuncia quanto as interpreta. De fato, os sinais lembram sonhos, que apenas ele pode contar e apenas ele pode interpretar. Aqui não temos um sonho esquecido, mas marcas parecidas com letras sem significado, terrivelmente amedrontadoras. (Ou serão elas parte de um sonho, afinal?) Em uma de suas pinturas mais maravilhosas, Rembrandt ousa pintar algo como as marcas sem significado que Daniel irá investir de significado. Susan James (1997) usou um detalhe da pintura na capa de seu recente livro sobre as emoções; eu a colocaria por inteiro na capa de um livro sobre Freud.

O livro de Daniel descreve eventos que aconteceram cerca de sete séculos antes da era cristã. Ele é quase que totalmente sobre sonhos. Uma ideia inusitada sobre ele foi-me sugerida em uma conversa: o livro é derivado de uma tradição suméria muito mais antiga que começou dois mil e duzentos anos antes da era cristã. Na civilização suméria, os sonhos tinham um papel central, com a corte indo de local de sonho a local de sonho por todo o reino, a fim de ter sonhos em cada local. Se há alguma verdade nessa sugestão, então o livro mais cheio de sonhos da Bíblia hebraica pode ser em parte uma tentativa de estabelecer autoridade, recordando uma antiga tradição, na qual o lugar do sonho é central para seu significado.

Locais de sonhos

O modo como os sonhos são contados é uma parte integral do sonho. Na antiguidade grega, havia uma distinção bem nítida entre sonhos significativos e insignificantes. Essa era a solução para um problema de objetividade. Os sonhos significativos têm caráter objetivo e ajudam a prever o futuro. Mas os sonhos insignificantes nada significam; eles apenas refletem preocupações pessoais do sonhador.

Em um sonho significativo, um deus, ou deusa, ou algum outro outro significativo, fica sobre a cabeça do sonhador, e o sonho é desempenhado por esse outro, que fala com o sonhador. Mesmo que você nunca tenha passado do Livro II da *Ilíada*, vai lembrar-se de que Zeus envia a "Agamenon, filho de Atreu, / uma ameaça confusa, um Sonho" que é exatamente um sonho desses. Minha descrição não está muito correta, porque aparentemente as várias palavras gregas para sonhar não admitem cláusulas proposicionais como em "eu sonhei que" seguida por uma proposição. Ao invés disso, elas admitem objetos; a pessoa sonha uma pessoa.

> O Sonho ficou sobre a cabeça [de Agamenon].
> Assumiu a aparência de Nestor, o ancião que Agamenon mais respeitava.
> E esse sonho que era um deus se dirigiu ao rei (Homero 1997, 21).

Você poderia querer, pelo menos de vez em quando, sonhar um sonho significativo. Como você faz isso? Acreditava-se que existiam certos locais, locais sagrados, apropriados para sonhos significativos. O mais conhecido era Epidauro, preferido pelo curador Asclépio. Em Epidauro, você poderia sonhar Asclépio sobre sua cabeça. Se ele sonhasse você curado, você acordaria com a lembrança disso, e estaria curado.

Muitos classicistas consideram que o caráter altamente estilizado dos sonhos significativos indica que esses relatos de sonhos não devem ser entendidos literalmente. Esses relatos, dizem eles, simplesmente não têm aquele "ar" de sonhos (querendo dizer de "nossos" sonhos). Eu reajo de outra forma. Não tenho problemas em imaginar a mim sonhando tal sonho, e recentemente treinei a mim mesmo a sonhar sonhos um pouco como esses. Mas eles não são realmente como esses, porque tais sonhos não têm qualquer significado, não têm vida, em minha comunidade atual. Para repetir o que eu disse sobre Descartes: os sonhos conformam-se a gêneros de sonhos da época. O realista e o positivista dão versões diferentes para isso. O positivista está inclinado a dizer, "essas pessoas contavam o que sonhavam, então, era isso o que elas sonhavam (em geral, levando em conta mentiras ocasionais)". O realista mantém em

aberto a opção de que o que era realmente sonhado era diferente do que era narrado. Não tomo partido. Ao invés disso, enfatizo a importância do lugar para os sonhos significativos.

Os filósofos gregos seguiam uma linha própria de pensamento, bastante cética, a respeito dos sonhos. Eles rejeitavam a possibilidade de sonhos significativos, e não davam importância ao lugar, quer no sonho ou ao seu redor. Aristóteles é o mais próximo de uma sensibilidade racional moderna, mas até seus textos sobre o sono, o sonhar e a adivinhação em sonhos formam uma mistura estranha. Há um consenso recente quanto a *Do Sono e a Vigília*, *Dos Sonhos* e *Da Adivinhação pelo Sonho* estarem entre as últimas das obras aristotélicas a serem compostas (Gallop 1990). Muito embora seja cético, Aristóteles admite ser possível que alguns sonhos realmente prevejam o futuro. Mas ele está convencido de que os sonhos não têm origem divina. Até os animais sonham; os deuses não iriam comunicar sonhos a animais, incluindo os humanos. Ele assim implicitamente desfaz a distinção entre sonhos significativos e insignificantes, porque seria possível preservar a origem divina dos sonhos significativos reputando que os animais só sonham sonhos insignificantes.

A explicação racional de Aristóteles dos sonhos aparentemente pré-cognitivos satisfaria a qualquer racionalista moderno. Sonhamos com coisas que nos interessam. As imagens são instigadas por experiência recente, mas os sonhos reordenam os acontecimentos e as pessoas. Por coincidência, alguns sonhos irão ser condizentes com o futuro. Apenas os sonhos que são condizentes são mais tarde lembrados, e então a mera coincidência é transformada em clarividência. Nada é significativo em si mesmo, e nada é sonhado no lugar. Há muitas crenças médicas, especialmente sobre como a digestão, e a quantidade de vinho que se bebeu, afeta o conteúdo dos sonhos.

Aristóteles não abandonou completamente a adivinhação. É possível que estejamos mais cientes de nossos estados corporais quando estamos dormindo, então os sonhos podem ajudar os médicos a detectarem uma doença que ainda não ficou séria no estado de vigília. Podemos formar intenções sonhando, ainda que apenas movimentando nossos membros de formas que prenunciam como poderemos movê-los quando mais tarde estivermos acordados. Demócrito conjecturou que dormindo captamos "emanações" de objetos que se movem. Talvez, em uma das leituras dos textos, ele quisesse dizer que as pessoas captam os pensamentos dos outros, uma espécie de versão antiga da telepatia imaginada por pesquisadores dos fenômenos paranormais do final do século dezenove. Aristóteles só "engolia" parte dessa ideia: os movimentos dos corpos que se encontram em outro lugar podem transmitir movimentos no ar ou na água que quem sonha pode detectar, e daí ficar, até certo ponto, sabendo o que está acontecendo em outro lugar, de forma muito insig-

nificante. As pessoas estúpidas que não têm muitos pensamentos estariam mais propensas a serem receptivas a tais estímulos tênues, e então acontece que a adivinhação, se ela realmente ocorre, deve ser encontrada vinda da boca dos simplórios. O local do sonho não é jamais mencionado, e, portanto, não há lugar para sonhos significativos.

Histórias e imagens

Os sonhos têm de ser contados, e, se não forem anotados, pelo menos ensaiados, para serem preservados. A narrativa dá estabilidade aos sonhos. Talvez haja uma dependência inesperada na direção oposta. Veja , que em geral é considerado como aquele que deu ao inglês um novo gênero, o conto por escrito, em oposição ao épico, à saga, à história, ao mito ou à base religiosa. Lemos os *Cantebury Tales* [Contos da Cantuária] com tanta avidez que raramente nos lembramos dos longos poemas anteriores de Chaucer (1370-1380, digamos) como *The Book of the Duchess* [O Livro da Duquesa], *The House of Fame* [A Casa da Fama], *The Parliament of Fowls* [O Parlamento das Aves]. Esses, e outros como *Dido*, são todos poemas oníricos, ou seja, histórias que são colocadas sob a forma de sonhos.

Esse gênero foi bem difundido por toda a Europa, o modelo mais famoso foi o *Roman de la Rose*. O modo como Chaucer conta sonhos é cheio de especulação filosófica – que dizem ter sido muito influenciada por Boécio – sobre a natureza da verdade e da objetividade. Em que podemos acreditar? Nos sentidos? Nos sonhos? Em livros em sonhos? Revelações por escrito que são sonhadas? Revelações obtidas por meio da leitura de um livro em um sonho? O jogo dentr/fora é fenomenal: uma pressão regular vinda de fora para distinguir que sonhos são predições objetivas, significativas, verdadeiras, mas nos poemas oníricos de Chaucer, essa questão da objetividade é debatida dentro do sonho.

Então Chaucer teve uma ideia brilhante (e Boccaccio antes dele). Ela permitiu que ele, quando esteve temporariamente sem trabalho por causa de mudança de mecenato, escrevesse os Canterbury Tales. Ele descobriu que podemos deixar de fora a estrutura de contar um sonho e ter simplesmente o contar. O contar ainda é estruturado, mas não como sonho: cada peregrino deve contar um conto. É aí que a narrativa secular ficcional começa em inglês médio. Os sonhos devem ser contados como narrativas para que não sejam es-

quecidos, e, reciprocamente, o gênero de narrar uma história ficcional é derivado do contar os sonhos.

O próprio Chaucer deve ter se sentido bem liberado. Ele só colocou um sonho nos *Tales*: o *Nun's Priest's Tale* [O Conto do Padre da Freira]. Certamente é deliberado que esse seja um conto secundário, contado por alguém cujo papel é acompanhar outra pessoa. Nesse conto, o sonhador é um galo, um Chantecleer, cuja galinha predileta, Pertelote, é cética a respeito dos sonhos. Chantecleer acredita que os sonhos adivinham, uma doutrina que Pertelote ridiculariza. Ele então sonha com perigos, mas não dá importância a sua própria teoria da significância. Então ele é tapeado por uma raposa, que o leva até um bosque. Felizmente, ele tapeia a raposa no último momento.

Algumas escolas de psicoterapia encorajam a pessoa perturbada, especialmente as crianças, a desenhar imediatamente os sonhos. Essa também é uma maneira de contar um sonho. Subindo um nível, como representamos em um desenho que alguém está sonhando e, ao mesmo tempo, o conteúdo do que está sendo sonhado? Temos convenções, como ilustrado nas histórias em quadrinhos. As palavras de quem fala ficam em um balão que sai da boca, um balão com um limite nítido. Os pensamentos saem com limites menos nítidos, ligados à cabeça por pequenas bolhas de sabão. A mesma convenção é usada para os sonhos, mas o sonhador é desenhado como estando dormindo, e na grande bolha há um desenho do que está sendo sonhado.

E as convenções anteriores? Salviati (Francesco de'Rosso), 1510-1563, foi um dos primeiros dos pintores "maneiristas" e grande admirador de Michelangelo. Ele fez obras surpreendentes, como uma pintura das três Graças como três homens vestidos de mulher. Em Florença, Cosimo I deu início a uma fábrica de tapeçaria para fazer 20 tapeçarias gigantescas para a *Salle de Due Cento* no *Palazzo Vecchio*. Salviati foi contratado para fazer uma tapeçaria de José interpretando o sonho do Faraó dos sete anos de abundância seguidos por sete anos de escassez. O Faraó está em um divã (sim, realmente) com José por perto, claramente interpretando o sonho, mas como retratar o sonho? Na tapeçaria, há uma janela renascentista, devidamente encaixilhada, em que se vê sete bois magros devorando sete bois gordos. Um dos cantos do caixilho está perto do ombro do Faraó. Salviati fez também um pequeno desenho Salviati em preparação para a tapeçaria (reproduzido em Monberg Goguel 1998). No cartum, o canto do caixilho está colocado exatamente na cabeça do Faraó. Uma figura é transformada na imagem de um sonho quando é colocada no lugar certo.

A tapeçaria foi dependurada em 16 de maio de 1548. Foi conjecturado que foi uma contribuição ao grande debate sobre o modelo de excelência nas artes que alvoroçava Florença em 1547. Qual é a maior arte, a escultura ou a

pintura? Aqui está um modo como a pintura é superior. É fácil representar um sonho em uma pintura, colocando-o no lugar apropriado sobre a tela ou o tecido. Mas não tem como representar o sonhar na escultura. Essa é uma simples consequência da física e da força dos materiais: um sonho esculpido preso ao ombro de José iria se quebrar e cair (a menos que estivesse em um friso, que é um modo inferior de escultura).

De volta a Descartes

Na primeira grande coletânea de artigos etnográficos sobre sonhos, um editor escreveu que, na era moderna inaugurada por Descartes, "Temos menos necessidade de nossos sonhos" (Callois e Grunebaum 1996). No entanto, essa diminuição da necessidade de sonhos já estava ocorrendo muito antes de Descartes. (E Aristóteles não precisava de sonhos! Houve muitos aristotélicos entre Aristóteles e Descartes.) Poder-se-ia dizer de Chaucer e de alguns de seus contemporâneos que eles precisavam menos de seus sonhos. E em um sentido literal, Chaucer precisou menos de sonhos quando parou de escrever poemas oníricos e começou a escrever contos. Mesmo assim, Descartes é essencial. E não por ter ele introduzido o ceticismo com um argumento tirado dos sonhos. Notando a familiaridade do argumento do sonho, Hobbes fez objeção mordaz à primeira Meditação: "Lamento que o autor tão excelente de novas especulações publique essa velharia". (Essa é a tradução espirituosa – e precisa – de Anscombe e Geach (Descartes 1964).

Por que então deveria Descartes ser essencial, se ele está apenas regurgitando velhos chavões cansativos? Porque aos 23 anos ele teve aquela epifania, seus sonhos. Ele os anotou no caderno de notas no qual ele escrevia muitos pensamentos sérios. Acho que ele os levou a sério pelo resto de sua vida. Acredito (em oposição a muitos comentaristas) que ceticismo de sonho é um ceticismo *vivo* [*live*] *para* Descartes: isto é, não é uma mera posição filosófica, mas dúvida genuína. Além do mais, isso se deve em parte por causa do conteúdo daqueles três sonhos, aos quais voltarei.

O que quero dizer com ceticismo *vivo*? Introduzi essa expressão em Hacking (1993b), adaptando o adjetivo "vivo" de William James. Quero dizer que a pessoa está genuinamente em dúvida, e aterrorizada de que sua dúvida possa estar justificada. Todos nós podemos entender ceticismo de sonho, mas dificilmente somos genuinamente influenciados por ele por muito tempo. Mas suponha que ele fosse levado a sério. Compare com o solipsismo. David Pears

(1987-88) argumentou que Wittgenstein realmente sentiu ou experimentou o solipsismo, que a maioria de nós crê ser uma mera postura filosófica. Louis Sass, filósofo com sólida formação em psiquiatria, vai mais longe em seu livro que tem por subtítulo *Wittgenstein, Schreber and the Schizophrenic Mind* [Wittgenstein, Schreber e a Mente Esquizofrênica] (1994). (Daniel Paul Schreber foi o juiz da Suprema Corte da Saxônia cujo relato em forma de livro de sua própria loucura serviu de paradigma de esquizofrenia paranóide para Freud [1955]). Sass compara as condições mentais de Wittgenstein e Schreber, argumentando que são semelhantes, e que a filosofia de Wittgenstein é uma reação perturbada mas sã àquela condição da mente que incidentalmente produz um ceticismo vivo acerca da própria existência de outras mentes – e que levou Schreber à loucura. Para uma versão profundamente comovente dessa idéia, deve-se ler a novela de um único parágrafo de Thomas Bernhardt, *Wittgenstein's Nephew* [O Sobrinho de Wittgenstein] (1986). O sobrinho epônimo parece ser uma estranha fusão dos dois, Ludwig Wittgenstein e Daniel Paul Schreber. O ceticismo vivo é parente próximo da loucura.

Sugeri que Descartes e sonhar são comparáveis a Wittgenstein e solipsismo, e que Descartes pelo menos por um tempo experienciou um ceticismo vivo acerca dos sonhos. Nas respostas retorcidas ao sétimo conjunto de objeções, Descartes observa que ele era "o primeiro filosofo a invalidar as dúvidas dos céticos" (AT VII 554). Bem, talvez isso expresse erroneamente a coisa. Concordo com Myles Burnyeat (1982), que argumentou que Descartes introduziu todo um novo nível de ceticismo, desconhecido na tradição grega. Acrescento o pensamento de que Descartes não apenas deu esse passo intelectual para frente (ou para trás, para o caos) como também o vivenciou como dúvida viva, não como um quebra-cabeça paradoxal.

De acordo com esse ponto de vista, Descarte estava certo e Hobbes errado. Ele foi o primeiro a invalidar um ceticismo totalmente novo em relação aos sonhos, o seu próprio. Hobbes não entendeu, porque não conseguiu vivenciar o novo ceticismo. Somente no finzinho das *Meditações* pôde Descartes rir de sua preocupação com os sonhos. Será o risinho de abalo secundário de alguém que esteve realmente assustado?

As dúvidas exageradas dos últimos dias devem ser desprezadas por serem risíveis. Isso se aplica especialmente à principal razão para a dúvida, qual seja, minha incapacidade de distinguir entre estar dormindo e estar acordado. Pois agora percebo que existe uma vasta diferença entre as duas coisas, visto que os sonhos nunca são conectados pela memória a todas as outras ações da vida como as experiências do estado de vigília o são... quando eu claramente vejo de onde as coisas vêem, e quando consigo conectar minhas percepções delas com todo o resto da minha vida sem interrupções, então tenho razoável

certeza de que, quando encontro essas coisas, não estou dormindo, mas acordado, e eu não deveria ter sequer a menor dúvida da realidade delas, se, depois de apelar para todos os sentidos assim como para a memória e o meu intelecto com o propósito de conferi-las, não obtenho relatos conflitantes de qualquer um desses sentidos.

Argumentos da coerência como esses existem aos montes na história da filosofia. O que é notável não é o argumento, mas que ele venha como *dénouement* de um dos textos europeus mais poderosos de todos os tempos.

É fácil simpatizar com Hobbes. Por que Descartes achava ceticismo de sonho tão excitante? Hobbes era fascinado por sonhos, mas como questão de fisiologia e psicologia, não de epistemologia e metafísica. Minha resposta é que Descartes era essa raridade, um filósofo que inventa e vivencia ceticismo filosófico vivo. No final das *Meditações*, ele recita aquela velharia, o argumento da coerência, mas apenas porque, naquela altura, ele havia convencido a si mesmo que não vivenciava mais o ceticismo vivo.

Outro jovem de 23 anos

Descartes teve seus sonhos aos 23 anos. (Spinoza foi excomungado quando *ele* tinha 23 anos, e os sonhos não estavam no primeiro plano de seus pensamentos.) Mas aqui temos o que outro jovem totalmente moderno escreveu sobre os sonhos quando tinha 23 anos, Leibniz, em 1669:

> Temos esse critério para distinguir a experiência de sonhar da de estar acordado – temos certeza de estarmos acordados apenas quando nos lembramos por que chegamos a nossa atual condição e posição e vemos o nexo adequado das coisas que estão aparentes conosco, e entre si, e com as que precederam. Nos sonhos, não apreendemos esse nexo quando ele está presente, nem ficamos surpresos quando está ausente. Deve-se notar, no entanto, que, de vez em quando, o próprio sonhador observa que está sonhando, e, no entanto, o sonho prossegue. Aqui devemos pensar nele como se ele estivesse acordado por um curto intervalo de tempo, e depois, mais uma vez oprimido pelo sono, devolvido ao estado anterior. Devemos também notar que alguns homens conseguem acordar a si mesmos, e é uma experiência que me é familiar que, quando uma visão agradável se apresenta, eu noto que estou sonhando e testo meus olhos e os abro como meus dedos para admitir a luz. Devemos também pensar sobre a causa da sensação de cair da cama, que é popularmente atribuída a cair em pecado, e que ocorre ocasionalmente, e a algumas pessoas, quase entre o limite entre o sono e o estado desperto, tal que são des-

> pertados repentinamente exatamente no momento de cair no sono. Às vezes, quando isso me acontece, dificilmente consigo convencer a mim mesmo a dormir durante toda a noite. Pois assim que caio no sono, repentinamente me refaço e, sentindo esse fato, salto da cama. E também não devemos deixar passar a ejeção espontânea de sêmen sem qualquer contato durante o sono; em quem está desperto, ele é expelido apenas quando a pessoa está muito agitada, mas no sono os espíritos são movidos internamente apenas por uma forte imaginação e sem qualquer fricção dos membros. Ouvi um médico confirmar isso (Leibniz, 1975, 2, 276-8).

Leibniz e Descartes ambos deram um critério de coerência para distinguir o sonhar do estado de vigília. Mas Leibniz nunca nutriu ceticismo vivo acerca do sonhar. Ele até admitiu que poderíamos ter um sonho coerente que durasse a vida toda, mas então não faria diferença que fosse um sonho. Esse pensamento tem o mesmo caráter que sua observação aparentemente solipsista da *Monadologia* parágrafo 6, de que não faria diferença para mim se não houvesse mais nada nesse mundo a não ser essa mônada, eu mesmo; de fato, não faria qualquer diferença para nada, a não ser Deus. Leibniz não dava a mínima para o solipsismo ou para qualquer outro ceticismo filosófico tal como sonhar.

Leibniz achava que os sonhos eram totalmente ordinários, em nada surpreendentes, em quase qualquer aspecto menos um: ele se espantava com a inventividade dos sonhos, o modo como nós, ou pelo menos ele mesmo podia sonhar com visões extraordinárias de arquiteturas brilhantes, torres nobres, arabescos complexos, "enquanto desperto, isso seria difícil para mim e eu só conseguiria com enorme dificuldade dar forma à ideia da casa mais simples". Para não mencionar "todos os maravilhosos discursos, livros, cartas e poemas comoventes que nunca li, mas encontrei em meus sonhos". As estruturas com as quais Leibniz sonhava eram tão extraordinárias, tão belas, que elas devem ser derivadas da Arte da Invenção em sua forma mais sublime, como insinuações da mente do próprio Deus – a partir da qual, o jovem Leibniz parece ter julgado, deveríamos ser capazes de construir um argumento a favor da existência de Deus. Acredito que ele persistiu nessa atitude. Certamente o sonho de Descartes que mais interessava a Leibniz era exatamente aquele que menos me interessa – o sonho do estroboscópio. Parece que ele pensou que as fagulhas cintilantes, diferente de tudo na Terra, poderiam ser uma dessas indicações da divindade.

Na mesma veia dos sonhos visionários, parenteticamente, uma construção é famosa em um poema apresentado como se fosse um sonho, o poema mais famoso em inglês que se alega ter sido obtido de um sonho sob o efeito de opiáceos. Mas mesmo antes da construção, temos um lugar. O sonho não é sonhado em um lugar, mas é o sonho de um lugar, um o local de uma

construção, testemunho mais uma vez da maleabilidade do papel do local, consistente com o lugar ter um papel.

> Foi em Xanadu que Kubla Khan
> Ordenou uma imponente cúpula de prazeres
> Onde Alf o rio sagrado corria
> Por cavernas incomensuráveis
> Até um mar sombrio.

Os eruditos concordam que Coleridge compôs Kubla Khan quando estava absolutamente sóbrio e rejeitam por ser um mito romântico a história de que o poema foi escrito ao acordar. Isso não impede que Coleridge tenha sonhado o sonho arquitetônico perfeito no lugar perfeito. E mesmo que ele tenha inventado a coisa toda, Coleridge sabia da significância do lugar para os sonhos que aspiravam a ser significativos.

Sonhos lúcidos (i)

Para alguns leitores, a parte mais interessante da citação que fiz de Leibniz será a menção a sonhos nos quais o sonhador está ciente de que está sonhando. E lembre que mais para o final de seu terceiro sonho, Descartes começou a interpretar as partes iniciais do sonho, sabendo que elas faziam parte de um sonho. Hoje isso é chamado de "sonho lúcido". Em meados do século dezenove, um sinólogo do *Collège de France*, Hervey de Saint-Denis, ficou fascinado com esse fenômeno, que para Leibniz era lugar-comum. Acredito que a profissão de Hervey como especialista em cultura chinesa é relevante, pois ele achava que existiam certas seitas chinesas que faziam grande uso de tais sonhos. Ele tentou cultivar sonhos lúcidos, pois achava que eles eram um guia profundo para uma outra realidade, mesmo que fosse apenas uma realidade dentro de nós mesmos. Além do mais, ele achava que poderíamos adquirir algum controle sobre nossos sonhos, ficando mais conscientes deles enquanto sonhamos (Hervey 1982). O rótulo "sonho lúcido" só ficou conhecido em inglês depois de 1913, quando a *Society for Psychic Research* [Sociedade para Pesquisa Paranormal] de Londres foi informada sobre ele por um psiquiatra holandês, Frederick van Eeden, que estava familiarizado com o ensaio de Hervey. Como Hervey, van Eeden (1913b) conseguiu dirigir seus sonhos. A SPR de Londres estava, naquela época, muito envolvida com a vida depois da morte e contatos mediúnicos com o outro mundo. Van Eeden contou como dirigia seus

sonhos, tal que neles ele podia encontrar-se com várias pessoas mortas. Psiquiatra de profissão, ele foi cauteloso ao explicar suas experiências e primeiro as escreveu sob a forma de um romance (van Eeden, 1913a). A prática de dirigir os próprios sonhos raramente foi explorada, pelo menos em textos publicados, mas veja Dumas (1901) para outro exemplo. Hoje, no entanto, alcançou *status* de algo *cult*, e, como veremos, faz uso de (pseudo) tecnologia de ponta.

A direção dos sonhos faz parte da subcultura atual de sonhos lúcidos, que produz um fluxo contínuo de livros arcanos que continuam a interagir com o espiritismo e a parapsicologia. Que tal esse título (Godwinm 1994): *The Lucid Dreamer: A Waking Guide for the Traveller between Two Worlds*? [O Sonhador Lúcido: Um Guia Consciente para o Viajante entre Dois Mundos] Ou esse (Green 1990): *Lucid Dreaming: The Paradox of Consciousness during Sleep*? [Sonhar Lúcido: O Paradoxo da Consciência durante o Sono]. Onde o culto dos sonhos lúcidos encontra paradoxo e experiência sobrenatural, Leibniz, o protótipo do homem moderno, nada via de paradoxal nos sonhos lúcidos. Esse fenômeno era uma parte um tanto trivial do mundo natural da vida diária, e o senso-comum tinha uma explicação para ele.

O sonho ruim de Descartes

De volta a Descartes e aos sonhos que são importantes. A história dos três sonhos de Descartes parece puro Borges. O jovem anota os sonhos em seu caderninho. O caderninho, em grande parte como o meu próprio caderno de notas, começa nas duas extremidades, com comentários sobre diferentes assuntos, e tem entradas, separadas por páginas em branco, sobre vários assuntos. Quem lê o caderninho? Seu biógrafo e uma outra pessoa, Leibniz. Leibniz tem uma cópia da maior parte do caderninho, mas mal menciona os sonhos. O caderninho é perdido. Dependemos da versão do biógrafo, o que já é um problema, porque as notas sobre os sonhos estavam em latim, e Baillet publicou seu resumo dos sonhos em francês. Fazendo um cotejo com as transcrições do latim feitas por Leibniz, ficamos sabendo que Baillet tomou algumas liberdades moderadas com outras partes do texto. Para completar o círculo de leitores, o texto de Baillet foi enviado a Freud, já envelhecido, para análise. Poderia Borges realizar alguma melhoria nisso?

Freud inicia sendo fiel à psicanálise. Era preciso saber as associações que o sonhador faria com base no conteúdo manifesto. Não há como fazermos isso, então, esqueça. Mas aí Freud é desleal consigo mesmo a bem do universa-

lismo. Ele sugeriu que alguns itens dos sonhos têm tanta importância universal que é possível fazer algumas inferências. O primeiro sonho chamou a sua atenção.

Aquele sonhou começa com fantasmas aterrorizantes. Ao tentar afastá-los, Descartes sente uma terrível fraqueza em seu lado direito. Há um vento forte e ele é girado em torno de seu pé esquerdo. Ele não consegue ficar direito de pé, porque é constantemente soprado para a esquerda. Ele tenta alcançar uma capela de um colégio para orar, mas se dá conta de que foi ultrapassado por um homem que ele conhece mas que não reconhece. É arremessado contra o muro da capela pelo vento. Alguém o chama pelo nome e diz a ele que ele devia procurar o sr. *N*, que irá dar algo a ele. Descartes acha que esse algo é um melão vindo de um país distante. O homem é cercado por pessoas que conseguem ficar de pé apesar do vento. O vento diminui, ele acorda, sente dor em seu lado esquerdo.

Descartes achou que o melão significava a vida solitária. Seus leitores do século dezoito acharam que o melão era uma piada e tanto. Freud deixa de lado sua decisão de não fazer comentários. A sinistra inclinação para a esquerda enquanto os outros ficam de pé direitos, o estranho que está trazendo um melão de um país distante, tudo isso resulta em uma coisa: o medo de Descartes de suas inclinações homossexuais. Quando relatei o sonho a minha mulher, ela disse imediatamente: "Oh, aquele melão. Acho que ele engravidou alguém." Todo um novo campo para pesquisa sobre Descartes se descortina. John Cole ofereceu a mais convincente cadeia de associações entre melão e canções, provérbios e ditados populares da época. Vejamos um de vários exemplos, comum entre 1585 e 1630, traduzido:

> Amigos no dia de hoje
> Têm isso em comum com o melão:
> Você tem que experimentar cinquenta
> Antes de provar um realmente bom (Cole 1992, 142).

Cole vê duas preocupações no sonho. A primeira é facilmente reconhecível: o rompimento de Descartes com sua obrigação filial de se tornar um advogado. A segunda é mais pessoal. Descartes tinha uma ligação profundamente emocional com seu velho mentor e amigo Isaac Beecknman. Descartes sentiu-se traído pela reação sem entusiasmo de Beeckman a seus esboços matemáticos; daí o melão; seu mentor não era um amigo fiel.

Há uma outra coisa mais interessante do que o melão andrógino. Descartes foi fustigado sem piedade pelo vento, que o jogou contra a parede da capela. No final do sonho, Descartes (conforme transmitido por Baillet), achou que *"Le vent qui le poussait vers l'Eglise du collège, lorsqu'il avait mal au côte droit, n'etait autre chose que le mauvais Génie qui tâchait de le jeter par force*

dans um lieu où son dessein était d'aller volontairement" (Hallyn 1995, 37). (O vento que o arremessou na direção da parede da capela enquanto seu lado direito doía não era outra coisa que não o gênio/espírito do mal, que tentava arremessá-lo pela força contra o lugar para onde ele tencionava ir voluntariamente.) Na margem, Baillet escreveu que o que se presume ter sido o texto original de Descartes em latim: *A malo Spiritu ad Templum propellabar*. F. Hallyn (1995, 14) observa que "o texto em latim afirma que um espírito do mal empurra o sonhador na direção da capela, enquanto o relato em francês menciona um *Gênio* do mal". Seria o caso de perguntar qual era o equivalente em latim das outras ocorrências de "gênio" na versão de Baillet. Por exemplo, Descartes acorda convencido de que, em suas próprias palavras, *quelque mauvais génie* seja a causa da dor que sente em seu lado esquerdo. As palavras usadas por Baillet são: *que ce ne fût l'operation de quelque mauvais génie qui l'aurait voulu séduire* (... que não fora a obra de algum gênio do mal que queria tirá-lo do bom caminho).

Quais foram as palavras usadas por Descartes? Permitam-me imaginar que Baillet realmente entendeu as coisas mais ou menos corretamente. Então há uma inversão realmente notável. O primeiro aparecimento (que saibamos) do gênio maligno que Descartes usa para criar uma dúvida mais hiperbólica do que o sonhar foi na verdade experimentado como o produto do primeiro dos sonhos que o próprio Descartes diz tê-lo iniciado em sua carreira.

Isso é altamente controverso. Eis um comentário azedo de Geneviève Rodis-Lewis (1992, 328, n. 29): "Visto que *malus spiritus* claramente se refere ao espírito do mal (*l'esprit du mal*), a tradução de Baillet leva à confusão com o *malin génie* muito posterior, o enganador das *Meditações*, o instrumento da dúvida suprema. Essa confusão distorce toda a interpretação feita por J. Maritain, *Le Songe de Descartes*, Paris, 1932".

Na verdade, Maritain parece ter estado mais interessado no "Espírito da Verdade" identificado com o relâmpago que provoca o início do sonho estroboscópico e que, pensou Descartes em retrospecto, "*havia previsto esses sonhos para ele antes que ele fosse para a cama*". Ele continua: "Os historiadores do racionalismo deveriam decidir de uma vez por todas para nós a identidade desse gênio. Ele poderia, por acaso, ser um primo do *Malin Génie das Meditações*?" (Maritain 1946, 116, itálico no original). Não terá o historiador respondido, na pessoa de Rodis-Lewis? Ela diz, com efeito, que não há qualquer chance de termos sequer um primo distante aqui. Devo dizer que citei a única ocasião em que Maritain parecer fazer uma comparação com o demônio malicioso das *Meditações*, seja no ensaio denominado "*Le Songe de Desacartes*" seja na coletânea de ensaios que tem esse mesmo título. Eu dificilmente iria querer defender Maritain em geral; o último parágrafo em seu último ensaio (sobre o legado

cartesiano) começa com "Muitas vezes eu disse que Descartes (ou o cartesianismo) foi o grande pecado francês na história moderna" – e ele instigou os russos, como hoje se diz, a desconstruir Hegel, enquanto os ingleses e os americanos deveriam desconstruir Locke, cada povo assumindo para si o pecado de seu pai intelectual. Não é algo que eu queira fazer, mas dificilmente será desacreditado no todo apontando-se para uma única pergunta feita por Maritain sobre se o *malin génie* é primo de um benevolente espírito da verdade.

Estou sugerindo algo muito mais radical do que Maritain jamais se permitiu por escrito, e não estou totalmente dissuadido pelo historiador. Rodis-Lewis não me convence totalmente de que nunca devemos nos permitir especular que a versão de Baillet, embora use uma expressão em francês que Descartes não usou em 1619 (*mauvais génie*), realmente captou o pensamento de Descartes sobre seu sonho, um pensamento que o susteve pelo resto de sua vida.

Por que o gênio maligno – ou, para usar uma tradução melhor, um demônio malicioso? – é necessário na primeira *Meditação*? Por que o sonhar não basta para a dúvida cética?

O problema parece ser esse: "Esteja eu acordado ou dormindo, dois e três somados dão cinco, e um quadrado não tem mais do que quatro lados". Mesmo em sonhos, dois mais três dá cinco, e quadrados têm quatro lados. Então o ceticismo de sonho não basta. Mas por que não posso sonhar que vou para a aula de geometria e aprendo que os quadrados têm cinco lados? Na aula seguinte (em meu sonho) aprendo que dois mais três dá quatro. Além do mais, sonho que o que me ensinam está correto, e eu mesmo vejo que dois mais três dá quatro. Por que não? Sugiro que seja porque contar um sonho como esse deixa de ser inteligível. "Você pode sonhar essas palavras, se quiser, mas não pode sonhar um quadrado com cinco lados!" O que temos é uma limitação não ao que é sonhado, mas ao que pode ser contado como sendo sonho. O gênio maligno, descendente daquele terrível vento no primeiro sonho original, é então invocado para criar um novo tipo de dúvida que vai ainda mais fundo do que o ceticismo de sonho.

O demônio malicioso só aparece na página seguinte após a reflexão sobre as verdades da aritmética e da geometria. Ele é um demônio multiuso que pode criar dúvida a respeito de qualquer coisa, particularmente em relação à verdade de que tenho um corpo, de que tenho uma cabeça e braços. *Essa* dúvida acerca de meu próprio corpo é de fato notavelmente próxima de algumas manifestações daquilo que é chamado de esquizofrenia paranóide. Um verdadeiro ceticismo vivo é próximo da genuína loucura.

O divã

Sonhos, lugar e significância estão profundamente ligados, mas nunca, ou quase nunca, de modo direto. Mencionei Epidauro, um local sagrado no qual o culto de Esculápio, deus da cura, encorajava a sonhar. Esse é um caso direto. Você vai para um lugar para sonhar. O local sagrado para os sonhos, no século vinte, obviamente tem sido o divã. Não que se sonhe no divã, mas conta-se o sonho no divã, e lá se faz associações livres. Seja esse o problema: como podemos tornar um sonho *significante*? Solução: não sonhar em um lugar santo, mas contar o sonho em um lugar sagrado, nesse caso, o divã. E Freud não se satisfez com o divã; ele insistia que o cômodo no qual o divã ficava fosse isolado da sala de consulta por duas portas, as duas forradas de feltro. O templo em Epidauro com seu altar; o cômodo com isolamento acústico de feltro com seu divã.

O divã de Freud e as duas portas eram únicos, mas passaram a ser gerais, quando os psicanalistas copiaram o leiaute da câmara analítica. Algum tempo antes de Freud dar o tom na decoração analítica de interiores, ele tinha outra fixação em relação a um lugar que ele queria que fosse santificado, qual seja, o prédio no qual ele deu forma pela primeira vez a sua teoria da interpretação dos sonhos, 15 Bergasse. Ele escreveu a seu então maior amigo, Wilhelm Fliess, "Você acha que algum dia vai ser possível ler em uma placa de mármore nessa casa:

> Aqui, em 24 de julho de 1895
> O Segredo do Sonho
> Revelou a si mesmo para o Dr. Sig. Freud.

A placa foi devidamente colocada no lugar em 6 de maio de 1977 (Freud 1985, 417).

Um experimento com o (espaço-)tempo

Entre as duas guerras mundiais, o anotar as memórias de vigília dos sonhos foi muito encorajado no mundo de língua inglesa por um estranho livro de J. M. Dunne, *An Experiment with Time* [Um Experimento com o Tempo] (1927). Talvez influenciado por Bergson e pelas reflexões sobre o tempo do filósofo de Cambridge McTaggart, Dunne acreditava que vivemos em todas as

épocas, o tempo todo, embora estejamos conscientes primariamente de um curtíssimo segmento móvel (aproximadamente aquele entre dois dias) de tempo; os momentos dos quais estamos conscientes na vida desperta são experiências da metade de tal segmento. Mas, nos sonhos, combinamos juntos os acontecimentos que vivenciamos quando despertos durante todo o tempo que cerca um sonho, tanto no passado quanto no futuro, sendo os acontecimentos mais próximos no tempo mais salientes dos que os que aconteceram mais afastados. Podemos estabelecer isso anotando nossos sonhos assim que acordamos (devemos manter papel e lápis junto ao travesseiro). Um dia depois de anotar o sonho, lemos tudo completamente, como se fosse uma narrativa impessoal, e notamos muitos eventos, de um tipo puramente pessoal (ler sobre um vulcão no jornal ao invés de vivenciar um vulcão) que aconteceu quer antes quer *depois* de anotar o sonho. Isso não é precognição, mas cognição, em sonhos, do segmento maior de tempo que experimentamos quando sonhamos.

Dunne era um inovador excêntrico. Kenton Kröker contou-me que Dunne era, dentre outras coisas, um engenheiro que construiu uma das primeiras máquinas voadoras, e certamente o primeiro aeroplano de asa em delta na primeira década desse século. Ele tentou vendê-lo aos militares britânicos. Parece que eles não estavam interessados. Ele então escapou com a máquina para a França e aparentemente a vendeu para o governo francês. Mas suas ideias sobre sonhos realmente levantaram vôo. As classes médias da Grã-Bretanha foram conquistadas por sua prática de anotar sonhos. J. B. Priestley ficou tão interessado nas ideias de Dunne que as usou em três peças que foram muito bem sucedidas no *West End* de Londres (Priestley 1937a, b, 1939; *cf.* 1964). Em 1939, Benjamin Britten compôs uma suíte para orquestra inspirada na terceira peça, *Johnson over Jordan* (Britten 1993). Um suspense posterior com nuanças dunneanas, *The Inspector Calls* (1946) ainda faz parte de repertórios.

Uma razão para o sucesso da bizarra teoria do tempo de Dunne era sua insinuação de imortalidade. Ela apresentava uma visão da existência em que estamos, embora vagamente, cientes dos acontecimentos na totalidade do tempo, eternidade, tanto a passada quanto a futura. Esse era um pensamento reconfortante para os milhares de pais, viúvas e solteirões que estavam envelhecendo e que haviam perdido seus filhos, maridos ou amores na Grande Guerra.

Dunne anotando seus sonhos era um acontecimento terrivelmente solitário, tornado público e fascinante apenas quando inserido em uma bizarra teoria sobre o tempo. De fato, Dunne encaixa-se maravilhosamente em meu tema de sonhos em lugares. Ele escreveu em uma era na qual seus leitores estavam fascinados com o espaço-tempo quadridimensional de Minkowski, mes-

mo que não o entendessem muito bem. Dunne tornou os sonhos significativos inserindo-os em uma "localização" totalmente nova nesse novo hiperespaço.

Sonhos na Internet

Eu deveria atualizar minhas observações sobre a solidão e o anotar os sonhos. Contar sonhos foi totalmente transformado na última década. A Internet agora está cheia de *sites* de sonhos – *blogs* e *web sites* nos quais se podem escrever os sonhos. Parece que as pessoas acordam pela manhã e saem correndo para anotar seus sonhos. E outras pessoas no ciberespaço comentam, discutem, elaboram, interpretam esses sonhos, e em troca apresentam seus próprios sonhos. Eu disse que seria considerado enfadonho, e que estaria fadado a sê-lo, se contasse meus sonhos todas as manhãs. Isso certamente seria verdade, se eu os contasse para os que me são mais próximos e mais queridos, mas, na impessoalidade em massa – ou será isso um novo modo de ter uma personalidade – da Internet, posso contar meus sonhos para todo o mundo e deixar para o próprio espaço eletrônico a questão de quem está lendo, ouvindo, prestando atenção, respondendo. Tem sido um dos meus sub-temas que o escrever se desloca em conexão com sonhos; moveu-se, na última década, de novo – para um escrever que está promiscuamente disponível a todos, e a ninguém. Como é que todas essas pessoas, digitando seus sonhos no teclado, podem imaginar que os sonhos têm qualquer significância? Porque elas os contam naquele novo lugar que chamam de ciberespaço.

Entre o divã e a Internet, o outro lugar sagrado para se sonhar no século vinte tem sido o laboratório do sono de William Dement, em Stanford, e em outros como ele. Aqui temos práticas muito mais estranhas do que as que jamais foram levadas a cabo em Epidauro. Você é conectado a fios por todos os lados, e um monte de eletrodos são presos ao seu rosto, e muitas vezes a outras partes do seu corpo, para determinar os movimentos dos seus olhos durante o sono. Na verdade não é tão difícil observar o movimento dos olhos quando se observa uma pessoa que dorme em um quarto com iluminação adequada. Mas os movimentos passam a ser significativos apenas quando um lugar sagrado passou a existir, um laboratório do sono com um monte de equipamentos elétricos caros presos a seu corpo.

Os laboratórios do sono produziram uma das alegações mais fortes já feitas sobre os sonhos. Por algum tempo, os cientistas acreditaram que as pessoas não estavam *absolutamente* sonhando a menos que seus olhos estivessem se movendo de um modo que seria detectado no local sagrado, o laboratório do sono. O lugar atestava a descoberta do fenômeno REM, movimento rápido dos olhos. Kenton Kröker (2000) confirmou em entrevistas pessoais com os principais pesquisadores que o REM pode ser detectado facilmente sem qualquer aparelhagem. Mas, na realidade, eles só eram levados em conta quando as cobaias estavam presas aos equipamentos em um laboratório desconfortável. Kröker argumenta que o equipamento era necessário para inserir o estudo dos sonhos dentro de uma tradição de pesquisa fisiológica que descende do eletroencefalógrafo. Isso deve estar certo, mas repito a importância do lugar, o lugar especial onde quem dorme é observado.

De fato, a identificação simplista de REM e sonho não foi muito bem sucedida. Vários estados fisiológicos que ocorrem durante o sono foram distinguidos. Uma das motivações originais era conseguir não apenas determinar quando se sonha, como também fazer inferências sobre o conteúdo do sonho: lembre que, em 1953, quando a pesquisa sobre REM decolou, a psicanálise freudiana dominava nos departamentos de psiquiatria das faculdades de medicina americanas. Desde aquela época, correlações entre o caráter e o conteúdo dos sonhos relatados quando as pessoas são despertadas desses estados variados passaram a ser cada vez mais suspeitos.

Há problemas mais sérios. É nos fetos que o REM é mais comum. Se o REM fosse a marca do sonhar, teríamos que admitir uma vida onírica pré-natal vigorosa. Depois do nascimento, o REM é apenas um pouco menos comum no recém-nascido. Entre os adultos, os movimentos são mais rápidos no final do ciclo do sono. Um artigo recente pode explicar isso. Ele parece estabelecer que o REM faz circular o material aquoso de forma a permitir que o oxigênio chegue à córnea quando os olhos estão fechados. Daí que o feto precisa molhar constantemente a córnea, já que seus olhos nunca se abrem para o ar; os recém-nascidos precisam muito disso, já que dormem muito, e os adultos precisam do REM depois de ficarem muito tempo com os olhos fechados (Maurice 1998). Isso não prova que os sonhos não estão associados ao REM. Mas coloca o REM fora do domínio do sonho e o leva para dentro da fisiologia experimental ordinária. O fenômeno central é que nossas córneas precisam de oxigênio o tempo todo, e movimentos oculares durante o sono, que podem ser determinados de muitas formas, são úteis para banhar os olhos quando eles

estão fechados. Os sonhos caem fora, assim como o laboratório original do sono, o lugar sagrado.

Sonhos lúcidos (ii)

O laboratório do sono, ou seus descendentes, não desapareceram para as pessoas que levam o sonhar a sério. As pessoas que buscam os sonhos lúcidos sempre preferiram algum tipo de lugar sagrado, mas nunca concordaram quanto ao quê ele deveria ser. Os detectores de movimentos rápidos dos olhos podem ser uma dádiva dos deuses. Assim, Keith Hearne (1990), que descreve a si mesmo como "o principal pesquisador mundial de sonhos 'lúcidos', tem um laboratório do sono em Manchester. Ele deu um passo além dos primeiros entusiastas que afirmavam que a pessoa sonha quando e apenas quando tem REM. Ele adaptou a tecnologia para determinar quando a pessoa está tendo sonhos lúcidos. Eletrônica simples adequada ou desperta a pessoa (porque contar sonhos lúcidos é uma experiência avassaladoramente profunda) ou a premia durante o sono com reforços, de forma que se continue sonhando lucidamente.

O pessoal dos sonhos lúcidos adapta a tecnologia do laboratório do sono a ambientes que simulam o laboratório. E o que é engraçado é que alguns afirmam que o modo mais fácil de identificar o REM é através de certas alterações da umidade no nariz. Dispositivos colocados nas narinas são agora usados para detectar essas alterações, e acordar o sonhador quando as alterações indicam REM e, "portanto", que o sonho está acontecendo. Tudo isso para servir às finalidades que o pessoal dos sonhos lúcidos acredita ser um caminho para o que chamam de (usando exatamente essa palavra) *iluminação*. Essa iluminação é baseada em um modelo mal compreendido e romântico da sabedoria do Oriente. Ou seja, trabalham sistematicamente com os sonhos usando a parafernália de uma suposta ciência experimental racional de forma a proporcionar uma anticiência, uma antirrazão. Vemos o sentido de face de Janus da palavra "iluminação": a iluminação do Oriente que transcende a razão, e o Iluminismo da Europa Ocidental que eleva a razão.

Não sou um crítico feroz de Freud, mas coloquei esse soberbo pensador dialético, Sigmund Freud, do lado da antirrazão. Os sonhos são interpretados de forma a revelar, entre outras coisas, os impulsos reprimidos que estão atuando no inconsciente, exatamente os impulsos que a humanidade razoável

e civilizada não irá reconhecer. Freud não está provocando uma anticiência, mas uma ciência da antirrazão. Ele usava aquele local sagrado, o divã, para favorecer as associações livres que surgem dos sonhos. Isso é cultivo deliberado de incoerência, de ruptura de padrão, a fim de criar um padrão. Os sonhos e os usos que fizemos deles desde 1619 não são tanto os espelhos da razão quanto os parodistas da razão, que usam os simulacros da razão para trazer a irracionalidade para a superfície.

Em geral não prestamos atenção aos locais da filosofia. Sim, há o velho Kant, fazendo sua caminhada regular e diária em Königsberg, que as pessoas podiam usar para acertar seus relógios. E assim por diante com outras anedotas evidentemente acidentais. Talvez apenas no *Phaedrus* haja um verdadeiro sentido de lugar, e mesmo isso é porque o lugar é um grande acessório de cena, um cenário, o que os japoneses, ao descreverem lugares sagrados, chamam de "cenários emprestados". Mas um local em toda a filosofia é diferente: a *poêle*, a estufa. Eu afirmo a você que esse, o local dos sonhos de Descartes, foi propositadamente construído como um lugar sagrado, de forma a que seus sonhos fossem significativos. O homem que iria derrotar a ameaça cética de que poderíamos estar sonhando teve aquele lugar para o sonho no qual o gênio maligno constantemente tentava derrubá-lo – e então descobriu o caminho para uma base da qual mesmo o gênio do mal não poderia derrubá-lo e fazê-lo cair na irrealidade. Tudo isso requeria um lugar. Se a sala cartesiana com a estufa ainda estivesse intacta em uma vila às margens do Danúbio, poderíamos erigir uma placa dizendo que

> Aqui, em 10 de novembro de 1619
> O Segredo do Método
> Revelou a si mesmo para René Descartes.

Parte de todo o projeto de Descartes era deixar os sonhos para trás, fora de nós, para sempre. Achamos que ele conseguiu mais do que pretendia. Mas os sonhos têm o hábito de se insinuarem furtivamente de volta. A visão do Iluminismo, ou a visão iluminada, é que os sonhos *nada* são, produções fisiológicas que, no máximo, embaralham algumas lembranças recentes. São, no máximo, imagens ou pensamentos entrelaçados ao acaso, muitos dos quais estão ligados a acontecimentos do dia anterior. A essência do sonho é a incoerência. Mas os sonhos têm o hábito de imitar a vida coerente, fazendo chacota dela. Se a vida coerente é a vida da razão, então os sonhos são a antirrazão. Mas e se a razão chegou lá por meio da antirrazão?

Minhas observações sobre os sonhos têm, um pouco deliberadamente, imitado os próprios cenários dos sonhos, trocando abruptamente de uma a outra cena. Pense nelas como obra de um sonhador. Minha visão dos sonhos,

pelo menos na minha cultura, é que cada um de nós tem um sonhador, ou talvez muitos sonhadores. Os sonhadores jogam conosco, como eu joguei, um pouco, com o leitor. Jogar? Se eu pedir a uma turma de calouros que mantenham um diário de sonhos por um mês, eles voltam atônitos. Nem um deles teve sequer um sonho por uma semana. Mas, quando eu decidi participar junto deles com meu próprio diário de sonhos, meu sonhador, que sabe que eu sei da censura, maliciosamente contra-atacou, permitindo-me acordar com um número suficiente de sonhos totalmente lembrados para me fazer levar um dia inteiro para anotá-los. As pessoas tipicamente comentam que os pacientes de Freud sonham sonhos freudianos (e os de Jung sonhos junguianos). Mas é muito mais complicado do que isso. Meu sonhador deliberadamente planta jogos freudianos de palavras, a maioria dos quais é bem engraçada, para me forçar a concentrar-me neles e não prestar atenção ao que mais está sendo sonhado. O sonhador, para mim, surrupia o bastão de Freud, enquanto para outra pessoa surrupia sagrados eletrodos e brinca com eles. O sonhador, poder-se-ia dizer, está sempre um passo à frente da cultura, debochando dela. O brilhantismo de Descartes foi enganar seu sonhador, revertendo a reversão de papéis, tornando o *malus spiritus*, o vento, num enganador hiperbólico, de forma a poder demoli-lo.

Muitos se contentam em dizer que a era de Descartes introduziu uma variedade de novos tipos de demonstrações, testes e provas – introduziu um novo senso de objetividade, uma nova sensibilidade ao que é significativo. Faz parte dessa objetividade os sonhos serem impiedosamente excluídos da vida real, e deixarem de ser significadores. Mas o sonhador pode ter afinal saído ganhando. Se essa objetividade surgiu ao se reverter um sonho que se teve em um lugar sagrado, o sonhador não está ainda em controle da objetividade?

OBRAS CITADAS

1 Aarsleff, Hans. 1981. Vico and Berlin. *The London Review of Books* 3 (5-18 November): 6-8.

2 _____. 1982. *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

3 _____. 1988. Introduction. In Humboldt (1988), vii-lxv.

4 Allen, Barry. 1993. Demonology, styles of reasoning, and truth. *International journal of Moral and Social Studies* 8: 95-121.

5 Althusser, Louis. 1972. *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel, Marx*. London: New Left Books.

6 Anscombe, G. E. M.1957. *Intention*. Oxford: Blackwell.

7 _____. 1976. The question of linguistic idealism. *Acta Philosophica Fennica* 28: 188-215.

8 Atran, Scott. 1990. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge U.P.

9 Austin, J. L. 1962. *Sense and Sensibilia*. Oxford: Clarendon Press.

10 _____. 1970. A plea for excuses. In his *Philosophical Papers*, edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock. Oxford: Clarendon Press, 175-204.

11 Bachelard, Gaston. 1928. *Essai sur la connaissance approchée*. Paris: Vrin.

12 _____. 1953. *Le Matérialisme rationnel*. Paris: Presses Universitaires de France.

13 Barnes, Barry, David Bloor, and John Henry. 1996. *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*, London: Athlone.

14 Barnstorff, J. 1895. *Youngs Nachtgedanken und ihr Einfluss auf die deutsche Literatur*. Bamburg: C. C. Buchner.

15 Belaval. Yvon. 1960. *Leibniz, critique de Descartes*. Paris: Gallimard.

16 Benjamin, Walter. 1966. Briefe. Edited by G. Scholem and T. Adorno. Stuttgart: Suhrkamp.

17 Bennett, Jonathan. 1964. *Rationality: An Essay towards an Analysis*. London: Routledge & Kegan Paul.

18 _____. 1971. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Oxford U.P.
19 _____. 1976. Linguistic Bellaviour. Cambridge: Cambridge U.P.
20 _____. 1984. A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett.
21 _____. 1988. Events and Their Names. Indianapolis: Hackett.
22 Berlin, Isaiah. 1977. Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas. New York: Random House.
23 _____. 1981. Reply to Hans Aarsleff, "Vico and Berlin." The London Review of Books 3 (5-18 November): 8-9.
24 _____. 1991. Two concepts of nationalism: An interview with Isaiah Berlin. The New York Review of Books 37 (21 November): 19-23.
25 _____. 1993. The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism. Edited by Henry Hardy. London: J. Murray .
26 Bernhardt, Thomas. 1986. Wittgenstein's Nephew. Translated by Eward Oser from the German of 1976. London: Quartet.
27 Bloomfield, L. 1933. Language. New York: Holt, Rinehart & Winston.
28 Bloor, David. 1983. Mathematics, an anthropological phenomenon. Chapter 5 of Bloor's Wittgenstein, A Social Theory of Knowledge. London: Macmillan, 81-111.
29 Boswell, John. 1982-1983. Towards the long view: Revolutions, universal and sexual categories. Salmagundi 58-59: 89-114.
30 Bourdin, C. E. 1845. Du suicide consideré comme maladie. Paris: De Hennuyer & Turpin.
31 Brecht, Bertholt. 1967. Notizen zur Philosophie 1929 bis 1941. In Gesammelte Werke in acht Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 8: 681-734.
32 Bréhier, Emile. 1937. La creation des verittés éternelles. Revue Philosophique 112: 15-29.
33 Britten, Benjamin. 1993: Johnson over Jordan. A Suite for Orchestra: 1939. London: Faber Music.
34 Buchdahl, Gerd. 1969. Metaphysics and the Philosophy of Science. Oxford: Blackwell.
35 Buchwald, Jed Z. 1994. The Creation of Scientific Effects: Heinrich Hertz and Electric Waves. Chicago: University of Chicago Press.
36 _____. 2000. How the ether spawned the microworld. In Daston (2000a), 203-225.
37 Burnyeat, Myles. 1982. Idealism and Greek philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed. Philosophical Review, 92: 3-40.
38 Callois, Roger and G. E. Von Grunebaum, eds. 1966. The Dream and Human Societies. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
39 Canguilhem, Georges. 1967. Mort de l'homme ou épuissement du Cogito? Critique 21: 600-618.
40 Chomsky, Noam. 1966. Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought. New York: Harper & Row.
41 _____. 1980. Rules and Representations. New York: Columbia.
42 Chomsky, Noam and Michel Foucault. 1974. Human nature: Justice versus power. (A television debate between the two men). In Reflexive Waters: The Basic Concerns of Mankind, edited by Fons Elders. Gateshead, U.K.: Condor, 133-199.
43 Clifford, James. 1986. On ethnographic self-fashioning: Conrad and Malinowski. In Heller et al. (1986): 140-162.

44 Cohen, I. B. 1992. The Principia, universal gravitation, and the "Newtonian Style," in relation to the Newtonian revolution in science: Notes on the occasion of the 250th anniversary of Newton's death. In Contemporary Newtonian Research. Dordrecht: Reidel, 21-108.

45 Cole, John. 1992. The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes. Urbana: University of Illinois Press.

46 Comte, Auguste. 1830-1842. Cours de philosophie positive. 10 vols. Paris: Bachelie. Condillac, Etienne Bonnet de. 1998. Essai sur l'origirne des connaissances humaines: Ouvrage ou l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain. Edited from the original of 1746 by Michele Crampe-Casnabet. Paris: Alive.

47 Crombie, A. C. 1981. Philosophical perspectives and shifting interpretations of Galileo. In Theory Change, Ancient Axiomatics and Galileo's Methodology: Proceedings of the 1978 Pisa Conference in the History and Philosophy of Science, edited by J. Hintikka et al. Dordrecht: Reidel, 271-286.

48 _____. 1987. Alexandre Koyré and Great Britain: Galileo and Mersenne. History and Technology 4: 81-92.

49 _____. 1988. Designed in the mind: Western visions of science, nature and humankind. History of Science 24: 1-12.

50 _____. 1994. Styles of Scientific Thinking in the European Tradition. 3 vols. London: Duckworth.

51 Cronin, Timothy J. 1987. Object Being in Descartes and in Suarez. New York: Garland. (Reprinted from Analeeta Gregoriana 154 [1966].)

52 Dailey, Abram H. 1894. Mollie Fancher, the Brooklyn Enigma. Brooklyn: Eagle Publishing.

53 Daston, Lorraine. 1991a. Baconian facts, academic civility, and the prehistory of objectivity. Annals of Scholarship 8: 337-364.

54 _____. 1991b. Objectivity and the escape from perspective. Social Studies of Science 22: 597-618.

55 _____. 1995. The moral economy of science. Osiris 10: 2-24.

56 _____ (ed.): 2000a. Biographies of Scientific Objects. Chicago: University of Chicago Press.

57 _____. 2oo0b. The coming into being of scientific objects. In Daston (2000a), 1-14.

58 Daston, Lorraine and Peter Galison. 1992. The image of objectivity. Representations 40: 81-128.

59 _____. 1991b. Objectivity and the escape from perspective. Social Studies of Science 22: 597-618.

60 Daston, Lorraine and Kathleen Parks. 1998. *Wonders and the Order of Nature*. New York: Zone Books.

61 Davidson, Arnold. 1996. Styles of reasoning, conceptual history, and the emergence of psychiatry. In Galison and Stump (1986), 75-100.

62 _____. 2001a. *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P.

63 _____. 2001b. Closing up the corpses: Diseases of the mind and the emergence of psychiatric styles of reasoning. In Davidson 2001a, 1-29. This paper was written by 1983, but was first published only in 1999 in a Festschrift for Hilary Putnam.

64 _____. 2001c. Styles of reasoning: From the history of art to the epistemology of science. In Davidson 2001a, 125-141.

65 Davidson, Donald. 1974. On the very idea of a conceptual scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47: 5-20.

66 Descartes, René. 1964. *Descartes: Philosophical Writings*, edited and translated by G. E. M. Anscombe and Peter Geach. London: Nelson.

67 Dixon, R. M. W. 1980. *The Languages of Australia*. Cambridge: Cambridge U.P.

68 Douglas, Jack D. 1967. *The Social Meanings of Suicide*. Princeton: Princeton u.P.

69 Dreyfus, Hubert Ih and Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics; with an Afterword by and Interview with Michel Foucault*. Second edition. (The first edition lacks the interview). Chicago: University of Chicago Press.

70 Dumas, Georges. 1909. Comment on gouverne les rêves. *Revue de Paris* 16: 344-367.

71 Dummett, Michael. 1976. *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.

72 _____. 1991. *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P.

73 Duncan, A. R. C. 1957. *Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's* Foundations for the Metaphysics of Morals. London: Nelson.

74 Dunne, J. M. 1927. *An Experiment with Time*. London: Macmillan.

75 Durant, John. 1991. Is science only an invention? *Times Literary Supplement* (15 March): 19. Cf. subsequent letters on this topic: Mark Weatherall, 29 March; Durant, 12 April; Neil Hirschson, 12 April; and Alan Gross, Christopher Lawrence, and Steven Shapin, 19 April.

76 Dyson, Freeman, J. 1988. *Infinite in All Directions: Gifford Lectures Given at Aberdeen, Scotland, 1985*. New York: Harper & Row.

77 Esquirol, E. 1812-1822. Suicide. Vol. 53: *Dictionnaire des sciences medicales*. Paris: C. L. F. Pancouck.

78 Ferrand, Gabriel. 1905. *Dictionnaire de la langue de Madagascar, d'après l'édition de 1658 et l'Histoire de la grande isle Madagascar de 1661*. Paris: E. Leroux.

79 Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method*. London: New Left Book.

80 _____. 1978. Scierrce i/1 II Fr,'c Society. London: New Left Books.

81 Flacourt, Etienne de. 1658. *Histoire de la grande isle Madagascar*. Paris: G. de Luyne. (Reprinted Sainted Clotilde, La Réunion: A. R. S. Terres créoles, 1991).

82 _____. 1661. *Histoire de la grande isle Madagascar*. Paris: G. Clouzier. (Edited and reprinted by C. Allibert, Paris: Relire, 1995).

83 Fleck, Ludwik. 1979. *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Translated by T. J. Trenn and R. K. Merton from the German of 1935. Chicago: University of Chicago Press.

84 Forrester, John. 1996. "If *p*, then what?" Thinking in cases. *History of the Human Sciences* 9 (3): 1-25.

85 Foucault, Michel. 1965. *Madness and Civilization*. Abridged version of *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Libraire Plon, 1961. Translated by Richard Howard. London: Tavistock.

86 _____. 1970. *The order if Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Translated from the French ed. of 1966. London: Tavistock.

87 _____. 1971. *The Archacology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith from the French of 1969. New York: Pantheon.

88 _____. 1973. *The Birth of the Clinic: An Achaeology of Medical Perception*. Translated by A. M. Sheridan Smith from the French of 1963. London: Tavistock.

89 _____. 1975. (In collaboration with Blandine Barrett-Kriegel et al.) *I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister and my brother .... A Case of Parricide in the 19th Century*. Translated by F. Jellinek from the French of 1973. New York: Pantheon.

90 _____. 1977a. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan from the French of 1975. New York: Vintage.

91 _____. 1977b. *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Reviews*. Edited with an introduction by R. F. Bouchard; translated by Bouchard and Sherry Simon. Ithaca, N.Y.: Cornell U.P.

92 _____. 1978. *The History of Sexuality*. Vol. I: An Introduction. Translated by Robert Hurley from the French of 1976. New York: Pantheon.

93 _____. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Edited by Colin Gordon; translated by Gordon et al. New York: Pantheon.

94 _____. 1983. the genealogy of ethics: An overview of work in progress. In Dreyfus and Rabinow (1983), 229-253. Reprinted in Foucault (1997), 253-280.

95 _____. 1984a. The Foucault reader. Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon.

96 _____. 1984b. What is enlightenment? In Foucault (1984a) and Foucault (1997), 303-320.

97 _____. 1986. *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. Translates by Charles Ruas from the French of 1963. Garden City, N.Y.: Doubleday.

98 _____. 1997. *Ethics: Subjectivity and Truth*. (Vol. I of *Essential Work of Foucault 1954-84*). Edited by Paul Rabinow. New York: The New Press.

99 Fowler, H. W. 1926. *A Dictionary of Modern English Usage*. Oxford: Clarendon Press.

100 Frankfurt, H. G. 1966. Descartes' discussion of his existence in the second meditation. *Philosophical Review* 75: 329-358.

101 Freeman, Joseph John. 1835. *A Dictionary of the Malagasy Language*. Part I, English-Malagasy. Antananarivo, Madagascar: Press of the London Missionary Society.

102 Frege, Gottlob. 1952. On sense and reference. In *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, edited and translated from the German by Peter Geach and Max Black. Oxford: Blackwell.

103 Freud, Sigmund. 1954. *The Interpretation of Dreams*. Translated by James Strachey from the German ed. of 1900 and subsequent edition. London: Allen and Unwin.

104 _____. 1985. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Translated and edited by Jeffrey Moussaieff Masson. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard U.P.

105 Galison, Peter. 1998. *Image and Logic*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P.

106 Galison, Peter, and David Stump. 1996. *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and power*. Stanford: Stanford U.P.

107 Gallop, David. 1990. Aristotle on Sleep and Dreams. Peterborough, Ont.: Broadview.

108 Garber, D. and S. L. Zabell. 1979. On the emergence of probability. *Archive for History of Exact Sciences* 21: 33-53.

109 Gavroglu, Kostas. 1990. Differences in style as a way of probing the context of discovery. Philosophia 45: 53-75.

110 Glanvill, Joseph. 1661. *The Vanity of Dogmatizing. or Confidence in Opinions, manifested in a discourse on the shortness and uncertainty of our Knowledge and its Causes, with Reflexions on Peripateticism, and an Apology for Philosophy*. London.

111 Godwin, Malcolm. 1994. *The Lucid Dreamer: A Waking Guide for the Traveler Between Two Worlds*. Shaftsbury, U.K.: Element.

112 Gombay, André. 1972. *Cogito ergo sum*. inference or argument? In *Cartesian Studies*, edited by R. J. Butler. Oxford: Blackwell, 71-78.

113 _____. 1988. Some paradoxes of counterprivacy. *Philosophy* 63: 191-288. Derived from the paper "Counter privacy and the evil genius" read to the Moral Sciences Club, Cambridge, 30 May 1973.

114 Goodman, Nelson. 1954. *Fact, Fiction and Forecast*. London: Athlone.

115 _____. 1978. Ways of Worldmaking. Indianapolis: Hackett.

116 Green, Celia. 1990. *Lucid Dreaming: The Paradox of Consciousness during Sleep*. London: Routledge.

117 Greenblatt, Stephen. 1986. Fiction and friction. In Heller et al. 1986: 30-52.

118 Gusfield, Joseph. R. 1980. The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Social Order. Chicago: University of Chicago Press.

119 Hacking. Ian. 1965. *Logic of Statistical Inference*. Cambridge: Cambridge U.P.

120 _____. 1971. The Leibniz-Carnap program for inductive logic. *The journal of Philosophy* 68: 597-610.

121 _____. 1972. Review of Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*. *The Cambridge Review* 95: 166-170.

122 _____. 1974. Infinite analysis. *Studia Leibniziana* 6: 126-130.

123 _____. 1975a. *The Emergence of Probability*. Cambridge: Cambridge V.P.

124 _____. 1975b. *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge: Cambridge U.P.

125 _____. 1980a. Neyman, Peirce and Braithwaite. In *Science, Belief and Behaviour*, edited by D. H. Mellor. Cambridge: Cambridge U.P.: 141-160.

126 _____. 1980b. Is the end in sight for epistemology? *The journal of Philosophy* 76: 579-588.

127 _____. 1980c. What is logic? *Journal of Philosophy* 86: 285-319.

128 _____. 1982a. Biopower a.nd the avalanche of printed numbers. Humanities in Society 5: 279-295.

129 _____. 1982b. Suicide au XIXe siècle. In *Medicine et probabilités*, edited by A. Fagot. Paris: Didier-Erudition, 165-186.

130 _____. 1983a. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge U.P.

131 _____. 1983b. Nineteenth-century cracks in the concept of determinism. *Journal of the History of Ideas* 44 (1983): 455-475.

132 _____. 1984a. Review of Donald Davidson, *Essays on Truth and Interpretation*. *New York Review of Books* (20 December).

133 _____. 1984b. Wittgenstein rules. *Social Studies of Science* 14: 469-476.

134 _____. 1986. The invention of split personalities. In *Human Nature and Natural Knowledge*. edited by Alan Donegan, A. P. Perovich, Jr., and M. V. Wedin. Dordrecht: Reidel, 63-85.

135 _____. 1988a. Locke, Leibniz, language and Hans Aarsleff. *Synthese*: 135-153.

136 _____. 1988b. On the stability of the laboratory sciences. *The Journal of Philosophy* 85: 507-514.

137 _____. 1988c. The sociology of knowledge about child abuse. *Nous* 22: 53-63.

138 _____. 1988d. The participant irrealist at large in the laboratory. *British Journal for the Philosophy of Science* 39 (1988), 277-294.

139 _____. 1990. *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge U.P.

140 _____. 1991a. The self-vindication of the laboratory sciences. In *Science as Practice and Culture*, edited by Andrew Pickering. Chicago: University of Chicago Press, 29-64.

141 _____. 1991b. Artificial phenomena. *British Journal for the History of Science* 24: 235-241.

142 _____. 1991c. The making and molding of child abuse. *Critical Inquiry* 17: 253-278.

143 _____. 1992a. Statistical language, statistical truth and statistical reason: The self-authentication of a style of reasoning. In *Social Dimensions of Science*, edited by Ernan McMullin. Notre Dame, Ind.: Notre Dame U.P., 130-157.

144 _____. 1992b. World-making by kind-making: Child abuse for example. In *How Classification Works*, edited by Mary Douglas and David Hull. Edinburgh: Edinburgh U.P., 180-238.

145 _____. 1992c. Review of Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*. *London Review of Books* (17 December): 8-9.

146 _____. 1993a. Working in a new world: The taxonomic solution. In World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science, edited by Paul Horwich. Cambridge, Mass.: MIT Press, 275-310.

147 _____. 1993b. On Kripke's and Goodman's uses of 'Grue': *Philosophy* 68: 269-295.

148 _____. 1993c. Goodman's new riddle is pre-Humian. *Revue internationale de philosophie* 46: 229-243.

149 _____. 1994. Entrenchment. In Stalker (1994): 183-224 .

150 _____. 1995a. The looping effects of human kinds. In *Causal Cognition: An Interdisciplinary Approach*, edited by D. Sperber, D. Premack, and A. Premack. Oxford: Oxford U.P., 351-383.

151 _____. 1995b. Imagine radicalmente costruzionaliste dell progresso matematico. In *Realismo/Antirealismo*. edited by A. Pagnini. Florence: La Nuova Italia Editrice, 59-92.

152 _____. 1995c. *Rewriting The Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton: Princeton U.P.

153 _____. 1996. The disunities of the sciences. In Galison and Stump (1996): 37-74.

154 _____. 1998. *Mad Travelers: Reflections on the reality of transient mental illnesses*. Charlottesville: University Press of Virginia.

155 _____. 1999a. *The Social Construction of What?* Cambridge. Mass: Harvard U.P.

156 _____. 1999b. Historical meta-epistemology. In *Wahrheit und Geschichte*, edited by W. Carl and L. Daston. Göttingen: Valdenhoeck und Ruprecht, 54-77.

157 _____. 1999c. *Review of I See a Voice*, by Jonathan Rée. *The London Review of Books* (1 July): 15-16.

158 _____. 1999d. Review of Bruno Latour, *Pandora's Box*. The Times Literary Supplement (19 September): 13.

159 _____. 2000. What mathematics has done to some and only some philosophers. In *Mathematics and Necessity*, edited by T. J. Smiley. Oxford: Oxford U.P/The British Academy, 83-138.

160 _____. 2001a. Aristotelian categories and cognitive domains. *Synthese* 126: 473-515.

161 _____. 2001b. La qualité. In Quelle philosophie pour le XXIe siècle. Paris: Gallimard/Le Centre Pompidou, 105-151.

162 _____. 2001c. *An Introduction to Probability and Inductive Logic*. New York: Cambridge U.P .

163 Hallyn, Fernand (ed.). 1995. *Les Olympiques de Descartes*. Romanica Gandensia 25. Geneva: Librairie Droz.

164 Hamann, Johann Georg. 1955-1965. *Briefwechsel*. Edited by W. Ziesemer and A.

165 Henkel. 5 vols. Wiesbaden: Insel-Verlag.

166 _____. 1949-1957. *Sämtliche Werke, Historische-kritische Ausgabe*. Edited by J. Nadler. 6 vols. Vienna: Thomas Morus.

167 Hardy, G. H. 1929. Mathematical proof. *Mind* 38: 1-25.

168 Hearne, Keith. 1990. The Dream Machine: *Lucid Dreams and How to Control Them*. Wellingborough, U.K.: Aquarian.

169 Hegel, Georg W. F. 1956. Ueber Hamann's schriften. Reprinted in *Hegels Berliner Schriften*. edited by J. Hoffmeister. Hamburg: F. Meiner, 221-294.

170 _____. 1971. Hegel's *Philosophy of Mind, being part three oj the Encyclopaedia of the philosophical sciences* (1830). Translated by William Wallace, together with the "Zusätze" in Boumann's text (1845) by A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.

171 _____. 1977. Phenomenology of Spirit. Trannslated by A. V. Miller from the German of 1807. Oxford: Clarendon Press.

172 Heller, Thomas C., Morton Sosna, and David Wellberry (eds.). 1986. *Reconstructing Individualism: Autonomy. Individuality and the Self in Western Thought*. Stanford: Stanford U.P.

173 Hervey de Saint-Dénis, Marie-Jean Lyon. Marquis. 1982. *Dreams and How to Guide Them*. Translated from the French of 1857 by N. Fry. London: Duckworth, 1982.

Hintikka, Jaako. 1962. *Cogito ergo sum*, inference or performance? *Philosophical Review* 71: 3-32.

174 Hobbes, Thomas. 1985. Physical dialogue. Translated by Simon Schaffer from the Latin ed. of 1661 in Shapin and Schaffer (1985), 346-391.

175 Hoffman, Volker. 1972. Johann Georg Hammanns Philologie: Hammans Philologie zwischen enzylopädischer Mikrologie und Hermeneutik. Stuttgart: W. Kohlhammer.

176 Horner. 1997. *Iliad*. Translated by Stanley Lombardo. Indianapolis: Hackett.

177 Horne Tooke, john. *See* Tooke, john Horne.

178 Humboldt, Wilhelm von. 1988. *On Language: The Diversity of Human Language Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind*. Translated by Peter Heath from the German of 1836. Cambridge: Cambridge U.P.

179 _____. 1903-1936. *Gesammelte Schriften*. 17 vols. Berlin: B. Behr.

180 Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated by D. Carr from the German of 1936. Evanston, Ill.: Northwestern U.P.

181 James, Susan. 1997. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth Century Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

182 James, William. 1911. *Some Problems of Philosophy*. London: Longmans.

183 Janet, Pierre. 1886. Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant lc somnambulisme provoqué. *Revue Philosophique* 22: 577-592.

184 _____. 1907. *The Major Symptoms of Hysteria*. New York: Macmillan.

185 Jardine, Nicholas. 1991. *The Scenes of Inquiry*. Oxford: Oxford U.P.

186 Johns, D. 1835. *A Dictionary of the Malagasy Language*. Part II, Malagasy-English. Antananarivo, Madagascar: London Missionary Society.

187 Jung, Carl Gustav. 1970. The meaning of psychology for modern man. In Civilization in Transition, translated from the German by R. F. C. Hull. Second edition. Princeton: Princeton U.P., 134-156.

188 Kant, Immanuel. 1964. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Translated by Michel Foucault from the German of 1798. Paris: Vrin.

189 _____. 1974. Logic. Translated from the German by R. S. Hartmann and W. Schwartz. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

190 _____. 1978. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by V. L. Dowdell from the German of 1798. Carbondale, Ill.: University of Southern Illinois Press.

191 Kenny, A. 1970. *Descartes*. Oxford: Clarendon Press.

192 Kierkegaard, S. 1989. *The Concept of Irony, with Continual References to Socrates*. Edited and translated from the Danish by H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton: Princeton U.P.

193 Kind, John L. 1906. Edward Young in Germany. *Columbia University Germanic Studies* II, 3, 28-40.

194 Kituse, John I. and Aaron V. Cewrel. 1963. A note on the uses of official statistics. *Social Problems* 2: 131-139.

195 Knorr, Wilbur. 1975. *The Evolution of the Euclidean Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes*. Dordrecht: Reidel.

196 Kristeva, Julia. 1999. *Le Génie feminine. La vie, la folie, les mots. Hannah Arendt, Melanie Klein. Colette*. Vol. 1. Paris: Fayard.

197 Kröker, Kenton. 2000. *From Reflex to Rhythm: Sleep, Dreaming, and the Discovery of Rapid Eye Movement 1870-1963*. Ph.D. Dissertation, University of Toronto.

198 Krüger, Lorenz and Lorraine Daston (eds.). 1987. *The Probabilistic Revolution*. 2 vols. Cambridge, Mass.: MIT Press.

199 Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

200 _____. 1977a. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press.

201 _____. 1977b. Objectivity, value judgment, and theory choice. In Kuhn (1977a): 320-339.

202 _____. 1978. *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity: 1894-1912*. Oxford: Clarendon Press.

203 _____. 1987. What is a scientific revolution? In Krüger and Daston (1987), vol. I, 7-22.

204 _____. 1992. The trouble with the historical philosophy of science. Rothschild Lecture, 1991. In *The Road since Structure: Philosophical Essays 1970-1993, with an Autobiographical Interview*. Edited by James Conant and John Haugeland. Chicago: University of Chicago Press, 2000, 105-120.

205 Kuper, Adam. 1979. A structural approach to dreams. *Man* (N.S.) 14: 645-662.

206 _____. 1989. Symbols in myths and dreams. Freud v. Lévi-Strauss. *Encounter* 73, 26-61.

207 Kuper, Adam and Alan Stone. 1982. The dream of Irma's injection: A structural analysis. *American Journal of Psychiatry* 139: 1225-1234.

208 Lakatos, Imre. 1978. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Edited by John Worrall and Gregory Currie. Cambridge: Cambridge U.P.

209 Latour, Bruno. 1990. Post modern? No, simply amodern! Steps towards an anthropology of science. *Studies in History and Philosophy of Science* 21: 145-171.

210 _____. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass: Harvard U.P.

211 _____. 1999. *Pandora's Hope*. Cambridge, Mass: Harvard U.P.

212 _____. 2000. On the partial existence of existing and non-existing objects. In Daston (2000), 247-269.

213 Latour, Bruno and Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills: Sage. Second edition retitled *Laboratory Life:* The Construction of Scientific Facts. Princeton: Princeton U.P., 1986.

214 Leibniz, G. W. 1849-1863. *Mathemtische Schriften*. Edited by G. Gerhardt. Vols. -1-2, Berlin: A. Ascher. Vols. 3-7, Halle: Schmidt.

215 _____. 1875-1890. *Die Philosophische Schriften von G. Leibniz*. Edited by G. Gerhardt. 7 vols. Berlin: Wiedmann.

216 _____. 1903. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Edited by Louis Couturat. Paris: Alcan.

217 _____. 1975. *Philosophische Schriften*. Reihe 6 of Sämtiche Schriften uns Briefe. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaft.

218 _____. 1981. *New Essays on Human Understanding*. Edited and translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge U.P.

219 Levanthal, Robert S. 1986. Semiotic interpretation and rhetoric in the German enlightenment 1740-1760. *Deutsche Viertel-jahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 60: 223-248.

220 Leys, Ruth. 2000. *A Genealogy of Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins U.P.

221 Locke, John. 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Peter Nidditch. Oxford: Oxford U.P.

222 Macintosh, Mary. 1968. The homosexual role. *Social Problems* 16: 182-192.

223 Malcolm, Norman. 1959. *Dreaming*. London: Routledge and Kegan Paul.

224 Maritain, Jacques. 1946. *The Dream of Descartes*. Translated by Mabelle L. Andison from *Le Songe de Descartes*, 1932. London: Editions Poetry.

225 Marshall, John. 1981. Pansies, perverts and macho men: Changing conceptions of the modern homosexual. *Social Problems* 16 (1968): 182-192, reprinted with a postscript in Plummer (1981), 133-154.

226 Maurice, David. The Von Sallman Lecture, 1996: An ophthalmological explanation of REM sleep. *Experimental Eye Research* 66 (1998): 139-145.

227 Megill, Allan (ed.). 1994. *Rethinking Objectivity*. Durham, N.C.: Duke U.P.

228 Midelfort, H. C. Erik. 1980. Madness and civilization in early modern Europe: A reappraisal of Michel Foucault. In *After the Reformation, Essays in Honor of J. H. Hexter*, edited by Barbara C. Malament. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

229 Minsky, Marvin. 1987. *The Society of Mind*. New York: Simon & Schuster

230 Monbeig Goguel, Catherine. 1998. *Francesco Saviati (1510-1563) ou La Bella Maniera. Paris: Musée du Louvre.*

231 Moore, G. E. 1953. *Some Main Problems of Philosophy*. London: Allen and Unwin.

232 Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge and Kegan Paul.

233 _____. 1992. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Chatto & Windus.

234 O'Flaherty, James C. 1967. *Hamann's Socratic Memorabilia: A Translation and Commentary*. Baltimore: Johns Hopkins U.P.

235 Paracelsus. 1922. Sämtliche Werke. Vol. 12. Munich: O. W. Barth.

236 Parsons, Talcott. 1971. *The System of Modem Societies*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall

237 Pears, David. 1987-1988. *The False Prison: A Study in Wittgenstein's Philosophy*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

238 Peirce, C. S. 1984. Some consequences of four incapacities (1868). In vol. 2 of *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, edited by E. C. Moore et al. Bloomington: Indiana U.P., 211-214.

239 Pickering, Andrew. 1984. *Constructing Quarks*. Edinburgh: Edinburgh U.P.

240 _____. 1989. Living in the material world. In *The Uses of Experiment: Studies in the Natural Sciences*, edited by D. Gooding et al. Cambridge: Cambridge U.P., 276-298.

241 _____. 1996. *The Mangle of Practice*. Chicago: University of Chicago Press.

242 Plummer, K. (ed.). 1981. *The Making of the Modern Homosexual*. London: Hutchinson

243 Poisson, S. D. 1837. *Recherches sllr la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile, précédées des règles générales du calcul des probabilités*. Paris: Bachelier.

244 Pollen, F. P. L. 1868. *Notices sur quelques autres mammiferes habitent Madagascar et les îles voisines. Recherches sur la Faune de Madagascar et de ses dépendances d'après les dècouvertes de François P. L. Pollen et D. C. van Dam*, 4 vols. 2ème partie. *Mammiferes et oiseaux par H. Schlegel et François P. L. Pollen*. Leiden: Steenhoff.

245 Poovey, Mary. 1998. *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

246 Popper, Karl. 1994. *The Myth of the Framework In Defence of Science and Rationality*. Edited by M. A. Nottumo. London: Routledge.

247 Porter, Theodore M. 1995. *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. Princeton: Princeton U.P.

248 Priestley, J. B. 1937a. *I Have Been Here Before: A Play in Three Acts*. London: French.

249 _____. 1937b. *Time and the Conways: A Play in Three Acts*. London: Heineman.

250 _____. 1939. *Johnson and Jordan: The Play and All About It (an Essay)*. London: Heineman.

251 _____. 1946. *The Inspector Calls: A Play in Three Acts*. London: Heineman.

252 _____. 1964. *Man and Time*. London: Aldus.

253 Proschwitz, Gunnarvon. 1964. En marge du Bloch-Warburg. *Studia Neophilologica* 36: 319-341.

254 Putnam, Hilary. 1962. Dreaming and depth grammar. In *Analytical Philosophy*, First series, edited by R. Butler. Oxford: Blackwell, 211-235. Reprinted in Putnam 1975b, 304-324.

255 _____. 1975a. The meaning of "meaning." In *Language, Mind, and Knowledge*, edited by K. Gunderson. Minnesota Studies in the Philosophy of Scienct VII. Minneapolis: U. of Minnesota Press, 164-211. Reprinted in Putnam 1975b, 215-271.

256 _____. 1975b. *Mind, Language and Reality*. Philosophical Papers, Volume 2. Cambridge: Cambridge U.P.

257 _____. 1978. *Meaning and the Moral Sciences*. London: Routledge and Kegan Paul.

258 Quine, W. V. 1960. *Word and Object*. Wiley: New York.

260 Quine, W. V., Hilary Putnam, Wilfrid Sellars, and Saul Kripke. 1974. General discussion of Sellars's paper. *Synthese* 47: 467-521.

261 Rée, Jonathan. 1999. *I See a Voice: Language, Deafness and the Senses - A Philosophical History*. New York: HarperCollins.

262 Reichenbach, Hans. 1947. *Elements of Symbolic Logic*. New York: Macmillan.

263 Richardson: J. 1885. *A New Malagasy-English Dictionary*. Antananarivo: Press of the London Missionary Society.

264 Rodis-Lewis, Geneviève. 1992. *Descartes: Biographie*. Paris: Calman-Lévy.

265 Rorty, Richard (ed.). 1967. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.

266 _____. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton.

267 _____. 1982. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

268 _____.1988. Is science a natural kind? In *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, edited by Ernan McMullin. Notre Dame, Ind.: Notre Dame U.P., 49-74.

269 Roussel, Raymond. 1969. *Impressions of Africa*. Translated by L. Foord and R. Heppenstall from the French of 1910. London: Calder and Boyars.

270 _____. 1977. *How I Wrote Certain of My Books*. Translated by Trevor Winkfield from the French of 1935. New York: SUNY.

271 Rubin, Elizabeth. 1998. Our children are killing us. *The New Yorker* (March 23).

272 Russell, Bertrand. 1912. *The Problems of Philosophy*. London: Oxford U.P.

273 _____. 1956. The philosophy of logical atomism (eight lectures given in London in 1918). In *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, edited by R. Marsh. London: Allen & Unwin, 175-282.

274 Sartre, Jean Paul 1956. *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. Translated by Hazel E. Barnes from the French of 1943. New York: Philosophical Library.

275 _____. 1980. *Le Nouvel Observateur*, Interview by Benny Levy, No. 800, March 10, "L'Espoir," pp. 26 et. seq.; No. 801, March 17, "Violence et fraternité; pp. 106 et seq.; No. 802, March 24, "L'Histoire juive et l'antisémitisme," pp. 103 et seq.

276 Sass, Louis. 1994. *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber and the Schizophrenic Mind*. Ithaca: Cornell U.P.

277 Schlick, Moritz. 1936. Meaning and verification. *The Philosophical Review* 45: 339-369.

278 Schreber, Daniel Paul. 1955. *Memoirs of my Nervous Illness*. Edited and translated from the German of 1903 by Ida Macalpine and R. A. Hunter. London: Dawsot.

279 Shapin, Steven and Simon Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air Pump: Hobbes*, Boyçe and the Experimental Life. Princeton: Princeton U.P.

280 Sibree. J. 1893. *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine 5*.

281 Sidgwick, Henry. 1874. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan.

282 Smith, Ronald Gregor. 1960. *J. G. Hamann 1730-1788, A Study in Christian Existence. With Selections From His Writings*. Lodon: Collins.

283 Sonnerat. Pierre. 1782. *Voyage aux Indes Orientales et à la Chine, fait par ordre du Roi depuis 1774 jusqu'en 1781.2 vols. Paris: Chez l'auteur.*

284 _____. 1806a. *Voyage aux Indes Orientales et à la Chine, fait par ordre du Roi depuis 1774 jusqu'en 1781*. Second edition. 4 vols. Paris: Dentu.

285 _____. 1806b. *Collection de planches pour servir au voyage aux Indes Orientales et à la Chine. Paris: Dentu.*

286 Spengler, Oswald. 1918, 1922. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. 2 vols. Munich: Beck.

287 _____. 1926, 1928. *Decline of the West: Form and Actuality*. 2 vols. Translated by C. F. Atkinson from the German of 1918, 1922. London: Allen & Unwin.

288 Stalker, Douglas (ed.). 1994. *GRUE*. La Salle, Ill.: Open Court.

289 Tooke, John Horne. 1798 (Part I); 1805 (Part II). *EITTA IITEPOENTA* or, the Diversions of Purley. London: J. Johnson's.

290 Unger, Rudolf. 1911. *Hamman und die Aufklärung*. Vol. 1. Jena: Eugen Diederichs.

291 Van Eeden, Frederick. 1913a. *The Bride of Dreams*. Translated by Mellie van Aun from the Dutch of 1909. London: Mitchell Kennerley.

292 _____. 1913b. A study of dreams. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 67: 413-461.

293 Weber, Max. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons from the German of 1905. New York: Scribners.

294 Weinberg, Stephen. 1976. The forces of nature. *The Bulletin of tlte American Academy of Arts and Sciences* 29.

295 Williams, Bernard. 1990. Auto-da-fé: Consequences of pragmatism. *New York Review of Books* (1983). In *Reading Rorty*, edited by Alan Malachowski. Oxford: Blackwell, 26-37.

296 _____.1984. The scientific and the ethical. In *Objectivity and Cultural Difference*, edited by S. C. Brown. Cambridge: Cambridge U.P., 209-228.

297 _____. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.

298 _____. 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.

299 Visan, Winfred 1. 1981. Galileo and the emergence of a new scientific style. *Theory Change, Ancient Axiomaties and Galileo's Methodology: Proceedings of the 1978 Pisa Conference in the History and Philosophy of Science*. Edited by J. Hintikka et a1. Dordrecht: Reidel.

300 Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Translated from the German by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

301 _____. 1977. *Remarks on Colour*. Edited by G. E. M. Anscombe. and translated from the German by L. A. McAlister and M. Schättle. Oxford: Blackwell.

302 _____. 1978. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Edited by G. H. von Wright. R. Rhees. and G. E. M. Anscombe, and translated from the German by G. E. M. Anscombe. Third edition (much augmented). Oxford: Blackwell.

303 _____. 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Vol. I edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, and translated from the German by G. E. M. Anscombe. Vol. II edited by G. H. von Wright and Heikki Nyman, and translated from the German by C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell.

304 Wolff, Christian. 1730. *Philosophia Prima Sive Ontologia*. Frankfurt and Leipzig: Officina libraria Rengeriana.

305 Wong, James. 1995. *The Very Idea of Child Development*. Ph.D. Dissertation, University of Toronto.

306 Young, Allan. 1995. *The Harmony of Illusions*. Princeton, N.J.: Princeton U.P.

307 _____. 1996. Bodily memory and traumatic memory. In *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. Edited by P. Antze and M. Lambek. New Yotk: Routledge, 89-102.

308 Young, Edward. 1759. *Conjectures on Original Composition, in a Letter to the Author of Charles Grandison*. London: A. Millar, and D. and J. Dodsley.

309 _____. 1975. *Night Thoughts, or, The Complaint and the Consolation*. Illustrated by William Blake. Reduced version of the edition of 1797, edited by Robert N. Essick and Jeni La Belle. New York: Dover.

310 Ziff, Paul. 1960. *Semantic Analysis*. Ithaca, N.Y.: Cornell U.P.

Editadas em língua portuguesa*

5 ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu:* a política e a história. Lisboa : Presença, 1972. 163 p. Tradução de: Montesquieu: politics and history. (Faz parte do livro: Politics and history : Montesquieu, Rousseau, Hegel, Marx).

9 AUSTIN, John Langshaw. *Sentido e percepção*. São Paulo : Martins Fontes, 1993. 193 p. Tradução de: Sense and sensibilia.

11 BACHELARD, Gaston. *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. 316 p. Tradução de: Essai sur la connaissance approchée. (11)

12 _____. *O materialismo racional*. Lisboa: Edições 70, 1990. 261 p. Tradução de: Le matérialisme rationnel.

16 BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. ***Correspondência***. Tradução Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993. 367 p. Tradução de: Briefwechsel: 1933-1940.

39 CHOMSKY, Noam. *Lingüística cartesiana:* um capítulo da história do pensamento racionalista. Tradução de Francisco M. Guimarães. Petrópolis : Vozes, 1972. 117 p. Tradução de: Cartesian linguistics : a chapter in the History of rationalist thought.

41 _____. *Regras e representações:* a inteligência humana e seu produto. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. 220 p. Tradução de: Rules and representations.

43 CLIFFORD, James. Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski. In: _____. *A experiência etnográfica:* antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998. p. 100-131. Tradução de: On ethnographic self-fashioning: Conrad and Malinowski.

46 COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*. Tradução de Arthur Giannotti, Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 336 p. Tradução de: Cours de philosophie positive.

65 DAVIDSON, Donald. *Sobre a própria idéia de um esquema conceitual*. Tradução de Celso R. Braida. Disponível em: <http://cfh.ufsc.br/~braida/textos.html>. Acesso em: 27 set. 2008. Tradução de: On the very idea of a conceptual scheme.

* Pesquisa bibliográfica feita por Carla Maria Goulart de Moraes.

69 DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault:* uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 299 p. Tradução de: Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics.

76 DYSON, Freeman J. *Infinito em todas as direções.* Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 386 p. Tradução de: Infinite in all directions.

79 FEYERABEND, Paul. *Contra o método.* Tradução Cezar Augusto Mortari. São Paulo: UNESP, 2007. 374 p. Tradução de: Against method.

87 FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber.* Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. 239 p. Tradução de: L'archeologie du savoir.

86 _____. *As palavras e as coisas:* uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 541 p. Tradução de: Les mots et les choses: une archeologie des sciences humaines.

98 _____. *Ditos e escritos.* 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 5 v. Tradução de: Dits et écrits.

85 _____. *História da loucura na idade clássica.* São Paulo: Perspectiva, 2004. 551 p. Tradução de: Histoire de la folie a l'age classique.

92 _____. *História da sexualidade.* 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005. v. 1: A vontade de saber. Tradução de: Histoire de la sexualite.

88 _____. *O nascimento da clínica.* 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998. 241 p. Tradução de: Naissance de la clinique.

96 _____. O que são as luzes? In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.* Tradução Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 335-351. (Ditos e escritos, v. 2). Tradução de: Quést ce que les lumières?.

97 _____. *Raymond Roussel.* Tradução Manoel Barros da Motta, Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. 147 p. Tradução de: Raymond Roussel.

94 _____. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault:* uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 253. Tradução de: On the geneaology of ethics: an overview of work in progress.

90 _____. *Vigiar e punir.* Tradução Raquel Ramalhete. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. 262 p. Tradução de: Surveiller et punir.

89 FOUCAULT, Michel (Apres.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão:* um caso de parricídio do século XIX. Tradução Denize Lezan de Almeida. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003. 294 p. Tradução de: Moi, Pierre Rivière, ayant è gorgé ma mère, ma soeur et mon frère.

103 FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos.* Tradução Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001. 614 p. Tradução de: Die Traumdeutung.

114 GOODMAN, Nelson. *Facto, ficção e previsão.* Tradução Diogo Falcão. Lisboa: Presença, 1991. Tradução de: Fact, fiction and forecast.

115 _____. *Modos de fazer mundos.* Tradução António Duarte. Porto: ASA, 1995. Tradução de: Ways of worldmaking.

152 HACKING, Ian. *Múltipla personalidade e as ciências da memória.* Tradução Vera Whately. São Paulo: José Olympio, 2000. 357 p. Tradução de: Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory.

169 HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução José Nogueira Machado, Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. v. 3: A filosofia do espírito. Tradução de: Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse. v. 3: Philosophie des geistes.

170 _____. *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulo Meneses, Karl-Heinz Efken, José Nogueira Machado. 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 2002. 549 p. Tradução de: Phänomenologie des geistes.

176 HOMERO. *Ilíada*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 2002. 572 p. Tradução de: Iliada.

180 HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Tradução Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 96 p. Tradução de: Die Krisis der europa¨ischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.

187 JUNG, Carl Gustav. *Civilização em transição*. Tradução Lúcia Mathilde Endlich Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 242 p. Tradução de: Zivilisation im Übergang.

188/190 KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. 255 p. Tradução de: Anthropologie in pragmatischer hinsicht.

189 _____. *Lógica*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. 182 p. Tradução de: Immanuel kants logik ein handbuch zu vorlesungen.

192 KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de ironia:* constantemente referido a Sócrates. Tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991. 283 p. Tradução de: Om Begrebet Ironi med stadigt: Hensyn til Socrates.

196 KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino:* a vida, a loucura, as palavras : Hannah Arendt, Melaine Klein, Colette. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. 3 v. Tradução de: Le génie féminin: la vie, la folie, les mots : Hannah Arendt, Melaine Klein, Colette.

199 KUHN, Thomas S. . *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução Beatriz Vianna Boeira, Nelson Boeira. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. 257 p. Tradução de: The structure of scientific revolutions.

200/201 KUHN, Thomas S. . *A tensão essencial*. Tradução Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1989. 420 p. Tradução de: The essential tension: selected studies in scientific tradition and change.

204 _____. O problema com a filosofia histórica da ciência. In: _____. *O caminho desde a estrutura:* ensaios filosóficos: 1970-1993. Tradução César Mortari. São Paulo: UNESP, 2006. p. 133-151. Tradução de: The trouble with the historical philosophy of science.

211 LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora:* ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Tradução Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru: EDUSC, 2001. 370 p. Tradução de: Pandora's hope: essays on the reality of science studies.

210 _____. *Jamais fomos modernos:* ensaios de antropologia simétrica. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. 149 p. Tradução de: Nous n'avons jamais été modernes.

213 _____ ; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório:* a produção dos fatos científicos. Tradução Ângela Ramalho Vianna. Rio de Janeiro: Relume-Damará, 1997. 310 p. Tradução de: La vie de laboratoire.

218 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre entendimento humano*. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 543 p. Tradução de: Nouveaux essais sur l'entendement humain.

221 LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2000. 319 p. Tradução de: An essay concerning human understanding.

104 MASSON, Jeffrey Moussaieff (Ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess:* 1887-1904. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986. 503 p. Tradução de: The Freud/Fliess correspondence.

229 MINSKY, Marvin. *A sociedade da mente*. Tradução Wilma Ronald de Carvalho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. 340 p. Tradução de: The society of mind.

231 MOORE, George Edward. Problemas fundamentais da filosofia. In: _____. *Princípios éticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 135-187. Tradução de: Some main problems of philosophy. Possui a tradução apenas dos capítulos 1, 11 e 12.

236 PARSONS, Talcott. *O sistema das sociedades modernas*. Tradução Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1974. 189 p. Tradução de: The system of modern societies.

246 POPPER, Karl Raimund. *O mito do contexto:* em defesa da ciência e da racionalidade. Tradução Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, 1999. 256 p. Tradução: The myth of the framework: in defence of science and racionality.

250 PRIESTLEY, John Boynton. *Está lá fora um inspetor:* peça em três atos. Petrópolis: Vozes, 1966. 142 p. Tradução de: The inspector calls: a play in three acts.

248 PRIESTLEY, John Boynton. *Já aqui estive*. Tradução Cabral do Nascimento. Lisboa: Teatro da Arte, [1956]. 87 p. Tradução de: I have been here before: a play in three acts.

249 _____. *O tempo e os Conway*. Rio de Janeiro: Agir, 1957. 230 p. Tradução de: Time and the Conways: a play in three acts.

263 RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes:* a biografia. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. 345 p. Tradução de: Descartes: biographie.

265 RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. 386 p. Tradução de: Philosophy and the mirror of nature.

266 _____. *Conseqüências do pragmatismo:* ensaios: 1972-1980. Tradução João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. 312 p. Tradução de: Consequences of pragmatism (Essays: 1972-1980).

272 RUSSELL, Bertrand. A filosofia do atomismo lógico. In: _____. *Lógica e conhecimento*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 53-135. Tradução de: The philosophy of logical atomism.

271 _____. *Os problemas da filosofia*. Tradução António Sérgio. Coimbra: Arménio Amado, 1996. 247 p. Tradução de: The problems of philosophy.

273 SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada:* ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução Paulo Perdigão. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. 782 p. Tradução de: L'être et le néant. essai d'ontologie phénoménologique.

276 SCHLICK, Moritz. Sentido e verificação. In: _____; CARNAP, Rudolf. *Coletânea de textos*. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 83-110. Tradução de: Meaning and verification.

277 SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 371 p. Tradução de: Denkwurdigkeiten eines nervenkranken.

285/286 SPENGLER, Oswald. *A decadência do ocidente:* esboço de uma morfologia da história universal. Rio de Janeiro: Zahar, 1964. 441 p. Tradução de: Der untergang des abendlandes: Umrisse einer morphologie der weltgeschichte.

292 WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 335 p. Tradução de: Die protestantische Ethik und der Geits des kapitalismus.

300 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações sobre as cores.* Tradução Filipe Nogueira, Maria João Freitas. Lisboa: Edições 70, 1987. 141 p. Tradução de: Bemerkungen u¨ber die Farben.

299 _____. *Investigações filosóficas.* Tradução Marcos G. Montagnoli. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. 350 p. Tradução de: Philosophische untersuchungen.

FONTES

Sou grato aos editores pela permissão de reimprimir, com revisões, os seguintes ensaios:

311 "Five parables". [Cinco parábolas]. Em *Philosophy in Its Context*, editado por Richard Rorty, Jerry Schneewind e Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 103-124.

312 "Two kinds of new historicism for philosophers" [Dois tipos de novo historicismo para filósofos]. *New Literary History*, 21 (1989-90), 343-364. Para comentários críticos feitos por David Hollinger, veja as p. 365-372; ele queria saber por que eu não estou simplesmente fazendo história. Sendo ele mesmo historiador, diz "Bem-vindo ao clube". Para minha resposta, veja p. 373-378. Esse número do periódico foi depois aumentado e publicado em *History and...: Histories within the Human Sciences*, editado por R. Cohen e M. S. Roth. (Charlottesville, Va.: University of Virginia Press, 1995).

313 "The archaelogy of Foucault" [A arqueologia de Foucault]. *The New York Review of Books*, 14 de maio de 1981.

314 "Michael Foucault's immature science" [A ciência imatura de Michael Foucault]. *Noûs*, 13, 1979, 39-51.

315 "Making up people" [Inventando pessoas]. Em *Reconstructing Individualism*, editado por Thomas Heller, Morton Sosna e David Wellberry (Stanford: Stanford University Press), 1986, 222-236.

316 "Self-improvement" [Auto-aperfeiçoamento]. *University Publising* nº 13 (Berkeley: University of California Press, 1984), 5-6.

317 "How, why, when, and where did language go public?" [Como, por que, quando e onde a linguagem passou a ser pública?] *Common Knowledge*, 1 (2) (1992), 74-91.

318 "Night thoughts on philology" [Pensamentos noturnos sobre filologia]. *History of the Present*, 4 (primavera de 1988), 3-212.

319 "Was there ever a radical mistranslation?" [Será que já Houve algum Erro Radical de Tradução?] *Analysis*, 41 (1981), 171-176.

320 "Language, truth and reason" [Linguagem, verdade e razão]. Em *Rationality and Relativism*, editado por Martin Hollis e Steven Lukes (Oxford: Blackwell, 1982), 48-66.

321 " 'Style' for historians and philosophers" ['Estilo' para historiadores e filósofos]. *Studies in History and Philosophy*, 23 (1992), 1-20.

322 "Leibniz and Descartes: Proof and eternal truths" [Leibniz e Descartes: Prova e verdades eternas]. Palestra anual Dawes Hicks para a Academia Britânica. *Proceedings of the British Academy*, 59 (1973), p. 175-188.

323 "Wittgenstein as philosophical psychologist" [Wittgenstein como psicólogo filosófico] apareceu como "Wittgenstein the psychologist" [Wittgenstein o psicólogo] em *The New York Review of Books*, 1° de abril de 1982.

324 "Dreams in place" [Sonhos no Lugar]. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 59 (2001), 245-260.

ÍNDICE REMISSIVO

Aarsleff, Hans, 19, 141, 144, 146-149, 167
Adanson, Michel, 106
Addison, Joseph, 59, 64
Adivinhação, 259-260
Adrienne/Lucie, *veja* personalidade múltipla
Agamenon, 258
Agenda-setting, 84
Agostinho, Santo, 133-134, 163
Álgebra, 207, 224, 226
"Al-gorismi", 207
Allen, Barry, 216
Alma, 13, 30-31, 115, 150, 153, 156, 169, 200, 237, 240, 243, 253
Althusser, Louis, 92, 182, 206-207
Análise e síntese (prova matemática), 227
Análise, filosófica, 37-38, 52, 67-68, 84-85, 87
Anarco-racionalismo, 196-198
Anátomo-política, 64, 115, 129
Annales d'hygiène publique et de médecine [Anais de saúde pública e medicina], 96
Anscombe, G. E. M., 47, 63, 124, 156, 262
a priori, histórico, 95, 107
  sintético, 17-18, 107, 155, 215
Arqueologia, de Foucault, 105, 114
Arquimedes, 194-495, 230
Arquirracionalismo, 183
Arendt, Hannah, 168
Argumento da linguagem privada, 139, 152-153, 240
Aristóteles, 14, 38, 67, 73, 105, 202, 204, 229, 249, 259, 262
Arnauld, Antoine, 225-226
Artaud, Antonin, 111, 168
Ascetismo, 134
Asclépio, 258
Ato de fala, 107, 247
Atran, Scott, 218
Augusto, o Forte, 42-43, 45
Autoaperfeiçoamento, 131-132
Autoautenticador, 180, 212-214, 219, 231
Ausonius, 252
Austin, J. L., 39, 47-48, 67, 83, 85, 212, 244

Bachelard, Gaston, 21-22, 59, 92, 109, 111
Bacon, Francis, 73, 105, 229-230, 233
Baillet, Adrien, 251, 267-270

Baltas, Aristide, 199
Balzac, Honoré de, 201
Barnes, Barry, 29, 79
baysianas, 25
Becquerel, A. H., 58
Beeckman, Isaac, 268
Belaval, Yvon, 222
Banquete de Belsazar, 257
Benjamin, Walter, 150
Bennet, Jonathan, 71
Berens, Johann Christoph, 150, 152
Bergman, Gustav, 48
Berkeley, George, 15, 47, 67, 71, 74, 80, 114, 131, 154, 156, 231
Berlin, Isaiah, 137-138, 141, 144-150
Bernhardt, Thomas, 263
Biopolítica, 63-64, 97, 115, 129
Bivalência, 164, 186-187, 211, 213
Bloomfield, Leonard, 143-144
Bloor, David, 29, 179, 217
Boccaccio, Giovanni, 260
Boécio, 251, 260
Bopp, Franz, 142-144, 159-163, 166-167, 169-170, 206
Boswell, John, 120
Burguês; individualismo, 140
Brecht, Bertolt, 41, 46-48, 58
Bréhier, Emile, 226-227, 231
Britten, Benjamin, 62, 272
Broad, C. D., 67
Buchdahl, Gerd,227
Buchwald, Jed, 23, 28
Buffon, G.-L L., 210
Burnyeat, Myles, 263

Calórico, 112, 187
Câmera, 20, 22
Canguilhem, Georges, 17, 92, 107, 109
"Canguru", 171-176
Característica universal, 224, 232-233
Carnap, Rudolf, 224, 233
Causa e efeito, 229
Célula voltaica, 56-58
Cervantes, Miguel de, 253
Ceticismo, 26, 47, 69, 79, 231, 262-265, 270
Charles/Eric/Mark, *veja* personalidade múltipla
Chaucer, Geoffrey, 260-262
Chladenius, J. M., 165-167, 169
Chomsky, Noam, 19, 70, 101, 107, 141, 143-144, 147-148, 182, 187, 197, 200-201, 206
Church, Alonzo, 222
Cícero, 129
Círculo de Viena, 68, 76, 79, 155, 184-185
Clausewitz, Karl, 100
Clifford, James, 129
Códigos morais, 131, 133-134
Cogito ergo sum, 225
Cohen, I. B., 200-201
Cole, John, 251, 268
Coleridge, Samuel Taylor, 266
Collingwood, R. G., 182
Cor, 34, 194, 242, 246, 253
Columbine School, assassinatos, 14
Comte, August, 16, 74-75, 80, 106, 184-187, 211
Conceitos, 16, 20-22, 30, 34-36, 38, 47, 49-52, 67-69, 76, 79, 82-88, 91, 94-95, 102, 106, 113, 117, 146, 155, 166, 190, 192, 207, 219, 220, 222, 225-228, 230, 232-234, 245-247
Condillac, E. B. de, 80, 146-147
Condorcet, M. J. A. N., 80
Conrad, Joseph, 129
Conring, Hermann, 222, 230
Construção
  social, 29, 81
contrato social, 19
Cook, James, 171-174
Cosimo I, 261
Cosmopolítica, 29
Cousin, Victor, 117
Crombie, Alistair, 18, 179, 181-183, 187-189, 194, 199-209, 211, 213, 215, 217, 219-220
Cuvier, Georges, 92, 143, 160, 174, 206

Daniel (bíblico), 256-257, 263
Daston, Lorraine, 20-24, 29, 37, 41, 220

Davidson, Arnold, 20, 76, 116, 120, 124, 200, 216
Davidson, Donald, 180, 188, 190, 192-195, 246-247
Deleuze, Gilles, 18, 76
Demócrito, 259
Derain, André, 210
Descartes, René, 41-42, 45-49, 72, 79, 94, 100, 105, 110, 124, 138, 151, 221-232, 234-238, 242-244, 249-253, 256, 258, 262-270, 276-277
  ceticismo, 47, 79, 262-264, 270
  Olympica, 251
  Regulae, 101, 225
  sonhos de, 267, 276
  verdades eternas, 124, 226, 231
  e Wittgenstein, 235-238, 243
Desenvolvimento infantil, 33-34, 36-37, 39
desfazendo, 69, 73-76
Deus, 123-124, 156, 225-231
Dewar, James, 201
Dewey, John, 45, 75-76
Diaz, Diogo, 177
Disciplina, 18, 39, 56, 63, 68, 84, 96-97, 101, 104, 115, 133, 198, 201, 233
Discurso, 19, 31, 55, 61-62, 73, 93, 95-96, 98, 100-101, 105-109, 111, 113-114, 120, 124, 159, 163-164, 166, 169, 186, 231
Divã (psicanalítico), 261, 271, 273, 276
Dor, 39, 105, 240, 268-269
Drake, Stillman, 206
Dresden, 41-43, 45
Dreyfus, Hubert, 15, 131, 134
Dualismo, 180, 193, 237
Duhem, Pierre, 109, 214-215
Dummett, Michael, 153, 184-187, 211-212, 246
Duncan, A. R. C. , 48
Dunne, J. M., 271-273
Dyson, Freeman, 201

Efeito Hall, 27
Ego, 19, 100, 132, 151-152, 166, 231
Einstein, Albert, 58
Endrina, 176
Énoncé, 107-108
Epidauro, 258, 271, 273
Epistemologia, 20, 28, 264
  histórica, 20, 22
  metaepistemologia, 22, 24, 29, 37
Erro de ostensão, 172-174
Escola dos *Annales*, 92
Esquema conceitual, 108, 114, 189-190, 192-193, 195
Esquirol, J. E., 128
Estabilidade de resultados
  autoestabilização, 214-215
Estatística, 38, 63, 115-116, 128, 180, 203, 205, 215
Estilos de raciocínio (pensamento), 210, 213, 215-216, 218-219, 247
  de Crombie, 187
Estilo taxonômico, 204, 218
Estruturalismo, 70, 131
Ética, 14-15, 17, 22, 24, 28, 48, 70-71, 78, 83, 85-86, 88, 92, 131-136
Etimologia, 109, 163-164
Euclides, 227-228, 253
Evidência, 50, 55, 69, 105, 191, 194, 210, 232-233, 237, 246, 249
Existência, 14, 18, 27, 35, 38-39, 46-47, 53, 56, 60, 70-71, 78, 222, 231, 242, 263, 265, 272
Existencialismo, 35
Explicação, 26, 49, 52, 54, 58, 91-92, 99, 110, 155, 166, 172, 177, 210, 214, 223, 243-244, 246, 259, 267
Expressionismo, 145

Falácia genética, 80
Família verde, 41, 43-45
Fancher, Mollie, 119
Faraday, Michael, 57
Faraó, 23, 261
Fauvismo, 210
Félida X, 117
Fenomenologia, 18-19, 46, 95, 106, 140, 144
Fenômenos, criação de, 28
Filologia, 19, 105, 142-144, 155, 159, 161, 163, 165-167, 169-170, 206
  seminário filológico, 142, 155
Fermi, Enrico, 60

Feyerabend, Paul, 112, 183, 188, 190-191
Flacourt, Etienne de, 177
Fleck, Ludwik, 53, 201
Fliess, Wilhelm, 271
Forrester, John, 216
Fort-Dauphin, 177
Foucault
  arqueologia, 89-102
  biopolítica, 63-64, 97, 115
  O Nascimento da Clínica, *87*, *91*, *93*
  e Chomsky, 101, 141, 148, 201
  eixos de ética, conhecimento e poder, 14
  episteme, 15, 107, 137, 201, 216
  Eu, Pierre Rivièree, 96
  genealogia, 15, 17, 37, 100, 131
  On the genealogy of ethics, 131
  sobre gramática, 142
  gulag, 99, 101
  História da Loucura, 87-88, 91, 93
  história do presente, 67-68
  História da Sexualidade, 96
  Hume, 106
  ontologia histórica, 14
  sobre o Homem, 94
  maoístas, 101
  As Palavras e as Coisas, 104-105, 107, 110-113, 135, 142
  Poder/conhecimento, 89
  Roussel, 62
  Vigiar e Punir, 86, 95
Fowler, H. W., 50
Frederico, o Grande, 145, 167
Frege, Gottlob, 87, 137, 139-140, 185
Freud, Sigmund
  divã de, 271
  placa comemorativa de sua descoberta, 271
  sobre sonhos de Descartes, 267
  sonho de Irma, 252
  trauma, 30-33

Galileu, 109, 182, 197, 200, 206
  estilo galileano, 182, 197, 200, 206
Galison, Peter, 20, 205, 220
Garber, Daniel, 24
Garçon de café, 36
Gavroglu, Kostas, 199, 201, 211
Genealogia, 15, 17, 31, 37, 100, 131, 132, 135
Gramática de Port Royal, 143
Gramática universal, 19, 104-105, 159, 163, 210
Gentzen, Gerhardt, 221
Gessell, Arnold, 34
Gingras, Yves, 21
Gombay, André, 226-227, 249
Goodman, Nelson, 76, 82, 122
Graham, Malcolm, 118-119
Graubard, Alan, 131
Grice, H. Paul, 67
Grimm, Jacob160-163, 166-167, 70
Gulag, 99, 101
Gusfield, Joseph, 84

h mudo, 169
Hamann, Georg, 74, 137-138, 141, 144-156, 159, 167-170
Hardy, G. H., 225
Havilland, John, 172
Hearne, Keith, 275
Hegel, Georg Friedrich
  consciência infeliz, 51, 52
  Fenomenologia do Espírito, 46, 140
  historicismo, 74, 75
Hegemonia, 101-102
Heidegger, Martin, 14, 18, 75-76
Herder, Johann Gottfried von, 74, 137, 141, 144-149, 152, 155, 167
Hermenêutica, 51, 72, 109, 131, 165-167, 180
Hermes, 109, 163-164
Herschel, William, 194-195
Hertz, Heinrich, 28
Hervey de Saint Denis, 266
Hintikka, Jaakko, 47, 225
Historicismo, 44-45, 68-70, 74-75, 84, 136
  novo, 67-70, 75, 88
Hobbes
  nominalismo, 82
Hoffman, Volker, 155, 167
Homem, 75, 94-95, 100, 102, 104, 135, 170, 241
Homeopatia, 197
Homossexual, 99, 119-120, 122, 127-128
Horne Tooke, John, 162-165
Humboldt, Alexander von, 142-143

Humboldt, Wilhelm von, 160-161
Hume, David,
idéologue, 80

History of England, 70
indução, 25
e Kant, 26, 37
morte de, 135
sobre suicídio, 129
vivacidade das idéias, 244
Huronianos, 141
Husserl, Edmund, 18, 182, 200, 206
Hypolyte, Jean, 46

Idealismo lingüístico, 156, 169
Idéologues, 80, 141, 156
Iluminismo, 74, 138, 141, 151-153, 156, 160, 164, 166, 169
"O que é o Iluminismo", 14
sonhos e iluminação, 275
Imortalidade, 150, 167-169, 272
Incomensurabilidade, 50, 112-114, 145, 181, 188-194
Indeterminação da tradução, 171-172, 181, 188, 190, 192
Indri, 173-177
Introspecção, 130, 242
intuicionismo, 186, 189
Invest in Kids, 34

Jacobi, Friedrich Heinrich, 154
James, Susan, 257
James, William, 24, 36, 49, 78, 82, 242, 262
Janet, Pierre, 117-118
Jardine, Nicholas, 201, 211
Jogo de linguagem, 240, 245
José (bíblico), 261-262
Joyce, James, 168
Judeus, 148-150
Jung, C. G., 252

Kant, Immanuel...;
Anthropologie, 94, 135, 148, 217
e Foucault, 107
e Hamann, 152
e Hume, 26, 37
sintético *a priori*, 155,107
"Que é o Homem", 94, 135
Kierkegaard, SØren, 149-150
Kleist, Herman von, 129
Klemm, Gustav, 43
Knorr, Wilbur, 204
Koyré, Alexandre, 109
Kripke, Saul, 122
Kristeva, Julia, 168
Kröker, Kenton, 272, 274
Kuhn, Thomas S., 17, 28-29, 42, 53-59, 62, 64, 80-81, 83, 88, 104-106, 109-110, 112, 123, 182, 188, 190-191
Kuper, Adam, 250

Laboratório, 53, 59, 81, 86, 201, 205-206, 210, 212, 214, 216-218, 273-275
estabilidade do, 214-215
Laboratório do sono de Stanford, 250

Laplace, P. S. de, 112-113, 187
Laser, 27-28
Latour, Bruno, 23, 29, 81-82, 86, 207, 218
Leibniz, 44-45, 49, 70, 73, 138, 141, 145, 151
sobre a linguagem, 141
Nouveaux Essais, 73, 141
Lêmure, 173-178
Lenard, Philip, 58
Leventhal, Robert, 166
Lévi-Strauss, Claude, 95, 107, 250
Lewis, David, 173, 269-270
Leys, Ruth, 31
Liberdade, 77, 136, 227, 267
Língua malgaxe, 173-177
Locke, John, 71, 73, 79-80, 82-83, 138, 151
imperativo lockiano, 80-83, 85-87
linguagem, 141
Lógica, 31, 38, 63, 77, 87-88, 94, 108, 124, 171, 185, 188-189, 211, 222-224, 232-233, 250
Logos, 155, 169-170
Lukes, Steven, 179

MacIntosh, Mary, 120

MacNish, senhora de, 117
Madagascar, 173-177
Maine de Biran, 80
Malcolm, Norman, 118, 253
malin génie, mauvais génie, 269
Malinowski, Bronislaw, 129
Maoístas, 101, 148
Maritain, Jacques, 269-270
Marx, Karl, 51, 101-102, 160, 182, 206
Matemática, 49, 53, 85, 112, 155, 182, 186, 200, 203-207, 209-210, 215, 222, 229, 231-234
Matisse, Henri, 210
Maupertuis, P. L. M., 145
Mau-trato (e abuso) infantil, 85-87
Maxwell, James Clerk, 187
McGeer, Victoria, 153
McTaggart, J. M. E., 271
Memória, 31, 115, 214, 227, 263-264
Merleau-Ponty, Maurice, 18
Michelangelo, 261
Michelson, A. A., 187
Micróbios, 121, 124-125
Microssociologia, 28, 81, 86
Midelfort, H. C. Eric, 92
Mill, John Stuart, 139
Minkowski, Hermann, 272
Minsky, Marvin, 138
Moore, G. E., 24, 45-46, 49, 67, 78, 87, 104
Moralidade, 83, 88, 96, 127, 136
  extrinsecamente metamoral, 86-88
  intrinsecamente moral, 87-88
Morand, J. F. C., 173
Murdoch, Iris, 83

Nabucodonosor, 256-257
Necessidade, 17, 55, 61, 119, 145, 152, 165, 209, 223, 226-227, 234, 262
Nestor, 258
Neyman, 188
Nicarágua, 32
Niilismo, 87, 102
Nominalismo
  dinâmico, 39, 63-64, 116, 122-123, 130
  historicista, 82
  revolucionário, 57, 59, 62, 64
Números impressos, avalanche de, 97

Objetividade, 18-21, 30, 36, 56, 79, 151, 181, 202, 209, 212, 219-220, 249-250, 258, 260, 277
Objetos, 21ss, 209-211
Ockham, William of, 216
Olympica, 251
Ontologia
  histórica, 13-17, 22-24, 27-30, 33, 35-39, 78, 114
Originalidade, 112, 146, 168

Paracelso, 113-114, 192, 215-216
Paradigma, 37, 55, 103, 161, 182, 228, 263
Parks, Kathleen, 20
Paz, Octavio, 73
Pears, David, 262
Peirce, C. S. , 45, 53, 139-140, 188, 238
Personalidade múltipla, 115, 117-119, 123, 125-127, 130
Perversão, 116, 124
Pickering, Andrew, 29, 81-82, 86, 144
Planck, Max, 20, 23, 54
Platão, 14, 20, 73, 77-78, 133, 155, 252, 255
  platonismo, 210, 233
Poesia e filosofia, 252
Pollen, François, 175
Poovey, Mary, 20, 24-27
Popper, Karl, 17, 183, 197, 233
Porter, Theodore, 20, 220
Porcelana, 42-45
Possibilidade, 75, 95-98, 123, 171
Positivismo, 184, 254
  lógico, 16, 75-76, 80, 185, 215
  psicologia positivista, 117
  positividade, 185, 187, 196, 211-213
Poder, 89, 98
Pragmatismo, 53, 76, 78, 134, 238
Presteza (rapidez da comunicação), 163, 165
Princípio da verificação, 16
Prisão, 32, 61-62, 86, 93, 97-98, 101, 110, 126

Probabilidade, 16, 26, 41, 53, 49, 89, 161, 176, 182, 203, 206, 215, 224, 232-233
Problemas filosóficos, 26-27, 42, 49, 51-52, 79, 87-88
Progresso, 39, 72, 74-75, 102, 163, 183, 247
Prova, 20, 56, 105, 151, 154-155, 187, 204, 207, 209, 221-229, 232-234, 249, 277
  geradas por computador, 207
Psicologia, filosófica (Wittgenstein), 235, 241-243
Putnam, Hilary, 103-104, 114, 156, 173, 208, 255

Quine, Willard van Orman, 14, 108, 109, 171-175, 177, 188-191, 193, 195, 214-215

Rabinow, Paul, 15, 131, 134
Raciocínio arquitetônico, 233
Raciocínio hipotético-dedutivo, 105, 108, 111, 113, 232
REM – movimento rápido dos olhos, 255, 274-275
Racionalidade, 20, 55-56, 71, 105, 179-180, 249, 276
Rée, Jonathan, 18, 20
Referência, inescrutabilidade da, 171
Relativismo, 36, 44, 83, 141, 179, 183-184, 187
Rembrandt, 257
Reynolds, Mary, 117
Ricardo, David, 143, 160, 206
Richardson, Samuel, 168, 176, 178
Rodis-Lewis, Geneviève, 269-270
Rorty, Richard, 21, 41, 44-45, 48-49, 60, 68-70, 75-79, 87, 103, 217
Rothstein, William, 118-119
Rousseau, Jean-Jacques, 101-102
Roussel, Raymond, 62
Rowland, Henry, 27
Russell, Bertrand, 24, 46, 49, 67, 78, 85, 87-88, 138

Sade, Marquês de, 89, 11, 124
Salviati, Francesco, 261
São João, o Evangelista, 155
Sartre, Jean-Paul, 18, 36, 45, 125-128, 198
Sauvages, P. A. B. de, 128
Schaffer, Simon, 24, 28, 82, 206
Schlegel, Friedrich, 160-162, 164
Schlick, Moritz, 16, 68, 88, 184-185, 187
Schopenhauer, Arthur, 97
Schreber, Daniel Paul, 263
Schweber, Sam, 213
Sellars, Wilfred, 76
Sentenças observacionais, 181
Sexto Empírico, 24
Sexualidade, 62, 96-97, 123
Shapin, Steven, 24, 28, 82, 206
Sibree, J., 175,177
Sidgwick, Henry, 48
Semelhanças, 113, 123, 212
Smart, J. J. C., 172
Society for Psychic Research, 266
Sócrates, 71, 149, 205
Solipsismo,54, 152, 262-263, 265
Sonnerat, Pierre, 173-177
Sófocles, 255
Soberano,16, 97-98
Sonhos
  de Agamenon, 258
  do *Chantecleer*, 261
  de Descartes, 267-270
  adivinhação, 259
  em Epidauro, 258
  de Freud sobre Irma, 252
  internet, 273
  gêneros de, 258
  de José sobre o gado gordo e magro, 261
  lúcidos, 266-267
  de Dunne, 272
  de Nabucodonosor, 256
  significativos, 258-260, 273
  na Suméria, 257
  de Wordsworth, 253
Spengler, Oswald, 200-201, 206
Spinoza, Baruch, 71, 223, 264
Spock, Benjamin, 34
Staurophorus, Rudophilus, 251
Strindberg, August, 227
Suárez, Francisco, 226

Suicídio, 63, 77, 97, 116, 128-130

Tales, 182, 260-261
Tecnologia filosófica, 218-219
Telepatia, 259
Teoria da Rotulação, 84, 120, 127
Teoria do significado, 139, 246
Tooke, John Horne (ver Horne Tooke), 162-165
Topologia, 207, 223
Transtorno de estresse pós-traumático, 31
Trauma, 30-34, 36-37, 39

Verdade, 47, 97, 193, 210
  teoria da verdade como correspondência, 212
  eterna, 49, 226-227, 231
  evaporação da, 231
  Leibniz sobre, 221-222, 225, 229,
  verdadeiro-ou-falso, 95, 111, 113, 180, 186-187, 191, 193
  que preserva a verdade, 188, 192
Tschirnhaus, Ehrenfried Walter, 223
Tuberculose, 23, 121, 124-125

Uganda, 32, 249

Van Eeden, Frederick, 266-267
"Vasistas", 173-174
Verbalismo, 53, 156, 169-170
Vitimologia, 31
Vivacidade de idéias, 245
Vivieros de Castro, Eduardo, 255

W (partícula elementar fraca), 60
Washington, George, 124
Weinberg, Stephen, 182
Whewell, William, 217
Williams, Bernard, 60-61, 78-79, 84, 217
Wisan, Winifred, 182, 206
Wisdom, John, 51
Wittgenstein, Ludwig
  e Descartes, 235-238, 243
  atividade onírica, 274
  jogos de linguagem, 212
  antropologia filosófica, 218
  psicologia filosófica, 235, 241
  argumento da linguagem privada, 139
  Remarks on the Foudations of Mathematics, 215
  solipsismo, 263
  terapia, 51
Wolff, Christian, 13, 44
Wong, James, 33
Wordsworth, William, 253

Young, Allan, 31
Young, Edward, 154, 159, 167-169

Zabell, S. L., 24
Zeus, 258
Ziff, Paul, 50
Zona de comércio, 205