

PROPOSIÇÕES PARA UM POSITIVISMO.

Quem se declarar, hoje, positivista num país de tradição latina deve preparar-se para os sarcasmos de que será alvo. É quase certo contar com o desprezo dos filósofos da existência reunido à condescendência dos materialistas dialéticos. Não me proponho, por meu turno, confessar no martírio a fé deste infeliz **filz de la Terre**. O nome positivismo, contudo pareceu-me, entre todos, o menos inadequado para designar o conjunto de características que aqui apresento como esboço dum sistema.

Se se tentar fixar aquilo que se censura aos positivismos, reconhecer-se-á sem dúvida que 3 críticas principais se podem articular como segue.

1.º O positivismo rejeita tóda a possibilidade de dar um sentido a um conhecimento não científico, e mostrar-se muito restritivo quanto aos critérios da ciência.

2.º o positivismo pretende substituir a ciência ela mesma à filosofia que passa a apresentar como simples síntese do conhecimento objetivo.

3.º O positivismo é uma doutrina idealista que reduz o mundo a representações.

Três críticas, que, bem entendido, não poderiam vir do mesmo lado, simultaneamente. Mas é verdade que não se teria nenhuma dificuldade em reconhecer uma ou outra destas teses em muitos daqueles que se alinham ou alinharam sob o pendão positivista, embora seja justo reconhecer que a significação desse pendão sofra transmutações estranhas, de Auguste Comte a Mach, de Wittgenstein a Carnap. Se eu fôsse historiador, tentaria mostrar talvez que estas teses representam justamente os aspectos mais ambíguos daquilo que se quis chamar positivismo, e que, portanto não é razoável associá-las indissolúvelmente a esta palavra. Conservo pois a palavra, arriscando ser mal compreendido, porque parece-me que um sistema corrente, ainda que inacabado e aberto, pode se constituir no prolongamento

de outras teses menos equívocas e no qual é justo prestar homenagem a essa Escola, pelo menos patrominicamente.

À luz dessa filosofia-cujo ponto de apoio é certamente, como se verá uma reflexão sobre a ciência, mas que reivindica contudo o nome de filosofia estritamente, — seria então possível dar um sentido menos abrupto às teses incriminadas, e sob uma forma menos rústica, integrá-la em seguida. Procederei aqui por proposições sucessivas, esforçando-me por atenuar a sua secura, ou ao menos sua incerteza, através dum comêço de expli-
cação.

1. TODO DADO SE APRESENTA COMO EXPERIÊNCIA

1. 1. Chamo aqui **dado** aquilo de que pode partir uma atividade, seja forma ou conteúdo, material ou instrumento. Pelas palavras de **experiência finita**, evocar-se-ão dois temas:

1.º Um **Ego** é posto em jôgo, ao mesmo tempo como receptor, como centro de comunicação com outros **Ego**, e como centro de intervenção, atual ou virtual. A experiência supõe sujeitos e os sujeitos não são espelhos.

2.º Um **horizonte** delimita-se e faz com que ela se apresente ao mesmo tempo como total e relativa.

1. 2. Caracterizar assim o dado, é **idealismo**? Não, se esta palavra deve arrastar consigo a afirmação que o mundo é um fantasma do sujeito, ou que tôda realidade é da natureza da idéia. Sim, se bastar para ser idealista reconhecer que tôda realidade nos é acessível de início através dum **Ego** (mas não que aspectos do real, nem que seja a passagem através dum **Ego** quem os funda como tais). Este **idealismo** fortemente truístico, quem é que teria verdadeiramente audácia de recusá-lo? Talvez só um misticismo absoluto para o qual o nosso contacto com tôdas as experiências dum **Ego** sejam, com o mesmo **direito**, o real se efetua numa "experiência" não sòmente desprovida de discurso, mas, mais ainda, sem consciência nem "eu".

1. 3. Exemplos de tais doutrinas são raros nos filósofos do Ocidente. Schopenhauer, entre os modernos, dá delas contudo uma idéia muto digna de ser levada em consideração. Poder-se-ia crer que o mesmo acontece com Wittgenstein, e seria então bem estranho, que para desenvolver um "positivismo" se partis-se duma tese cuja negação se encontra no mais positivista dos grandes filósofos dêste século. Meu projeto não é comentar aqui

Wittgenstein, mas não é mau ensejo para mostrar o mal entendido. O "Mystische" de Wittgenstein não é o resultado duma dissipação do sujeito no ser universal. Toda experiência é para êle um "estado de coisas (1) quer dizer, uma experiência do mundo, fragmentos da realidade. Este mundo é sempre o meu mundo; é um ponto de vista e falar de sujeito não é falar duma parte do mundo, mas simplesmente sugerir, afastando porém a linguagem de seu uso legítimo, que tôda experiência é necessariamente ponto de vista e necessariamente limitada. Assim o sujeito não está no mundo (*Tractatus*, 5.631), não é, em sentido algum, uma parte da realidade (2); mas êle é, antes um limite do mundo (5.632). Pode-se dizer que para Wittgenstein, tôda experiência é finita e define uma subjetividade (3).

1. 4. Abandonemos esta digressão que nos conduziria prontamente, a favor ou contra, a antecipar as proposições que seguem.

Tomei cuidado em precisar a afirmação da subjetividade da experiência designando o *Ego* ao mesmo tempo como receptor, centro de comunicação e centro de intervenção. Tendo em vista o mesmo efeito, direi muitas vezes, "prática" no lugar de experiência, porque esta palavra poderia ser interpretada como simples recepção. Ora, eu proponho pelo contrário manter firmemente ligados os três aspectos explícitos da experiência — recepção, comunicação, interação — sem, de forma alguma, imaginar que se encontra assim resolvido o problema que esta ligação levanta. Mas se diz respeito ao filósofo interpretá-lo, mesmo assim é preciso que êle o coloque como ponto de partida de tôda a análise.

1. 5. A palavra "vivido" substituirá algumas vezes também "experiência", não absolutamente para introduzir o acento duma singularidade, mas a fim de afastar a interpretação que poderia fazer da experiência um elemento isolado ou ao contrário um todo absoluto. O que é vivido, é, ao mesmo tempo, total e relativo. Dizer que o vivido possui um horizonte, é justamente referir-se por imagem a essa universalidade provisória e relativa. Assim aquilo que nomeio experiência é concreto, neste senti-

(1). — Trata-se bem entendido do W. do *Tractatus*. cf. 5.552 onde êle opõe a experiência dos estados de coisas (dass sich Etwas und so verhält), à pseudo experiência daquilo que existe (aber das ist eben keine Erfahrung).

(2). — Nem como fato, ou estado de coisas propriamente dito, nem como constituinte abstrato — aquilo que W. chama coisas, ou objetos, ou entidades. (Sachen, Gegenstände, Dingen).

(3). — "Sou o meu mundo" (5. 63). Observar-se-á de passagem que o autor do *Tractatus* não exprime de modo nenhum a recíproca: "o mundo sou eu", a fórmula dum idealismo estrito.

do que nada lhe falta para constituir um momento da existência dum indivíduo; mas, limitado, no fato, que ela se associa necessariamente a possíveis.

Não são as metafísicas do ser recusas de aceitar essa limitação, e ensaios para descobrir, imaginar ou fazer nascer uma espécie de sôbre-experiência sem horizonte?

Compreendo essa nostalgia, admiro-a em Platão, em Aristóteles, em Spinoza. Contudo não me parece que se possa preferir às peripécias cativantes dessa emprêsa as dificuldades não menos apaixonantes encontradas por quem quer que seja que aceite ligar-se à experiência tal qual ela existe

Esta primeira tese, êste primeiro contacto do pensamento filosófico consigo mesmo, nos orienta já em direção àquilo que chamei um positivismo aberto.

2. A EXPERIÊNCIA COMPORTA DOIS NÍVEIS DE ORGANIZAÇÃO IMANENTE.

2. 1. Imanente nisto, que não se tem oportunidade de supor nenhuma determinação dessa organização que provenha dum “além” da experiência. Não que seja preciso, necessariamente, conceber estas determinações como **engendradas** por ela em seu curso: basta constatar que tôda experiência é, assim, em graus diversos, duplamente organizada. As duas instâncias dessa organização são muitas vêzes difíceis de desembrulhar estritamente, e talvez esta dissociação seja mesmo, a rigor, impossível. Uma destas instâncias predomina originariamente na **percepção**, a outra na **linguagem**. Se bem que elas possam aparecer nos níveis mais complexos da prática como muito nitidamente distintas pela sua orientação e desenvolvimento, não menos deixam de ser ambas postas em relevo por um único modo fundamental de organização cuja natureza se revela no **simbolismo**.

2. 2. A experiência é simbólica, na medida em que está recortada em unidades **distintas**, obtidas como tais, nas suas oposições e correlações; por outro lado, estas unidades aí se encontram associadas a outras, às quais se diz que reenviam. Estas designações de um sinal a outro (**renvois**) são de duas espécies, que me parecem corresponder às duas ligações reconhecidas por Peirce: do **representamen** a seu “objeto” e a de um e outro aos “interpretantes” (4). Os “objetos”, no sentido do lógico pra-

(4). — Esta utilização da análise de Peirce foi apresentada mais longamente em “Objeto, estruturas e significações” (§§ 2.1. a 2.41) na “Revista Internacional de Filosofia” e retomada no *Essai d'une Philosophie du Style* (Cap. V Paris, 68.

gmatista, são êles próprios sinais, quer dizer que êles se codeterminam por suas relações mútuas: não há "designação" final para dados últimos, isolados, absolutamente inertes e por assim dizer simbólicamente neutros. Quanto aos "interpretantes", são também sinais, mas sinais **livres**, de relações ainda móveis e de contornos flácidos, tomados na massa totalizante da experiência.

As formas extremas do simbólicismo lógico-matemático privilegiam evidentemente a primeira ligação, e tendem a suprimir completamente a segunda. Os "interpretantes", pelos quais se exprime tôda a ambigüidade dum simbolismo, desaparecem, ou pelo menos são neutralizados. Sômente conta o "**renvoi**" aos "objetos" que são aqui reduzidos êles mesmos ao estado de puras ligações abstratas, de forma, que é permitido dizer então que a sintaxe do sistema devorou a semântica.

A forma extrema do simbolismo perceptivo privilegia ao contrário as ligações de interpretantes. Assim poder-se-ia compreender o caráter pragmático da experiência perceptiva: os interpretantes são aqui, em grande parte, esquemas de manipulação e uso. Poder-se-ia reconsiderar dêste ponto de vista as observações clássicas de Goldstein âcerca das apraxias e afasias.

2.3. Organização perceptiva e organização lingüística, seriam, assim, em graus diversos, espécies de organização simbólica. É aqui postulado que tôda experiência requer uma e outra, como variantes de acento. Designâmo-las como dois níveis, para indicar que a primeira parecia condicionar a segunda, mas não para significar absolutamente uma gênese e uma sucessão. Porque sua imbricação na experiência do homem tal como nos é dado conhecê-la, é constante. Se é permitido, contudo, dizer da organização perceptiva que está constituída num primeiro nível, é que seu aperfeiçoamento e sua elaboração tendem aparentemente para um limite, e, que um estado de equilíbrio aí é depressa atingido; enquanto que a organização lingüística, bastante mais subtil e variada na filogênese, continua também durante bastante mais tempo, no indivíduo a progredir. O ciclo duma conquista perceptiva da experiência estável é relativamente curto; o de uma conquista lingüística é bem mais longo e mais móvel. Veremos que o reconhecimnto desta dissimetria

Peço ao leitor de se dirigir a êsse texto, se desejar uma exposição menos sucinta de todo êste parágrafo. Do mesmo modo encontra-se-ão algumas indicações complementares num trabalho anterior: *Loguque, Langage, communication, em Hommage à Gaston Bachelard, 1957.*

leva a conceber a ciência no prolongamento da linguagem e não no da percepção.

2. 4. Seja o que fôr, perceptiva ou lingüística, a dupla organização da experiência teria como condição transcendental a propriedade que esta possui de se aplicar a si própria, para constituir alguns de seus fragmentos em espelhos mais ou menos perfeitos de sua totalidade. Tal é uma das teses mestras de Wittgenstein no *Tractatus*. Dito de outro modo, a questão crítica fundamental deveria ser formulada: **como é que é possível uma representação simbólica da experiência na experiência?**

3. O FENÔMENO É O RESULTADO DUMA PRIMEIRA REDUÇÃO DA EXPERIÊNCIA.

3.1 Essa redução, que se efetua ao nível da percepção tomada no sentido mais largo (não se terá a intenção de esquecer o seu aspecto pragmático) consiste essencialmente em colocar a transcendência recíproca dum fenômeno e dum sujeito. A consciência ingênua trata comumente por "objeto" ou "coisa" aquilo que se chama aqui somente de fenômeno. Mas a articulação da prática em fenômenos não faz de forma alguma aparecer de repente **invariantes estruturados** não mais do que **absolutos derradeiros**, que recortariam no seio da experiência ilhotas radicalmente autônomas, independentes do "sujeito". A verdade e a limitação do ceticismo dos Antigos apareceriam aqui: o vinho sabe amargo a Sócrates doente, mas êsse vinho é fenômeno, não é nem a coisa dos metafísicos, nem o objeto do físico ou do químico.

3. 2. O fenômeno é, contudo, espontâneamente interpretado como coisa, como realidade natural. A filosofia, deve, depois do ceticismo, corrigir esta ilusão. Mas, é-lhe, também, necessário reconhecer que a ciência não se confunde de forma alguma com uma descrição mais apurada dessa experiência articulada. O êrro das doutrinas qualificadas como **positivismo** seria justamente tomar assim o fenômeno pelo objeto. Êste êrro, é preciso dizê-lo, remonta a Kant, na medida em que o Filósofo da experiência acreditou poder descobrir as condições da ciência limitando-se a conhecer as da percepção. Existe de certo uma sistematização da experiência ao nível do fenômeno; mas isso não é a ciência... Ela constroi sistemas grosseiros de significações mediatamente integradas na prática. É preciso notar, de resto que esta palavra conformemente ao sentido que se lhe deu, envolve tanto os ritos e as técnicas quanto as construções míticas e as

especulações originárias dos antigos físicos. Uma boa parte da Física de Aristóteles ao querer descrever o ser do “mutável”, permanece uma hermanêutica do fenômeno. Os **renvois** de interpretantes que se entrecruzam nestes sistemas não são nunca totalmente codificados, como nas estruturas abstratas que constituem os objetos da ciência; ou, se estão codificados, estão no segundo esquemas rígidos de classificação. Reconhece-se aqui o “pensamento selvagem”. É dele que releva na sua quase totalidade o nosso conhecimento tradicional **intuitivo, empírico**, dos fatos humanos.

4. O OBJETO É O RESULTADO DUMA REDUÇÃO DO FENÔMENO.

4.1. A categoria essencial do pensamento científico é a de objeto, e coloco como sinônimos “pensamento objetivo” e pensamento científico, contanto que a noção de objeto seja entendida num sentido restritivo e preciso. Se o papel da organização perceptiva era preponderante na constituição do fenômeno, é o da organização lingüística que comanda a constituição do objeto. Sem dúvida que “a percepção no sentido mais largo” do Parágrafo 3.1. inclui já uma elaboração lingüística: a imbricação dos dois níveis, pelo menos nos momentos mais frustes e menos organizados do vivido é constante. Mas na presente categoria, o papel e o uso da organização lingüística tornam-se tão preponderantes que seria inteiramente errôneo acreditar que se possa passar gradativamente do fenômeno ao objeto. Aqui a linguagem é tomada não tanto como meio de comunicar quanto meio de estruturar; quer dizer que a função dos interpretantes tende a desaparecer, o sistema simbólico reduz-se à realização sintática de estruturas possíveis, que definem **invariantes abstratos**.

4.2. O objeto é, pois, puramente estrutural, no sentido exato dos matemáticos. É um conjunto, entre os elementos e as partes dos quais se definem relações determinadas. Elementos e relações são abstratos, quer dizer que não intervêm nunca no objeto como aspectos vividos da experiência, mas somente através das propriedades formais do sistema que constituem. Mesmo homônimos um conceito objeto e uma noção vivida — o “pêso” ou a “distância social”, por exemplo que reenviam um e outro a um objeto e a um vivido, — devem ser resolutamente distingüidos, como o Cão constelação celeste do Cão animal que ladra. Esta ascese absolutamente necessária ao desenrolar do

discurso científico, se quiser ser coisa diferente duma mitologia, não significa de forma alguma que o objeto seja uma entidade sem relação com a experiência. A ciência não se move num universo fechado de abstrações; ou mais exatamente, a abstração que constitui caracteriza-se por uma determinação tão rigorosa quanto possível dos laços que dispõe com a experiência. Enquanto que o fenômeno recortado na experiência global lhe permanece ligado por mil fios indistintos, o objeto é cirurgicamente isolado desses laços rad calmente, salvo em alguns pontos de passagem exatamente reconhecidos, e de que nos fornecemos a maneira de controlar o seu tráfico. Este controle releva da técnica instrumental, e depende em larga medida, portanto, de seus progressos.

4.3. Já qualifiquei por duas vezes o objeto de invariante para opô-lo ao fenômeno. É-o enquanto estrutura, quer dizer como sistema de regras de combinação regendo transformações internas. Pois que Aristóteles foi anteriormente invocado como exemplo negativo, é justo lembrar aqui que sua Física é também, sob certos respeito, o primeiro ensaio duma pesquisa de invariantes dum fenômeno essencialmente mutável (por oposição à de Platão, para quem o corruptível é bem mais nitidamente uma degradação do imóvel). Mas falar de invariância não é necessariamente subentender a imobilidade das essências. O objeto não é uma essência, se se entende por isso o imutável e definido. A estabilidade do objeto é relativa ao sistema que êle define; ela é provisória, e antecipadamente dirigida pelas condições nas quais se efetua num momento dado da história da prática, nossa redução dos fenômenos. Mas uma tal concepção das variações do objeto — variações, que é inabilidade recusar admitir quando se observa a história da ciência, não poderia ser assimilada senão indevidamente a uma espécie de pragmatismo (5).

A cada etapa da ciência, a categoria do objeto pode, sem dúvida, ser considerada como o **produto** dos sucessos e fracassos anteriores; mas ela é colocada também pela prática científica como **guia transcendental** de seu desenvolvimento futuro: define **apriori** o quadro da pesquisa.

Não que este **a priori** seja a forma definitiva segundo a qual deva ser estruturada toda a experiência e participe assim numa revelação progressiva do ser tal como é. O objeto nunca é mais do que uma figura provisória da objetividade, mas é posto por essência como norma e projeto de conhecimento. Assim a noção

(5). — Se quisermos aproximá-la de alguma doutrina é com o **Idoneísmo** de F. Gonseth que se deve tentá-lo. Mas os contextos, são quer-me parecer, absolutamente diferentes.

kantiana de transcendental é a mais importante descoberta da epistemologia moderna, sob condição de a despojarmos de seu caráter definitivo. Vê-se bem de onde vem a ilusão: para Kant, a organização perceptiva é o fundamento da ciência, e é uma organização fechada, ou pouco menos (pelo menos à escala das ciências).

Assim compreendido, o objeto, se bem que invariante, não se confunde de forma alguma com a coisa em si. Tomar o objeto como uma coisa é entregar-se a uma interpretação mítica, freqüente, de resto, nas filosofias científicistas. No que me diz respeito, recuso-me a confundir o objeto científico e a coisa, e essa assimilação não me parece menos lastimável do que aquela que identificasse o objeto com uma criação fantasmagórica da consciência.

5. A DIALÉTICA É UM MOVIMENTO DA EXPERIÊNCIA, E DO CONJUNTO DOS SISTEMAS SIMBÓLICOS, NÃO UM MOVIMENTO DAS "COISAS" E DAS "IDÉIAS".

5.1. Disse-se que a experiência tinha uma história e que a categoria do objeto se transformava. Em que sentido essa transformação constitui uma dialética? A palavra é perigosa pelas ambigüidades que recobre; seria, contudo, mais arriscado ainda eludir seu emprêgo, evitando tomar partido quanto ao conteúdo que se lhe dá.

Quero recusar como desprovida de sentido uma dialética que fôsse uma lei — ou um sistema de leis — de transformação dos seres, ou ainda, simetricamente, uma lei de encandeamento das idéias. As proposições precedentes esboçam uma filosofia onde, nunca aparecem seres mas, mais especificamente, em níveis distintos, **Egos**, fenômenos, objetos. Aquilo que a lingua usual chama uma coisa ou um ser, é no seio da experiência ou um fenômeno vivido, ou um **Ego** cuja presença é vivida como fenômeno ou o meu próprio **Ego** como limite da minha experiência. A cada um destes três níveis, as mudanças possuem uma significação diferente. Se é possível discernir aí leis, é à objetivação da experiência que elas se aplicam nos dois primeiros casos, não ao fenômeno êle próprio. Não há portanto nenhum interesse, nem para um conhecimento suposto especulativo, nem para o conjunto duma prática, denominar dialéticos os invariantes extraídos. São leis da Física, da Psicologia ou das Ciências sociais que descrevem, a um dado nível de objetiva-

ção, aquilo que subentendem as transformações dos fenômenos, e não super-leis dialéticas.

5.2. No que diz respeito à terceira instância, a dos Ego elas próprias enquanto centros de recepção, comunicação e intervenção, a situação é diferente. Estes Ego como tais não são objetivados nem objetiváveis; falar de suas mudanças, é referir-se às transformações do **conjunto da experiência comum** que estes Ego limitam. Quando se compara, por exemplo, dois estádios — da prática científica — a modificação que afecta os sistemas simbólicos e as técnicas de ligação do objeto com a experiência, não é redutível a uma mudança no mundo êle mesmo, do fenômeno objetivado.

Mas não é tão pouco descritível como passagem duma idéa a uma idéa. É a esta transformação global da experiência que darei o nome de dialética.

Sem dúvida, pode-se conceber, e desenvolver-se-á, sempre além disso, um conhecimento científico das mudanças do **objeto** social que corresponde a êstes progressos do saber (ou à evolução da prática política, da ética individual, da prática das Belas-Artes etc ...). Mas essa objetivação do processo de objetivação êle próprio (ou doutros setores da prática) não poderia dizer respeito à **experiência em seu conjunto**, tanto quanto é certo que a objetivação do físico ou do químico não abrange a totalidade da experiência.

Se se chamar dialética êste movimento do conjunto da prática, sua relação com a negação e a contradição torna-se bastante nítida. A mudança dialética, tal como, por exemplo, a passagem duma determinação do objeto da Física para outro, — ou a passagem duma determinação do valor ético para outro valor — efetua-se por ocasião da ruptura dum quadro antigo. O que esta palavra ruptura designa, só, analogicamente, pode ser comparado com o que designam os conceitos de negação e contradição, que são **definidos no interior duma estrutura** determinada, e correspondem a uma certa complementaridade naquilo que Wittgenstein chama “espaço lógico”: ora não existe “espaço lógico” desenhando **apriori** os movimentos dialéticos possíveis.

Uma tal concepção corre o risco de poder ser interpretada num sentido idealista, quer dizer, alguns pensarão: o que aqui se chama dialética não é nada mais que o fantasma dum movimento teatro duma consciência. Não é isso. Experiência e prática não foram definidas como estados de consciência, e a palavra trabalho é destinada a reforçar ainda mais essa indicação.

Repetirei aqui aquilo que é enunciado nas proposições precedentes: não podemos atingir uma realidade senão pela experiência e não existe experiência **sem** sujeito.

A ruptura que põe em ação a dialética não representa a passagem duma extremidade à outra da fronteira dum domínio já, senão conhecido pelo menos balizado; abre-se para um universo de ação e pensamento que pode ser radicalmente novo, que não é em todo o caso a metade ainda obscura do mesmo universo de que abandonamos a parte iluminada.

Este caminho não me parece poder ser melhor designado do que como **trabalho** quer dizer, imposição duma forma nova a um dado que é experiência global (6) ela própria já estruturada.

5.3. Querer assimilar o movimento dialético a uma espécie de **lógica** parece-me daí em diante impossível. A negatividade dialética não é em nada identificável com a negação do lógico, nem a relação de dois momentos dialéticos sucessivos é comparável à regra de inferência. É dizer que o enunciado das "leis" dialéticas me parece ser inteiramente ilusório. Para nos atermos ao exemplo do processo do conhecimento científico, é preciso afirmar que o desenvolvimento do saber, no interior dum sistema objetivo determinado, não se efetua nunca senão conforme às regras estruturais duma lógica, e, não, de modo nenhum por obediência a princípios dialéticos, cujo enunciado é de resto tão vago que se acomodam facilmente, **a posteriori** a qualquer resultado. É, pois, temerário e sobretudo vão, louvar ou condenar uma construção científica segundo os critérios dum cânone dialético universal. Em contrapartida, é justo falar de dialética cada vez que o trabalho humano desloca ou refunde um dos sistemas que ele construiu e define novas categorias. Mas prever o resultado deste trabalho, seria já realizá-lo. Não existe, pois, "lógica dialética" pela razão que uma lógica é, de natureza, uma fixação do movimento da experiência. Se se considera essa experiência como objetiva, as ciências do homem se esforçam bastante em determinar, em diferentes níveis hierarquizados ou imbricados, estruturas, definidas enquanto tais como sistemas lógicos. Mas a tese aqui apresentada coloca que nenhuma objetivação científica é possível para a totalidade da experiência e que nenhuma super-lógica governa o conjunto das estruturas. A dialética é então apenas o nome dado à prática ela mesma, enquanto inovação, e a disciplina que tenta a sua descrição é, não uma lógica mas uma filosofia e uma história.

(6). — Entender-se-á que se trata sempre duma totalidade relativa conforme às explicações dos §§ 1 e 2.

6. A LÓGICA EXPLICITA AS REGRAS DOS SISTEMAS SIMBÓLICOS.

6.1. Após ter querido afastar a confusão da dialética e da lógica, convém precisar o sentido e o papel desta última. Diz respeito não à experiência na sua totalidade, não ao vivido, não à prática, mas somente a sistemas simbólicos fechados; quer dizer que ao fim de contas a lógica codifica o que foi chamado mais acima o segundo tipo de organização imanente da experiência. Notar-se-á de passagem que esta linguagem, no sentido em que Saussure emprega esta palavra, não se situa evidentemente nessa concepção, ao mesmo nível de redução que a lógica e seria inexacto concluir da presente tese uma identidade de natureza entre lógica, matemática e linguagem. Esta última é ela própria um aspecto da prática, quer dizer um fenômeno que a ciência tenta objetivar. (É este esforço de objetivação que leva a distinguir linguagem, palavra e língua). A lógica toma a organização simbólica a um mais alto nível de abstração, ao mesmo que na sua função mais específica de **objetivação** da experiência. Por conseguinte, não se poderia falar em sentido estrito, duma lógica da percepção, duma lógica da ação ... Reencontramos aqui os equívocos denunciados a propósitos da dialética.

A estruturação lógica aparece desde o momento em que há passagem do fenômeno ao objeto e toda a estruturação anterior é radicalmente diferente. Daí resulta que a lógica, como explicitação duma certa estruturação da experiência possui uma competência universal (pois que toda a experiência é oferecida a uma tentativa de objetivação), e severamente condicionada (pois que a experiência enquanto vivida não está entretanto objetivada).

6.2. A questão de saber se lógica e matemática são essencialmente distintas, se uma funda a outra ou é fundada por ela, parece-me uma questão mal colocada. Se se entende por lógica a análise das regras formais que definem um pensamento objetivo, só se poderá decidir por convenção acerca do momento em que as condições gerais da objetivação dos fenômenos se desenvolvem em direções suficientemente específicas para que sejam apresentadas como disciplina autônoma. Dir-se-á, por exemplo, que a teoria das proposições ou predicados, pertence à lógica, a dos inteiros ou dos grupos às matemáticas. Parece-me que sobre o assunto duas notas podem ser antecipadas: 1.^o) existe uma hierarquia das estruturas abstratas da objetivação: certas construções de objetos se apoiam necessariamente sobre

outras; 2.º) Os cálculos das proposições e predicados de primeira ordem determinam o nível mais fundamental da objetivação, no sentido que seus objetos são os próprios elementos do discurso objetivante e que toda manipulação de objetos de grau mais elevado se organiza conforme a estas estruturas. Mas pode-se também contar que a cada nível de objetivação, — que corresponde muitas vezes a uma categoria dominante: relação conjunto, estrutura algébrica, inteiros . . . — se processa uma ruptura. Quer dizer que um novo ponto de vista sobre a **experiência possível** introduz elementos que não poderiam ser reduzidos aos da estrutura anterior. Noutros termos, o **processus de objetivação** mais geral, encarado éle próprio como aspecto da prática, é sede dum movimento dialético, cujas figuras são as diversas formas da lógica — no sentido mais amplo, — mas que a lógica ela própria não descreve.

6.3. Tornamos a encontrar aqui o tema do carácter **tautológico** da lógica e das matemáticas, acerca do qual é necessário explicarmo-nos.

No nível da estruturação objetivante mais simples, a do cálculo proposicional, e até certa altura do cálculo de predicados de primeira ordem, o carácter tautológico das proposições lógicas é claro. Significa que essa estruturação constitui um quadro fechado tal que a designação duma "posição qualquer neste espaço lógico envolve o conjunto do sistema de referência. Em termos técnicos elementares, pode-se dizer ainda que toda proposição é então redutível à sua forma normal disjuntiva, e que toda proposição logicamente verdadeira é redutível à forma plena, quer dizer ao simples enunciado do quadro de referência. Uma vez definidas por suas lúbuas de verdade as ligações \rightarrow , \leftrightarrow , \vee , \sim , dizer que: $(a \rightarrow b) \leftrightarrow (\sim a \vee b)$ é estar certo que o conjunto do universo lógico constituído pelas duas proposições **a** e **b** pode ser recortado segundo quatro proposições: $(a \& b)$, $(a \& \sim b)$, $(\sim a \& \sim b)$. Do ponto de vista da dedução é dizer que a proposição considerada é demonstrável no sistema, quer dizer construível a partir das proposições primitivas por meio de regras explicitamente enunciadas.

Notar-se-á à maneira de parêntesis que a distinção entre lógica e matemática constitui a este nível apenas ponto de vista, porque a estrutura assim constituída reencontra-se sob formas tradicionalmente consideradas como matemáticas, como Álgebra de Boole ou Treillis distributivo e complementado.

Em termos mais intuitivos mas também mais vagos, o carácter tautológico de tais sistemas significa que são totalmente do-

mináveis por um pensamento que se mova sômente no seu plano. De fato, sabe-se então construir máquinas capazes de construir e reconhecer tôdas as proposições logicamente verdadeiras. (7) Desde o momento em que se abordam os sistemas formais mais ricos como o da aritmética por exemplo, a noção de tautologia perde bastante de sua simplicidade. Tôdas as variantes da ausência de **clôture** dum sistema: não-saturação, não categoricidade, não decidibilidade ..., significam a seu modo que a construção do objeto só é imperfeitamente dominada pelo pensamento que a opera. Para reencontrar duma certa forma seu poder, o pensamento lógico deve então exercer-se em diversos níveis ao mesmo tempo, fato que constitui o sentido dos teoremas de Gödel. Por outras palavras, a associação língua-metalíngua aparece então como essencial ao desenvolvimento do pensar objetivo para além de seus primeiros momentos. Querer então imitar por meio duma máquina as demonstrações e as construções deste pensamento supõe sem dúvida que esta mesma máquina seja concebida para **exercer em diversos níveis sua atividade** discriminativa e combinatória. Parece-me, que é atirando-se a êste caminho que se virá um dia a fabricar máquinas — ou se se preferir programas — capazes de realizar algumas das tarefas mais complicadas da inteligência inventiva. Compreende-se a partir de agora que o caráter tautológico da lógica e das matemáticas não contradiz de modo nenhum a imprevisibilidade de seu desenvolvimento, mesmo no interior duma categoria de objetos abstratos bem determinada; um teorema é então tautológico pelo fato de ter sido demonstrado a partir apenas dos axiomas e regras; mas não é mais possível considerar a “totalidade” das proposições do sistema como **apriori** distribuível em fórmulas demonstráveis e fórmulas refutáveis, tais que exista um método infalível permitindo num número finito de operações, decidir a natureza de cada uma delas.

7. A CIÊNCIA CONSISTE APENAS EM DETERMINAR OBJETOS.

7.1. Digo: “consiste apenas”, a fim de sublinhar bem os limites do pensamento científico. Por não os reconhecer devidamente, cai-se num cienticismo arrogante e ridículo, inconsciente de sua própria ignorância, ou atribui-se o nome de ciência a não

(7). — Mas os lógicos mostram que o cálculo dos predicados de primeira ordem, de que se pode mostrar a contradicção e a completividade, já não goza dessa propriedade de decidibilidade.

importa qual disciplina do pensamento, mesmo que ela tenha voltado deliberadamente as costas à objetivação da experiência. Assim definida é não somente caracterizada pelo rigor de seus passos — rigor que explicitam e tematizam os primeiros suportes lógico-matemáticos do pensamento objetivo — mas ainda por sua orientação. Visa a objetivar a experiência, quer dizer a construir modelos abstratos dos fenômenos. Chamo aqui **modelo** um conjunto abstrato estruturado, posto em correspondência com um fenômeno operatóriamente definido, e permitindo previsões quanto aos diferentes estágios deste fenômeno. Um modelo não objetiva nunca, mais do que uma parte da experiência, e ao depender do estágio das técnicas materiais e mentais é sempre **provisório**.

As Belas-Artes, que é oportuno opôr à ciência, visam fabricar não modelos mas organizações de fenômenos êles mesmos, num ou diversos domínios recortados pela percepção, organizações que estão ordenadas por uma transformação fugaz ou durável da experiência dos **Ego**. Não existe lugar para insistir aqui na redução contemplativa dessa experiência que condiciona o jôgo da arte enquanto tal, mas notar-se-á simplesmente que, mesmo que estivessem submetidas a regras formais rigorosas, as construções estéticas não poderiam, entretanto, merecer o nome de ciência, porque seu projeto é radicalmente diferente.

Do mesmo modo, uma disciplina abstrata, como alguns aspectos do Direito, ou da Teologia dogmática, mesmo exatamente normalizados no seu percurso construtivo e demonstrativo, não são ciência, pois que não visam constituir o fenômeno em objeto.

Resulta dessa tese que a ciência não possui o privilégio do pensamento rigoroso, mas somente o de um pensamento ao mesmo tempo rigoroso e objetivo.

7.2. Os modelos abstratos que a ciência exhibe para objetivar o fenômeno reconduzem-se a 2 tipos distintos, cuja unificação forçada é fonte de polêmica em sentido oposto ao pensamento científico.

Denomino os primeiros "**modelos formais**". São estruturas abstratas em sentido estrito, cujos elementos são determinados somente por suas leis de composição no interior do conjunto. Tôdas as teorias físicas são deste tipo. O seu grau de complexidade depende do número dos elementos e de suas relações mútuas, mas também do fato que essa estruturação se efetua num ou diversos níveis sobrepostos. Propus no caso dum nível único a designação de "**modelos energéticos**", por analogia com as máqui-

nas de tipo tradicional, que são transformadores de energia. Mas não é de modo algum necessário que a categoria fundamental seja efetivamente a energia. Basta que as determinações mútuas dos elementos da estrutura sejam concebidas como homogêneas. Classificar-se-á por exemplo nesta espécie os modelos marginalistas da formação de preços num mercado de concorrência perfeita, bem como o modelo de Mariotte-Boyle-Regnault do gaz perfeito.

Quando dois ou diversos níveis duma organização são levados em conta, chamo o modelo “estratificado” ou “informacional”, por analogia com as máquinas cibernéticas, onde o fluxo principal de energia é regulamentado pelo jôgo dum sistema sobreposto ao primeiro, e onde se pode dizer metafóricamente que circula uma informação. Mas ainda aqui as ressonâncias intuitivas desta palavra não devem ser levadas em linha de conta; colocaremos, pois, nesta classe tanto o modelo termodinâmico de Maxwell-Gibbs quanto os modelos propriamente cibernéticos.

7.3. Chamo os modelos do segundo gênero “hermenêuticos”, ou “sistemas significantes”, ou ainda quase-modelos (8). Só se aplicam aos fenómenos de comportamento, humano ou animal. Podem-se dar como exemplos dêsses modelos os sistemas de organização em mitos propostos por Levi-Strauss no *Le cru et le cuit*.

Consistem num recenseamento de noções, imagens ou idéias que passam então a ser apenas elementos quaisquer, como nos modelos do primeiro gênero. Suas relações mútuas não são, além disso, relações quaisquer.

Cada uma delas tem por função “significar” por oposição e coordenação tôdas as outras, à maneira dos fonemas da segunda articulação duma língua. Objetiva-se assim um quadro de comportamento, cujo nível perceptivo é justamente a organização vivida da linguagem. Mas a análise “hermenêutica” do comportamento, individual ou coletivo, não poderia limitar-se ao recorte efetuado espontaneamente pela prática lingüística, tal como a análise formal dos fenómenos físicos não pode se contentar com as categorias da percepção. É o que fizeram contudo as ciências da natureza em seus começos; é o que faziam ainda bem recentemente as “ciências” do homem, reduzidas a uma explicitação de lugares comuns depositados na linguagem.

Um êrro grave consistiria contudo em pensar que os fenómenos do comportamento só se prestam a uma objetivação her-

(8). — Faz renunciar ao adjetivo semântico que empregava nos escritos citados supra (4), porque seu uso em lógica se define de outro modo.

menéutica. Citou-se anteriormente, de propósito, modelos formais neste domínio. É preciso justamente insistir sobre a dupla objetivação destes fenômenos que deveriam dar lugar, na maturidade do conhecimento científico, a modelos sobrepostos dos dois tipos. É assim que proponho, de resto, interpretar a oposição marxista entre infraestruturas e superestruturas. Um fenômeno social objetivar-se-á dum lado num modelo formal, onde intervêm relações de força e regulações informacionais, — e, de outro lado, num sistema significante, dando conta das articulações de uma ou diversas ideologias. Não que cada um destes modelos deva corresponder a uma realidade distinta; a realidade é a experiência global, prática de que o dito fenômeno social é a primeira redução teórica.

Contrariamente, o fenômeno físico não pode ser objetivado a não ser em modelos do primeiro tipo: propriedade que se confunde com uma das melhores definições que se pode dar dele. Uma Física das qualidades vividas, uma *Naturphilosophie* (como a de Hegel) representam formas elaboradas de pseudo-ciência, descrevendo a natureza como um comportamento humano. **Uma objetivação capaz de se inserir a seguir eficazmente no conjunto da prática** renunciará, pelo contrário a esta uniformidade dos modelos que ela quer construir. É assim parece-me que a *pensée sauvage* se opõe ainda ao pensamento científico, o primeiro querendo objetivar a experiência apenas através de modelos hermenêuticos. Aliás o pensamento selvagem afasta-se ainda mais do científico, ao confundir este processo de objetivação que é aqui apenas mal aplicado — com uma tentativa inteiramente diferente que tentarei definir, agora, sob o nome de filosofia.

8. A FILOSOFIA QUER INTERPRETAR A TOTALIDADE DA EXPERIÊNCIA; MAS NÃO CONSTROI MODELOS DESSA TOTALIDADE.

8.1. Chamo filosofia uma atividade de pensamento que não tem por fim como a ciência, dar um corpo objetivo ao fenômeno nem deduzir e prever efeitos. A objetivação científica não pode esperar por sua vez permanecer fiel às exigências que a constituem a não ser atacando a experiência fragmentariamente; os modelos que propõe são necessariamente "locais".

Não existe ciência da **totalidade** do vivido; a totalidade da prática não é redutível a um objeto, que fôsse o objeto por excelência, e que assume nos sonhos dos filósofos o nome de sêr,

mundo, ou natureza. Essa ilusão, que muitas vezes faz ainda considerar a filosofia como ciência suprema do todo enfim objetivado convida-nos contudo a discernir seu desígnio mais constante. O ato de pensamento filosófico visa a totalidade da experiência, mas afirmo que êle se perde se crê poder preservar nessa empresa os traços característicos do conhecimento científico.

8.2. A filosofia é com efeito um esforço para pensar a totalidade da experiência, quer dizer, da prática, e portanto a fim de trazer cada uma destas instâncias a êstes horizontes de que se falou no início. Mas seria não entender o carácter radicalmente não objetivável da totalidade fazer dela uma entidade, de certo virtual e perspectiva, mas contudo ainda única e por assim dizer identificável. A totalidade da experiência se instala em diferentes níveis; não é de forma alguma o limite único e universal de toda a experiência possível. Trazer a experiência para dentro de um destes níveis de totalidade, é extrair sua **significação** — é pelo menos assim que escolhi empregar esta palavra, distinguindo-a da palavra **sentido**, reservada para os **renvois** parciais dos elementos dum sistema semântico. Assim é permitido dizer que o sentido é imanente (no complexo do modelo objetivante e do fenômeno "local" que visa), e que a significação é transcendente. Tomemos um exemplo num nível inteiramente humilde. A psicologia, a sociologia traça das relações com outros modelos diversos em que intervêm elementos abstratos ligados em estruturas. Ligar o conteúdo dessa experiência ao conjunto dum situação vivida como um todo é já filosofar, e extrair significações que são, por sua natureza, irredutíveis aos modelos.

Em níveis mais elevados de integração da experiência, as significações extraídas pelo filósofo ordenar-se-ão segundo as perspectivas às quais dará o nome de Deus, Natureza, Destino humano, Prática social Situada num dos níveis intermediários uma epistemologia por exemplo, interpretará a própria ciência como experiência totalizada no seio da qual assumirão significação os diferentes aspectos e momentos do conhecimento objetivo.

8.3. Uma tal concepção da filosofia pode ser qualificada **especulativa**? Entender-se-á por esta palavra a atitude de contemplação que se opõe à do juízo e da intervenção. Para dizer as coisas com brevidade, o problema é tomar posição em relação a frase de Marx segundo a qual, a filosofia deveria daqui em diante ocupar-se em transformar o mundo. Essa proclamação parece-me visar essencialmente duas tentações filosóficas: a que leva o filósofo a interpretar a experiência como uma realidade está-

tica e perene que seria preciso revelar sob as múltiplas camadas do vivido quotidiano, — e aquela que inclina à justificação do estado atual do mundo como **factum rationis** que a filosofia deveria apenas registrar. Duas atitudes que, sem dúvida, se encontram estreitamente ligadas de fato através dos avatares históricos da filosofia, mas que é preciso, contudo, distinguir.

A segunda não me parece, de modo algum, derivar da concepção aqui proposta para um positivismo. Uma interpretação da prática, visada na sua totalidade, não equivale necessariamente a um registro passivo do que “existe”. Pode-se mesmo dizer que a obra filosófica de Marx se apresenta justamente, sob bastantes aspectos, como uma interpretação dessa natureza, interpretação crítica, e reveladora das constelações ideológicas que, espontaneamente, constituídas em ilhotas na experiência vivida, tendem a justificá-la tal e qual.

Quanto à primeira, se se suprimir de seu enunciado as palavras “**estática**” e “**perene**” não corresponde àquilo que é aqui sugerido bem como às poderosas embora lacunares intenções filosóficas do autor do **Capital**?

A filosofia, denunciando a parcialidade das ideologias, esforçando-se por recompor, através do “**espelho quebrado**” das diversas ciências, a unidade provisória e movente duma imagem do homem não se esforça no entanto em instaurar o dogma duma natureza humana. Não descobre sob o aparecer, um objeto transcendente e misterioso de que bastaria refletir a imagem imutável. Assim a filosofia, mesmo sendo interpretativa, não é forçosamente especulativa. As significações que elabora a partir da experiência não constituem apenas reflexos da experiência. Quanto a pretender que filosofar seja a mesma coisa que dirigir, realizar, produzir, é dizer que a filosofia é, de ora em diante, inútil. Uma filosofia da atividade filosófica, que a recoloca no seio da prática como uma de suas formas e um de seus momentos, pode chegar a proclamar a morte da própria filosofia? E é proclamar a morte da filosofia declarar que se confundirá de agora para frente com a ação. Decerto que existem aspectos da interpretação filosófica que parecem menos integrados que outros à experiência; enquanto filosóficos, não visam menos uma totalidade. Que se exija que exiba a prova do caráter não especulativo de sua reflexão tirando ao mesmo tempo daí uma regra de conduta e eu responderei que essa exigência duma junção da interpretação e da ação imediata é inhumana. Deus criou o mundo ao mesmo tempo que meditava; mas o filósofo não é Deus. Se se perde longe da experiência, divaga e cessa de filo-

tica e perene que seria preciso revelar sob as múltiplas camadas do vivido quotidiano, — e aquela que inclina à justificação do estado atual do mundo como **factum rationis** que a filosofia deveria apenas registrar. Duas atitudes que, sem dúvida, se encontram estreitamente ligadas de fato através dos avatares históricos da filosofia, mas que é preciso, contudo, distinguir.

A segunda não me parece, de modo algum, derivar da concepção aqui proposta para um positivismo. Uma interpretação da prática, visada na sua totalidade, não equivale necessariamente a um registro passivo do que “existe”. Pode-se mesmo dizer que a obra filosófica de Marx se apresenta justamente, sob bastantes aspectos, como uma interpretação dessa natureza, interpretação crítica, e reveladora das constelações ideológicas que, espontaneamente, constituídas em ilhotas na experiência vivida, tendem a justificá-la tal e qual.

Quanto à primeira, se se suprimir de seu enunciado as palavras “**estática**” e “**perene**” não corresponde àquilo que é aqui sugerido bem como às poderosas embora lacunares intenções filosóficas do autor do **Capital**?

A filosofia, denunciando a parcialidade das ideologias, esforçando-se por recompor, através do “**espelho quebrado**” das diversas ciências, a unidade provisória e movente duma imagem do homem não se esforça no entanto em instaurar o dogma duma natureza humana. Não descobre sob o aparecer, um objeto transcendente e misterioso de que bastaria refletir a imagem imutável. Assim a filosofia, mesmo sendo interpretativa, não é forçosamente especulativa. As significações que elabora a partir da experiência não constituem apenas reflexos da experiência. Quanto a pretender que filosofar seja a mesma coisa que dirigir, realizar, produzir, é dizer que a filosofia é, de ora em diante, inútil. Uma filosofia da atividade filosófica, que a recoloca no seio da prática como uma de suas formas e um de seus momentos, pode chegar a proclamar a morte da própria filosofia? E é proclamar a morte da filosofia declarar que se confundirá de agora para frente com a ação. Decerto que existem aspectos da interpretação filosófica que parecem menos integrados que outros à experiência; enquanto filosóficos, não visam menos uma totalidade. Que se exija que exiba a prova do caráter não especulativo de sua reflexão tirando ao mesmo tempo daí uma regra de conduta e eu responderei que essa exigência duma conjugação da interpretação e da ação imediata é inhumana. Deus criou o mundo ao mesmo tempo que meditava; mas o filósofo não é Deus. Se se perde longe da experiência, divaga e cessa de filo-

sofar; mas se se entrega inteiramente à experiência presente, também deixa de filosofar.

Não é porque o filósofo medita que a sua interpretação é especulativa; ela só se torna especulativa se engendrar no vazio significações imaginárias.

8.4. Pode-se então perguntar em que sentido a filosofia é busca da verdade. Explicarei somente aqui que a palavra verdade parece-me não se aplicar ao conhecimento filosófico a não ser ao preço dum equívoco ou impostura.

Uma proposição, para se decidir se é verdadeira ou falsa, deve poder ao mesmo tempo submeter-se à prova do consenso daqueles que se acham em condições de compreendê-la e à prova dum controle sobre o objeto. A primeira condição por si só é sem dúvida insuficiente e pode prestar-se, é verdade, a uma adulteração de sentido que a assimile ao argumento de autoridade. Pelo menos, acho-a importante; a espécie de competência requerida para compreender uma proposição das matemáticas ou uma proposição dizendo respeito a uma percepção de nossos sentidos, não pode absolutamente ser objeto de disputa entre pessoas de boa fé.

O acôrdo sem dúvida não está sempre garantido neste domínio. Pelo menos vê-se bastante claramente em que condições poderia realizar-se, e porque não se faz. Acontece o mesmo em filosofia?

Não o creio. (E as reservas daqueles que lerão estas linhas caminham no sentido mesmo daquilo que afirmo).

Quanto ao critério de controle das proposições por manipulação dos objetos, torna-se claro que as evidências perceptivas e as verdades científicas a êle se submetem. As proposições filosóficas não podem fazer isso, pela razão dirimente que não se dirigem ao **objeto**. Tudo o que é dito do objeto é controlável, seja por uma inferência imediata a partir da percepção, seja por dedução num sistema formal. A verdade assim entendida possui um sentido preciso que depende sempre, seja dum corpo de métodos materiais de controle seja da axiomática dum sistema formal, seja dos dois ao mesmo tempo; uma verdade "absoluta" que não fôsse relativa a nenhuma organização operatória definida, é uma noção vaga e vã um deus oculto do qual tudo pode ser afirmado.

A idéia da verdade que acaba de ser definida exprime pelo contrário a própria significação da objetividade, o objetivo duma objetivação da experiência. Se as proposições filosóficas fôsem assim controláveis, é que a totalidade que elas visam teria sido

é, com efeito, um sistema de significações propostas para interpretar a totalidade da experiência, a um nível determinado desta, um tal sistema será mais ou menos **coerente**, mais ou menos **compreensivo**.

A primeira destas duas características não pode ser confundida com as propriedades metalógicas análogas dos sistemas formais, onde reina uma **formação** perfeita. Axiomatizar em sentido estrito uma filosofia, para que se exiba a não-contradição, a saber, a saturação, definida pelo lógico, é um exercício de análise instrutivo, mas filosoficamente ilusório. Porque as significações que o filósofo extrai, transmutadas em conceitos formais num sistema abstrato, perdem sua intenção filosófica, e tornam-se elementos duma pseudo-ciência, liberada imprudentemente, do objetivo **local** e manipulatório que funda o processo real de objetivação. São, pois, exigências, menos fortes, que definirão em cada caso a coerência filosófica, é um aspecto essencial duma crítica dum sistema, de sua análise "estrutural", a determinação dos critérios de coerência aos quais responde.

A segunda característica é a compreensividade ou âmbito. Quero com isso dizer que um sistema de significações abarca mais ou menos amplamente a experiência, que seu objetivo é interpretar a totalidade.

Na medida em que fôsse possível restaurar o estádio da experiência de que o filósofo partiu, quer dizer, na medida em que uma história detalhada da prática social e da vida quotidiana nos fôr acessível pode-se esperar lançar um juízo verdadeiramente histórico acerca do valor duma filosofia. Mas aquilo que importa para o leitor dos filósofos é antes comparar a interpretação que eles propõem com o estádio da experiência que lhes é própria e tentar a sua eficácia.

Assim as filosofias que sobrevivem a seu tempo são aquelas que continuam a oferecer aos homens um quadro de interpretação significativo para a totalidade de sua experiência. E se os sistemas filosóficos se sucedem no decurso dos tempos, é que nenhum deles chega a satisfazer plenamente o desejo de interpretação total.

No final das contas, a filosofia tal como aqui aparece poderia ser descrita como o triunfo dum "pensamento selvagem", mas pensamento selvagem que se reconheceu, enfim, como tal. Evitemos crer que êste reconhecimento seja cômodo, nem sobretudo do que baste regressar aos mitos para se poder instituir como filósofo.

Tais são as proposições que forneço sob o nome por demais ambíguo de “positivismo”. Ao leitor cabe dizer os limites de sua coerência e valor interpretativo: não poderá, no entanto, censurar-lhes uma illusória pretensão à “verdade”.

Gilles Gaston Granger

Tradução de Armando Mora d'Oliveira.