

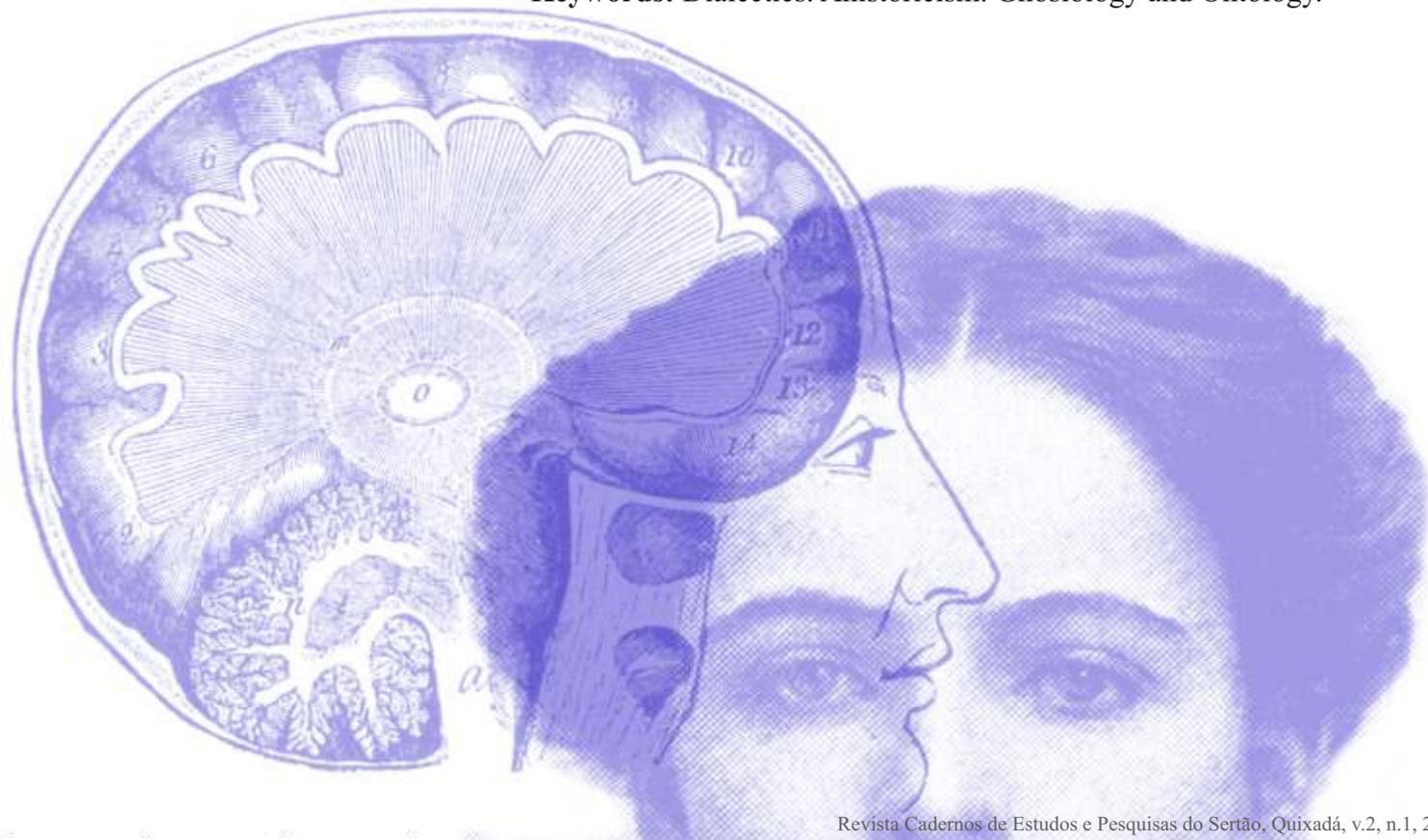
Osterne Nonato Maia Filho

**Resumo:** O presente artigo se propõe a fazer uma breve discussão acerca da dialética a partir de sua tradição filosófica que vai da antiguidade ocidental até a transição kantiana, cuja marca em comum é sua leitura a-histórica, predominantemente lógica e gnosiológica. Trata-se de revisão bibliográfica, de natureza mais descritiva e exploratória, visando contribuir para um debate acerca da origem da dialética, especialmente para o leitor menos iniciado nos debates filosóficos. Neste viés, a discussão se inicia pela tentativa platônica de conciliar as leituras opostas de Parmênides e Heráclito; pela leitura logicista da dialética em Aristóteles; a passagem da dialética pelo pensamento medieval e moderno e a tentativa kantiana de conciliar em uma nova dialética o racionalismo e o empirismo modernos.

**Palavras-chave:** Dialética. A-historicismo. Gnosilogia e Ontologia.

**Abstract:** This article aims to make a brief discussion about the dialectic from its philosophical tradition that goes from Western antiquity to the Kantian transition, whose matter in common is its ahistorical reading, predominantly logical and gnosiological. This is a literature review, of a more descriptive and exploratory nature, aiming to contribute to a debate about the origin of the dialectic, especially for the reader less initiated in the philosophical debates. In this bias, the discussion begins with the Platonic attempt to conciliate the conflicting readings of Parmenides and Heraclitus; by the logicist reading of dialectic in Aristotle; the passage of the dialectic for the medieval and modern thought and Kant's attempt to conciliate in a new dialectic the rationalism and the modern empiricism.

**Keywords:** Dialectics. Ahistoricism. Gnosiology and Ontology.



## 1 Introdução

Pretendemos através deste artigo fazer uma breve discussão acerca dos primórdios do pensamento dialético presente na cultura Ocidental, iniciando pelo pensamento grego, seu trânsito pela Idade Média e pela modernidade até sua configuração no pensamento kantiano, que representa uma transição para uma nova dialética que emergirá com Hegel e contribuirá para o pensamento de Marx e Engels. A marca comum das dialéticas aqui denominadas de a-históricas são sua perspectiva mais lógica (como em Aristóteles, Tomás de Aquino, etc.) ou gnosiológica (como em Platão, agostinho e no descartismo).

Nesse sentido, seguiremos um fio condutor guiado pela tese de que há sempre aí uma dialética, mesmo em Kant que decreta o fim da dialética. Se em Platão a dialética é um refinamento dos contrários em busca da verdade, sua filosofia não deixa também de ser uma tentativa de conciliar o essencialismo de Parmênides e o fenomenismo mudancionista de Heráclito. Do mesmo modo, o logicismo aristotélico não deixa de ser uma tentativa de dar uma materiliadade à dialética platônico-socrática. Ainda nesta linha de interpretação o racionalismo de Descartes e o empirismo de Bacon, Locke e tantos outros não deixam de ser uma dialética onde a experiência parece ser o ponto de união entre os contrários. De fato, é em Kant que tal perspectiva se efetiva: uma tentativa de conciliar racionalismo e empirismo a partir de uma reflexão profunda sobre a natureza da razão humana, mesmo que tal reflexão pareça indicar para Kant de que as dialéticas que lhe antecederam são metafísicas, portanto, insustentáveis.

Trata-se de uma revisão bibliográfica, de natureza mais descritiva e exploratória, visando contribuir para um debate acerca da origem da dialética, buscando apresentar a discussão de forma didática, de modo a permitir o acesso do leitor interessado, especialmente àqueles menos iniciados nas discussões filosóficas.

### 2 A dialética e o pensamento grego

A palavra *dialética* vem do grego; composição de “*dia*”, que quer dizer “dois” e “separar” e do sufixo “*lética*”, derivado de “*logos*” (razão, estudo, discurso ou pensamento racional). Pode ser traduzida de uma forma meio literal como discurso entre duas pessoas, mas seu uso histórico aponta mais para discussão, conversa ou diálogo entre duas opiniões contrárias ou diferentes. O conceito em Platão (427-347 a.C.) tem precisamente esse sentido: exercício do pensamento em que a contraposição de duas idéias, argumentos ou imagens contrárias permite passar dessa oposição para um pensamento “idêntico”, pela eliminação do argumento errado ou pelo refinamento da “opinião” correta. Esse exercício do pensamento, por meio do diálogo, da via argumentativa, é um modo de conhecer a realidade, pois permite decidir entre uma ideia falsa e uma verdadeira, entre a aparência e a essência da realidade.

Seu uso parece remontar a Sócrates (469-399 a.C.) e sua famosa maiêutica: a partir de uma “verdade” estabelecida, de um problema ou realidade que se queria conhecer, Sócrates exercitava sua ironia, interrogatório que levava o sujeito a cair em contradição e reconhecer sua ignorância, de forma a “dar à luz” (maiêutica) as ideias verdadeiras adormecidas em seu próprio interior. Aristóteles (384-322 a.C.), por sua vez, atribuía o uso da dialética a um passado um pouco mais remoto, considerando seu fundador Zenão de Eléia (aproximadamente 490-430 a.C.), discípulo de Parmênides (por volta de 515 a.C.), quando este formulou seus clássicos paradoxos (para além ou em contraposição à “*doxa*”, ou opiniões). No entanto, o que Zenão queria demonstrar era a verdade da tese do seu mestre, Parmênides, de que o movimento é uma ilusão.

De fato, a dialética enquanto modo de conhecer ou como instrumento de conhecimento da realidade se configura no momento mesmo em que o homem, filosoficamente, reconhece o que é a realidade real. Cirne-Lima<sup>1</sup> (1996) considera Parmênides um dos precursores da razão moderna, ou, ainda, um dos pais da filosofia, quando, de forma paradoxal, define “o ser é, e o não-ser não é”. O que queria dizer Parmênides com essa afirmação aparentemente auto-evidente? Embora, do ponto de vista lógico, a frase seja auto-evidente, sua afirmação é paradoxal quando se considera a realidade mesma, visto que no mundo real as coisas estão em constante transformação, de forma que não é fácil saber o que de fato é real (essência) no meio de tantas mudanças e aparências. Quem sou eu, a soma do meu passado, apenas o que sou agora ou minhas expectativas futuras?

Parmênides procura demonstrar que se o não-ser é o vazio, é o inexistente, logo o que é (o ser em si e não sua personificação em uma coisa, uma pessoa, ou seja, os entes) não pode ter começo nem fim, visto que aceitar tal possibilidade é admitir, em última instância, que o inexistente (não-ser) pode originar o existente e vice-versa. Da mesma forma, admitir que existe a multiplicidade (e que, portanto, o ser não é uno) é cair em contradição, visto que se algo é de tal forma, o é porque difere dos demais seres (cada ser é ele mesmo e não é os demais seres). Ora, como algo pode ser igual a si mesmo (portanto, único) porque diferente dos demais e ao mesmo tempo ser diferente de si mesmo, porque é múltiplo? Desta forma, conclui Parmênides, a essência do ser é eterna e imutável (onde não há começo nem fim, nascimento ou morte), una e indivisível (é uma esfera, símbolo da perfeição e da harmonia entre os gregos, visto que, em matemática, o ponto que simboliza a esfera é indivisível e não tem começo nem fim). Logo o movimento é ilusório, como prova o pensamento (contemplação) que é capaz de perceber a permanência do que é. Em outras palavras, pensar é diferente de perceber, já que de fato percebemos o mundo em transformação, mas só somos capazes de saber como realmente ele é no pensamento, onde é possível vê-lo além das transformações, das contradições.

Na verdade, o título de precursor do pensamento moderno para Parmênides é justo, por dois motivos: primeiramente é este filósofo quem inaugura a possibilidade de se pensar pela primeira vez o mundo enquanto totalidade (o que é, é uno e não múltiplo, essência que está além das aparências); e, em segundo lugar, porque tal postura permite inaugurar um rigor metodológico, no sentido de que a verdade do pensamento decorre da não-contradição ou princípio da identidade (para ser verdade, algo é ou não é; não existe meio termo, ou mesmo gradações).

<sup>1</sup> Como indica sugestivamente o título, este filósofo em seu livro (CIRNE-LIMA, C. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996) faz um passeio básico, mas imperdível pelos caminhos da dialética.

Dialeticamente, no entanto, a filosofia não tem somente um único pai: o mesmo título também pode ser reivindicado por Heráclito (aproximadamente 504 a.C.), contemporâneo de Parmênides, que paradoxalmente tem posição diametralmente oposta. Para este, tudo é e existe em constante movimento, o conflito, a mudança, a contradição é o pai de todas as coisas. O mundo é visto como um fluxo incessante (como se visualiza em sua frase mais conhecida: “não se banha duas vezes na água do mesmo rio”), onde só permanece estável e inalterável a lei que rege a transformação de todas as coisas (e que marca os ciclos do nascimento até a morte). Para Heráclito a realidade não é apenas ser ou somente não-ser, mas uma tensão que liga e concilia ser e não-ser, unidade do diverso, dialética.

Onde, porém, os dois filósofos se encontram? Em pelo menos um momento: se tudo é movimento incessante, se o ser é transformação, é devir, não existe igualmente começo nem fim. No entanto, restariam algumas questões para o paradigma heraclítico: se a realidade é transformação, então a aparência (“*doxa*”) é igual à essência, ou a essência resume-se à lei que transforma todas as coisas? Por outro lado, se a realidade é a tensão que concilia pólos opostos (o ser e o não-ser, a vida e a morte), tal movimento é necessariamente de conciliação ou pode gerar destruição e anulação?

Konder (1999) argumenta que o pensamento de Parmênides prevaleceu, no primeiro momento, frente ao pensamento mais dialético de Heráclito, visto que o estudo do que permanece é mais conveniente para toda sociedade que tende a ser mais conservadora, no sentido de querer manter suas tradições e suas conquistas, em contraposição a um pensamento que aponta para uma transformação constante da realidade. É importante, no entanto, considerar tal questão no contexto da sociedade grega (um pensamento transformador é bem aceito num momento de mudanças, revolucionário), além do que o sistema de Parmênides trouxe, igualmente, sérios problemas para a filosofia, visto que sua perspectiva contemplativa eximia o filósofo de se preocupar com o cotidiano e paralisava o próprio pensamento filosófico (para que experimentar o mundo se a verdade só pode ser descoberta via contemplação?). Por sua vez, a multiplicidade dos seres de Heráclito impedia que o filósofo emitisse qualquer juízo sobre o ser, visto que sem o princípio da identidade não há linguagem, nem pensamento (por isso que em sua época ele ficou conhecido como Heráclito, o Obscuro). Ora, é exatamente neste contexto que surge o pensamento “conciliador” de Platão.

Platão considerou que Heráclito estava certo, mas apenas com relação ao mundo material e sensível (realidade do ser), com relação ao mundo das aparências e finito das opiniões (“*doxas*”). No mundo da matéria, as coisas de fato são imperfeitas e mutáveis; as coisas estão mudando constantemente de qualidade, de forma e de posição, de modo que é difícil visualizar a identidade e a não-contradição no mundo material e cotidiano. Como vivemos num mundo de aparências, tendemos a nos contentar com meras opiniões, que muitas vezes se contrapõem umas às outras, visto que elas só falam de uma realidade que muda o tempo todo. Por outro lado, diz Platão, Parmênides estava, igualmente, certo ao apontar a verdadeira missão da filosofia: a de estudar a realidade além das aparências, de estudar o mundo das idéias unas, eternas e infinitas. Desta forma, a ontologia de Platão tem como pressuposto a divisão do mundo em duas esferas: mundo sensível, das aparências, dos fenômenos e da finitude e mundo inteligível, das idéias, das essências eternas e perfeitas.

Há, no entanto, uma importante divergência entre a ontologia platônica e a de Parmênides: Platão não entende o não-ser como o nada, como a total ausência de ser, mas como forma imperfeita e inacabada do ser (o não-ser não é, portanto, o puro nada). O ser finito para Platão é o outro do ser infinito e verdadeiro do mundo das idéias e das essências, uma forma inferior deste último (veremos como mais tarde Hegel - 1770-1831, de certa forma retoma o paradigma platônico). Como o não-ser está em movimento, Platão elimina, assim, o empecilho que paralisava o sistema parmenidiano.

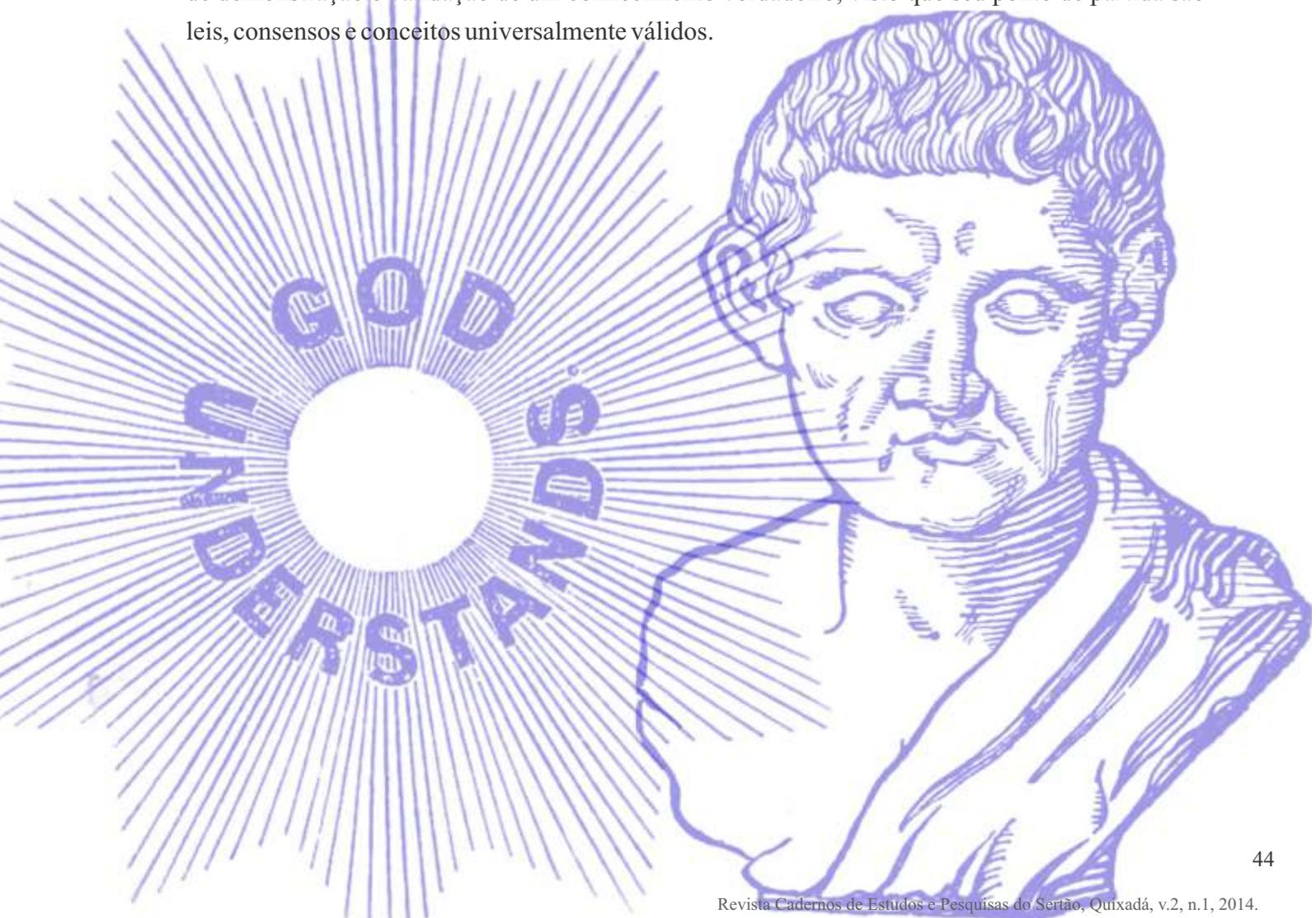
O sistema platônico é, portanto, dialético por princípio, no sentido de tentar conciliar essas duas posições contrárias numa terceira posição, diferente e superior. Em termos gerais, o modelo de Sócrates (470-399 a.C.) está implícito na estratégia de Platão, seu discípulo: pois a dialética, para este último é um exercício do pensamento, da linguagem (diálogo) e do raciocínio, um procedimento cognitivo e verbal. Parte-se de ideias e argumentos contrários e opostos (contradição) para se chegar à ideia verdadeira (identidade, não-contradição). É um processo em que os pares de contrários vão chegando às unidades provisórias que se abrem em novos pares até chegar ao indivisível, ao uno, portanto, à essência (princípio da identidade). A dialética é, nesta perspectiva, um ato intelectual para trabalhar e superar contrários, de forma a atingir a identidade pela depuração da diferença (a identidade é o que é comum a todos, pela via do consenso).

Aristóteles, por sua vez, vai propor uma nova dialética, uma nova leitura da realidade real. Ele considera, como Platão, que Heráclito estava correto quando afirmou que as coisas mudam, assim como Parmênides acertou quando disse que pensamento e linguagem exigem identidade, no entanto, sua posição é diferente da destes três filósofos. Para ele, o que move o mundo não é a contradição, a tendência do ser em transformar-se no seu oposto (identidade e mudança não são contraditórios como queriam Heráclito e Parmênides), mas a tendência de todo o ser de realizar, em ato, a potencialidade contida em sua essência (dialética ato-potência). Não há, segundo Aristóteles, contradição entre o ser (ato) e o pensar (potência), visto que, em última instância, a identidade do ser (essência do processo) pode ser acessível ao pensamento. Neste sentido, a criança não é o contrário do adulto, a semente não é o contrário da árvore, mas a criança e a semente são o adulto e a árvore em potencial (momentos diferentes de uma mesma identidade – potência, essência – em processo de realização, pois no para além da potência de ser criança existe a de ser homem).

Ele discorda, igualmente, de Platão, quando este apregoa a existência de dois mundos como forma de conciliar os sistemas de Heráclito e Parmênides. Aristóteles é mais “materialista” do que Platão e não aceita que o mundo das ideias seja o lugar da verdade, assim como discorda da ideia de que a mudança e o devir são sinônimos de aparência e de fenomênico. Para viabilizar seu sistema “monista”, a nova esfera de Parmênides, Aristóteles argumenta que é possível visualizar no próprio mundo sensível a esfera da perfeição: ela é o equilíbrio, o não-movimento (nesse sentido, o exemplo de perfeição no mundo terreno é o pensamento que movimenta as coisas sem ser movimentado). A esfera de Parmênides não está mais fora do mundo, no mundo das ideias e da contemplação, mas dentro do mundo, na própria realidade sensível e material. Com base nesse princípio, Aristóteles irá ordenar em classes todo o universo, onde os mundos “inferiores” correspondem àqueles onde a mudança e a transformação se verifica em maior intensidade em contraposição ao mundo das essências, das estrelas fixas e imóveis.

O problema, diz Aristóteles, é que o conceito de movimento é utilizado para processos de natureza completamente diferentes: para o deslocamento de um corpo no espaço e no tempo; para denotar o aumento quantitativo de alguma coisa ou ainda para explicar a mudança de qualitativa de um ser em outro (como o nascimento, a morte etc.). O que há de comum nestes diferentes processos? O fato de que o movimento é, na verdade, a atualização do potencial de cada ser e não a tendência de uma coisa em se transformar no seu oposto. Dentro de uma classe (ordem natural do universo), a matéria assume diferentes formas, num processo contínuo de atualização de sua potência, assim como o fato particular e acidental de alguém nascer num determinado tempo ou lugar não irá, por si só, anular a potencialidade do sujeito realizar a essência do seu ser. O problema é que o sistema unário de Aristóteles não resiste a uma pergunta básica: quem criou a ordem do universo? Como o não-movimento criou o movimento? Se há um segundo sistema que sustenta o primeiro, o sistema já não é mais unário.

Há, ainda, uma outra importante divergência entre Platão e Aristóteles, pois o segundo nega a importância da dialética como modo de conhecer a realidade, visto esta que parte de opiniões contrárias (“*doxas*”) e não do discurso racional e verdadeiro. Para este último, a dialética é boa para as discussões retóricas e políticas, onde predomina a persuasão, mas não chega à essência das coisas, pois parte de opiniões e não de leis universalmente válidas. Por esse motivo, ele substituiu esse procedimento pela lógica, denominada por ele de analítica, posteriormente batizada de metafísica pelos medievais. Neste sentido, a metafísica aristotélica não é um modo de conhecer a realidade através do procedimento argumentativo, mas um procedimento, anterior ao pensamento, de demonstração e validação de um conhecimento verdadeiro, visto que seu ponto de partida são leis, consensos e conceitos universalmente válidos.

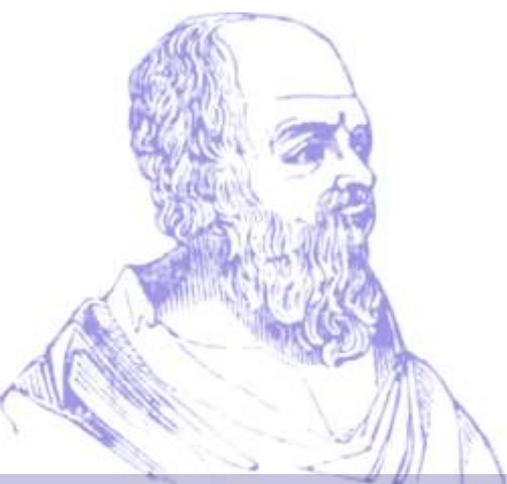


### 3 A dialética no pensamento medieval

O período medieval, como nos lembra Konder (1999), não favorece o desenvolvimento do pensamento dialético: a forte tradição religiosa e a vida social bastante estratificada, em que praticamente inexistia ascensão social, o isolamento comercial e de qualquer tipo de comunicação entre os feudos e as comunidades não favoreciam uma visão transformadora do mundo. As pessoas nasciam e morriam fazendo as mesmas coisas e nos mesmos lugares, pertencendo à mesma classe social; a história parecia ser a continuidade do mesmo. O pensamento das elites era monopólio da igreja, elaborado por padres isolados em mosteiros, onde predominava a ortodoxia religiosa e uma leitura estática da realidade. Esse período é dominado pela tradição escolástica (uma espécie de leitura lógica e religiosa da dialética de Platão e Aristóteles), embora haja diferenças significativas entre os dois grandes sistemas de pensamento desse período.

Santo Agostinho (354-430), maior representante do primeiro grande sistema medieval, viveu no auge da decadência do Império Romano e início da Idade Média. Herdeiro da tradição platônica, sua “dialética” retoma uma visão dual de mundo: à cidade dos homens - lugar do pecado (predomínio do corpo e da carne), das coisas finitas e imperfeitas, do fenomênico - ele contrapõe a Cidade de Deus, lugar onde o homem bom e casto encontrará a eternidade e a verdade (essência). Concebe um Deus ao mesmo tempo onipotente, onipresente e onisciente. Ora, a presença de um tal Deus paralisava o sistema agostiniano como o ser de Parmênides, visto que não restava nenhuma opção de livre-arbítrio para o homem, já que sua história já estava predeterminada por Deus. Por sua vez, se tudo já estava predeterminado, como explicar as mudanças do mundo, senão por obra de um Deus que recria o mundo a cada instante? Para resolver esse paradoxo (esse trabalho constante e infinito de Deus), Agostinho apela, então, para a noção de continuidade. O homem se transformou num ser dual no momento em que pecou, criando, assim duas ordens de continuidade: insistir no mundo do corpo, das coisas materiais, é se manter na continuidade do pecado, enquanto a dedicação às coisas do espírito permite restabelecer a continuidade com o divino.

O sistema de Agostinho obteve grande aceitação num momento de decadência romana ou mesmo de estabilização do sistema feudal, porque justificativa, de forma ao mesmo tempo religiosa e racional, os sofrimentos do mundo, mas não resistiu às importantes mudanças econômicas, políticas e sociais que redundaram no fim do feudalismo (desenvolvimento do comércio, invasão árabe à Europa etc.). O tomismo, segundo grande sistema de pensamento desse período, surge exatamente no final do período medieval, viabilizando uma nova e mais flexível leitura religiosa da realidade.





São Tomás de Aquino (1225-1274) inspira-se diretamente em Averróis (1126-1198), médico e filósofo árabe comentador de Aristóteles, para montar seu sistema. Duas ideias são básicas no tomismo: a retomada do monismo enquanto explicação de mundo e a busca de um lugar para a liberdade do homem. São Tomás restabelece o mundo ordenado de Aristóteles com uma importante novidade: a origem do sistema, de tudo, o motor primeiro, que movimenta sem ser movimentado, é Deus, o pensamento primeiro e absoluto. Como conciliar, no entanto, esse Deus que tudo sabe (onisciente), que tudo pode (onipotente) e que está em toda parte (onipresente) com a liberdade do homem? Em primeiro lugar, o homem tem liberdade para agir nos limites da sua ordem natural (existência), mas mais ainda: pelo mistério da fé, da revelação, Deus permite ao homem mudar seu destino, de acordo com o rumo que cada homem dá à sua existência.

A superioridade da fé sobre a razão, da teologia sobre a ciência, a leitura rigorosa e objetiva dos textos religiosos como forma de evitar os desvios, os erros e as heresias (leitura imanente, escolástica) vão sendo minadas por uma nova conjuntura social: o feudalismo entra em crise e todas as suas instituições, e, em especial, a visão teocêntrica do mundo, passam a ser questionadas e pouco a pouco vão sendo substituídas. Uma época de profunda transformação, em termos lógicos, deveria ser sinônimo de uma retomada vigorosa de uma forma de pensar aberta, flexível e transformadora como a dialética, mas as coisas dialeticamente não ocorreram exatamente desta forma linear.

O desenvolvimento do pensamento científico implode as explicações racionais do modelo religioso da Igreja. A teoria heliocêntrica de Copérnico (1473-1543) demonstra que a Terra nem era imóvel, nem era o centro do universo, mas girava em torno do Sol; Galileu (1564-1642) e Descartes (1596-1650) descobriram que a condição natural dos corpos era o movimento e não o estado de repouso; assim como mais tarde a teoria da evolução das espécies de Darwin (1809-1882) demonstrará que o homem é uma evolução do macaco e não um ser especial e quase divino. No entanto, o desenvolvimento da ciência não implicou no desenvolvimento da dialética como modelo das ciências, mas até ao contrário, ela foi confundida com a filosofia, em especial com a lógica e a metafísica e descartada como uma ilusão do pensamento. Essa é particularmente a posição de Kant (1724-1804).

#### 4 Kant e o fim da dialética

Kant realizou aquilo que Chauí (1997) e outros denominaram de revolução copernicana da razão. Seu programa constitui-se numa dupla tentativa interrelacionada: num primeiro movimento ele almeja uma conciliação entre as duas grandes tendências metodológicas originárias da razão moderna; o racionalismo de Descartes e o empirismo inglês de Bacon (1561-1626); e num movimento complementar ele almeja a superação do ceticismo de Hume (1711-1776).

Descartes restabelece o rigor metodológico na ciência pela dúvida metódica e racional: o sujeito que põe em dúvida todo o conhecimento acumulado pela tradição não pode colocar em dúvida a sua própria capacidade de pensar. Deste modo, conclui Descartes, a consciência (o pensar) é a prova mesma de que o sujeito existe (de que o ser existe). Na sua clássica afirmação “penso, logo sou”, evidencia-se que para ele não existe realidade real sem um sujeito que pense sobre ela. Mas de onde vem a capacidade do sujeito em pensar racionalmente sobre a realidade? Como posso, a partir de sensações finitas, chegar ao conhecimento primeiro e infinito? Ora, conclui Descartes, se há algo na razão humana que não provém dela mesma é exatamente a ideia de infinito, já que o pensamento finito, as experiências (sensações) não podem chegar ao infinito, à essência das coisas. Dessa forma, a ideia de infinito só pode, em última instância, provir de Deus, única criatura infinita possível. Logo, a razão humana, enquanto possibilidade de chegar às causas primeiras, é um dom divino.

O pensamento de Descartes, no limite, cai no inatismo, em conceitos pré-existentes e necessários para a leitura da realidade real (a ideia de infinito, de Deus, garante todo o sistema). O empirismo inglês representa a posição diametralmente oposta: numa tradição que vai de Bacon, passa por Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) até chegar em Hume (1711-1776). Bacon advoga que a experiência (sensações) é a fonte de todo conhecimento verdadeiro, pois somente por ela é possível superar os preconceitos (ídolos), verdades da razão e do senso comum pré-estabelecidas que impedem de visualizar a verdade das sensações. Locke radicaliza esse ponto de vista ao afirmar que a mente é “uma tábula rasa”, que não nascemos com ideias prontas (como defendem o racionalismo e o inatismo), mas as construímos a partir das experiências (sensações).

A posição empirista contempla alguns problemas: primeiramente, o fato de que as sensações só revelam coisas singulares e contingentes, mas não os casos universais (como fazer uma ciência sem leis gerais?). Em outras palavras, como podemos ter a certeza de que as sensações passadas se repetirão no futuro, ou mesmo garantir as sensações passadas em que o sujeito não estava presente? Como ter certeza de que a observação (sensação) de um indivíduo é igual à de outro sujeito? O empirismo procura várias saídas para esses paradoxos: Bacon apela para o bom senso (um número razoável de casos repetidos é um bom critério de verdade), Locke nega as possibilidades de uma verdade universal (a verdade da ciência é sempre parcial e relativa), enquanto Hume coloca sob suspeita a possibilidade mesma do conhecimento (ceticismo). Para este último, as relações de causa e efeito que tendemos a atribuir aos fenômenos que observamos na natureza decorrem, na maior parte das vezes, muito mais do hábito do que de uma causalidade necessária.

Em que sentido Kant supera as posições metodológicas anteriores e, tal como Copérnico, propõe uma “teoria heliocêntrica” da razão? Kant afirma que o erro de toda a filosofia que o antecedeu foi colocar a verdade, o centro do conhecimento, na realidade externa ao homem (no mundo do ser). Todo o esforço da dialética e da metafísica foi de demonstrar que essa verdade é acessível ao homem, mas elas não se questionaram, em nenhum momento, se o homem é capaz, de fato, de conhecer essa verdade da realidade real. Para Kant, a possibilidade da verdade não está no mundo (esfera do ser) como queria toda a filosofia que o antecedeu, mas no próprio sujeito, na sua possibilidade de usar a razão (esfera do pensar). Em outras palavras, o sujeito é o centro e não o mundo, mas não no sentido de racionalismo de Descartes. Em oposição ao inatismo dos racionalistas, ele defende que a razão é uma estrutura vazia de conteúdos e que a experiência é a fonte do conhecimento como queriam os empiristas. No entanto, Kant não aceita, igualmente, a posição passiva do sujeito diante do mundo implícita na posição empirista em que o homem é um mero fruto da experiência e o conhecimento um reflexo dessa experiência, cópia interior do que ele captou exteriormente na realidade real.

Para Kant, a razão humana é, inicialmente, vazia de conteúdos (ideias), mas não de certos dispositivos que lhe permitem conhecer essa realidade. Se todo homem é capaz de conhecer a realidade, se o homem foi capaz de conhecê-la em diferentes períodos da história, isso aconteceu porque existe uma estrutura (dispositivos) comum a todos os homens, portanto universal; em outras palavras, uma estrutura puramente inata, posto que sempre existiu na história. Kant denomina esses dispositivos que permitem a razão conhecer a realidade de categorias e classificou-as como categorias da sensibilidade e do entendimento. A experiência (sensações) fornece a matéria do conhecimento (conteúdo) a ser trabalhada pelas categorias da sensibilidade (inatas, *a priori* nos termos de Kant), as noções de espaço e de tempo. Estas categorias não compõem as propriedades das coisas em si (somos capazes de perceber que uma árvore ocupa um espaço, uma posição, tem uma vida no tempo, mas somos incapazes de perceber o espaço e o tempo em si).

Nesse sentido, a razão não é adquirida ou causada pela experiência, mas é, ao contrário, o dispositivo imprescindível para o homem conhecer e interpretar a realidade da experiência. Kant retoma, de outra forma, a dialética de Platão: o conhecimento é, agora, síntese entre a estrutura universal (mundo das essências, ordem do pensar) e o mundo das contingências (conteúdos da experiência, ordem do ser), mas com uma importante diferença. Porque, em última instância, a ordem do ser perde sua centralidade, é subsumida pela ordem do pensar, pois somente ao sujeito do conhecimento é dado conhecer a verdade. O conhecimento do mundo depende, pois, radicalmente da atividade do sujeito cognoscente, sem o quê o mundo não terá nenhum sentido.



Se, por um lado, a experiência fornece a matéria (conteúdo) para a razão, as categorias da sensibilidade (espaço e tempo), por sua vez, são insuficientes para operar a completa compreensão da realidade. Para tanto, a razão apela para uma segunda estrutura de categorias *a priori*; os dispositivos que permitem transformar as formas espaciais e temporais em entendimento, em conhecimentos intelectuais ou conceitos. As categorias do entendimento organizam os dados enviados pela sensibilidade, permitindo ao sujeito configurar a propriedade das coisas (qualidades), sua quantidade, o modo de se relacionar com as outras coisas (relações de causalidade, de finalidade, de contigüidade etc.) ou ainda o modo de ser das coisas (universal, particular, verdade etc.). A organização desse conhecimento, outrossim, não pode operar apenas com os dispositivos que são dados ao sujeito para conhecer a realidade (categorias da sensibilidade e do conhecimento), já que implicaria numa completa autonomia dessas estruturas, fato que obriga Kant a formular uma terceira estrutura: a da razão em si, cuja função é controlar e regular as estruturas anteriores.

Em síntese, as categorias são, assim, estruturas vazias, mas universais e necessárias (são sempre as mesmas, independentemente do tempo e do lugar), fato que viabiliza a própria existência das ciências; a possibilidade do homem produzir um conhecimento universal e necessário. No entanto, há um importante paradoxo no universal kantiano: como a realidade em si não é espacial ou temporal, as categorias da razão não permitem conhecer a realidade em si mesma, as coisas em si não são passíveis de conhecimento, visto que já as percebemos e a pensamos para nós. A razão conhece apenas o objeto do conhecimento revestido pelas categorias apriorísticas do sujeito, categorias do sujeito e não do objeto.

O projeto de Kant arruína, desta forma, toda a metafísica e toda a dialética ao concluir que é impossível conhecer a coisa em si sem a experiência (como no sujeito racional de Descartes) ou mesmo com a experiência (visto que já pensamos as coisas para nós, que imputamos à realidade suas qualidades espaço-temporais). No entanto, tal perspectiva acaba por reduzir o homem a ser apenas um ser entre os demais: pois se seu conhecimento se resume à experiência, logo ele próprio é um fenômeno espaço-temporal determinado e contingente, casualmente determinado como ocorre com os outros seres. De onde vem, porém, a atividade do homem? Como pode ele dispor livremente de sua vontade para agir?

Se Kant declara, por um lado, que a dialética é a “ciência das ilusões”,<sup>2</sup> por outro lado, ele entende que ela, enquanto uma tendência da metafísica de conhecer a coisa em si, o sentido último das coisas, mesmo sendo uma ilusão, é uma ilusão necessária. De certa forma, o ceticismo de Hume se constitui numa pura negatividade diante da impossibilidade de conhecer a coisa em si. Neste sentido, nega a possibilidade mesma do conhecimento. A dialética, por sua vez, é a prova mesma de que o pensamento não se conforma com esse limite, pois ele visa, em última instância, sempre o conhecimento totalizador, absoluto e não-relativo, o sentido último do ser, a esfera de Parmênides. Renunciando às ilusões da dialética e considerando que a razão teórica não tem como resolver as questões metafísicas, Kant se decide por dividir a própria razão como forma de encontrar uma saída para esse paradoxo.

---

<sup>2</sup> Haguette, André et. al. *Dialética hoje*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1990, p. 12. Neste trecho, Haguette comenta, a partir de Châtelet, a perspectiva kantiana da dialética.

Kant divide a razão humana, antes unitária, em três tipos: razão teórica, razão prática e razão pura ou transcendental. Qual motivo o obriga a fazer tal divisão? Para ir além do conhecimento contingente que a experiência oferece, pois, mesmo que a razão imprima sobre ele suas categorias universais, estas encontrarão nos limites da experiência seus próprios limites: não ultrapassar estes limites deixa ao sujeito apenas a opção de conhecer as coisas enquanto fenômenos espacial e temporalmente determinados, enquanto relações de causa e efeito ou de finalidade determinada num tempo ou num espaço. Eis, portanto, o paradoxo que impele Kant a dividir a razão: esta no seu uso teórico (estrutura da sensibilidade e do entendimento) pressupõe sempre uma causa anterior (no tempo ou no espaço) para os fenômenos, no entanto, ela nunca poderá encontrar uma causa última ou primeira movendo-se dentro da seqüência temporal. Além do quê, a afirmação mesma de que todas as causas seguem leis naturais é em si mesma contraditória, visto que se converte em lei universal, logo as causas temporais e naturais não podem ser as únicas causas existentes, o que pressupõe uma causa primeira.

Mesmo sem poder ir além da experiência, onde estão seus limites, a razão tende a encontrar essa causa primeira, que está fora da série espaço-temporal. Se não pode sair desse espaço, não resta outro caminho à razão senão voltar-se sobre si mesma, enquanto razão prática, enquanto aquela que busca explicar os princípios e as possibilidades da ação prática do homem. Enquanto a razão teórica responderia pelas possibilidades do conhecimento (como saber), caberia à razão prática responder pelas possibilidades da ação (como agir).

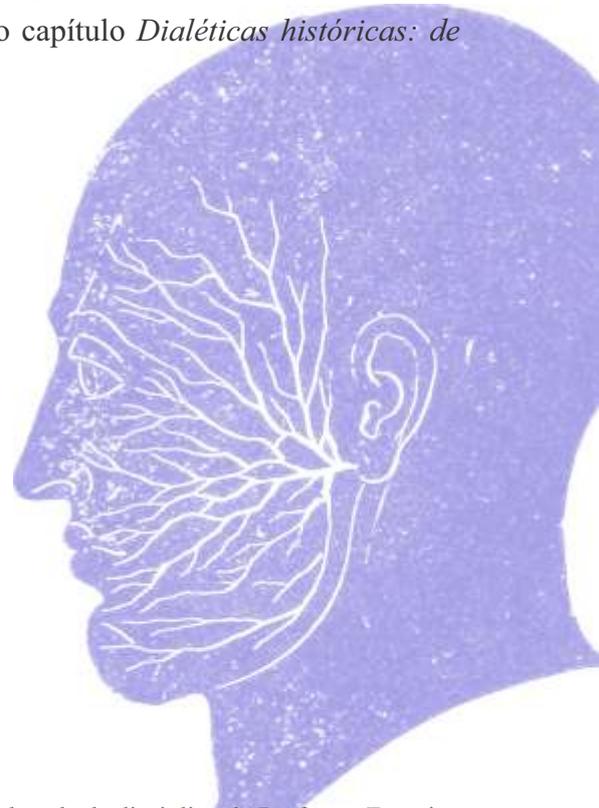
Se, por um lado, a razão teórica permite desenvolver os instrumentos com os quais os homens dominam a natureza e a submetem a seus interesses, por outro lado, a esfera da razão prática é aquela que se refere ao homem como um ser moral, que submete as paixões da vida prática e cotidiana aos imperativos racionais da razão pura, que se coloca acima desse mundo de fatos corriqueiros do dia-a-dia. Na prática, Kant distingue dois tipos de homem: ele como fenômeno, sujeito à necessidade natural e o homem como coisa em si, como ser moral e dos fins puros, capaz de agir considerando-se apenas como um ser humano universal, independente de sua singularidade. Ora, se a coisa em si é inacessível enquanto conhecimento dos objetos externos da natureza, como se torna acessível ao próprio sujeito que pensa (homem como coisa em si)?

A razão prática de Kant, como substituta da dialética, resulta numa perspectiva, no limite, idealista, ideológica, ilusória e fora da historicidade. Pois se o agir do homem, seus valores (de liberdade, justiça, igualdade), independe de todo ou qualquer determinismo da natureza, visto que estão num para além da razão teórica e casualmente determinada, logo o conhecimento por ele produzido é fruto de uma consciência isolada que pensa a realidade fora do mundo e da história, como puro conhecimento interior. Ele termina por isolar artificialmente a crítica do conhecimento, enquanto razão teórica, da crítica do agir racional (razão prática), porque de esferas diferentes.

Além do quê, como nos lembra Teixeira,<sup>3</sup> a teoria do conhecimento de Kant cai num círculo vicioso, na medida em que a pergunta mesma sobre as possibilidades do conhecimento pressupõe um conhecimento, um saber anterior. Em termos lógicos, obriga-nos não só a procurar uma causalidade fora da série temporal, como também um conhecimento fora dessa série.

Kant, embora seja um crítico da dialética, entende-a como um movimento legítimo, no sentido de refletir a busca do homem de atingir a totalidade, o fundamento mesmo das coisas. Na sua busca de deslindar o pensamento dialético, ele termina por distinguir também os outros três termos ou princípios que orientam o pensamento dialético, além da totalidade: movimento transcendente, contradição e mediação.

Como entender, de uma forma rápida, o uso desses termos, discriminados com clareza pela primeira vez por Kant? De uma forma simplificada, aplicar uma leitura dialética à realidade é partir do princípio de que, inicialmente, o conhecimento se faz pela reflexão sobre ela: a experiência é tomada com o elemento inicial, mas sobre ela é exercido o processo reflexivo e de análise. No conjunto da realidade, porém, os fatos se dispõem, normalmente, de forma contraditória e muitas vezes sem aparente nexos entre si. Uma observação superficial parece não encontrar os vários nexos (mediações) que interligam esses fatos entre si e mesmo a uma realidade maior (totalidade) da qual pode fazer parte. Não é possível supor ali uma totalidade, uma estrutura essencial que a trespassa e lhe dá sentido. A reflexão é o resultado de um movimento transcendente: a realidade fenomênica em si é abstraída, visto que são analisadas suas representações e o processo reflexivo do pensamento restabelece os nexos e mediações que não é possível visualizar imediatamente na realidade, reconstruindo, assim, a totalidade não visível na realidade cotidiana. Tais princípios ou termos fundamentais serão retomados por Hegel, que recupera a dialética como método de análise da realidade, no pensamento moderno. Para tanto, sugerimos, para a continuidade dessa história, a leitura do capítulo *Dialéticas históricas: de Hegel a Engels e Marx*.



---

<sup>3</sup> Teixeira, F. Trabalho e interação em Habermas, mimeo, p. 13. Notas de aula da disciplina do Professor Francisco Teixeira na disciplina Economia e Política no Pensamento de Marx: uma leitura à luz dos críticos da sociedade do trabalho, ministrada no primeiro semestre de 2001, no Programa de doutorado da Faculdade de Educação (FACED), da Universidade Federal do Ceará (UFC).

## Referências

CIRNE-LIMA, C. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

KONDER, L. **O que é dialética**. São Paul: Editora Brasiliense S.A, 1999.

