

SER, CONSCIÊNCIA, LINGUAGEM E DECOLONIAL: HORIZONTES DA FILOSOFIA¹

Odílio Alves Aguiar²
Rodrygo Rocha Macedo³

Resumo:

O artigo almeja articular os horizontes do ser (Filosofia Antiga e Medieval), da consciência (Filosofia Moderna) e da linguagem (Filosofia Contemporânea) presentes na história da Filosofia, ressaltando a dimensão cosmológica, no primeiro momento, gnosiológica, no segundo, e linguística, no último, como uma forma de explicitar os paradigmas pressupostos nos discursos filosóficos. Além desses horizontes, iremos avançar, também, em direção ao horizonte decolonial ou pós-colonial e, assim, realizar a atualização dos paradigmas atualmente vigentes, especialmente na filosofia latino-americana.

Palavras-chave: Filosofia. Horizontes. Ser. Consciência. Linguagem. Decolonialidade.

BEING, CONSCIENCE, LANGUAGE AND DECOLONIAL: PHILOSOPHICAL HORIZONS

Abstract:

The article aims to articulate the horizons of being (Ancient and Medieval Philosophy), consciousness (Modern Philosophy) and language (Contemporary Philosophy) present in the history of Philosophy, highlighting the cosmological dimension in the first moment, the gnoseological one in the second, and the linguistic one in the last, as a way of explaining the paradigms presupposed in philosophical discourses. In addition to these horizons, we will also move towards the decolonial or post-colonial horizon in view of updating the paradigms currently in force, especially in Latin American philosophy.

Keywords: Philosophy. Horizon. Being, Conscience. Language. Decoloniality.

O objetivo deste texto é explicitar o significado de alguns termos cujo conhecimento é, muitas vezes, pressuposto nos discursos filosóficos. Referimo-nos a termos como paradigma clássico, filosofia da consciência, modelo linguístico, padrão contemporâneo do filosofar, pensamento metafísico etc. Através deste trabalho, esperamos alcançar não apenas um esclarecimento semântico, mas também trazer à tona os grandes horizontes a partir dos quais o filosofar foi praticado e, assim, elucidar as grandes estruturas nas quais é possível

¹ Uma primeira versão deste artigo foi publicada na revista *Educação e Debate*, em 1999, n. 38, v. 2, p. 29-35.

² Doutor em Filosofia e Professor Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: odilio@ufc.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7767-1932>

³ Doutor em Filosofia, pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Professor do Instituto Federal do Pará (IFPA). E-mail: rodrygorochamacedo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4834-0528>.

compreender as diversas escritas filosóficas⁴. Na verdade, já existe uma reflexão a esse respeito, pautada na ideia de paradigma. O problema é que tal ideia se fundamenta na linguagem da história da ciência que não achamos adequada para a História da Filosofia⁵. A noção de horizonte mostra-se mais adequada porque deixa intacta a capacidade de um texto filosófico mostrar-se atual e suscitar reflexão apesar de distante no tempo. Uma teoria filosófica jamais é deixada de lado, ao contrário de uma teoria científica, que se torna obsoleta quando sua representação do mundo ou da natureza é ultrapassada. Mesmo quando os filósofos ambicionaram oferecer uma representação verdadeira do mundo, da natureza e do homem nos moldes da ciência, não foi isso que ficou como o mais importante, mas as indagações levantadas, os *insights* elaborados e os horizontes por eles desbravados⁶.

Seguindo a cronologia praticada pelos historiadores e filósofos que dividem a História da Filosofia em Clássica, Moderna e Contemporânea, podemos afirmar que três grandes horizontes sobressaem nesses períodos⁷, embora perspectivas menores se façam presentes e convivam dentro do horizonte principal. Assim, podemos dizer que o horizonte do ser (ontológico) é hegemônico na Filosofia Clássica, o horizonte da consciência (gnosiológico) é hegemônico na Filosofia Moderna e o horizonte da linguagem é hegemônico na Filosofia Contemporânea.

A Filosofia, no sentido atribuído pelo Ocidente, surgiu justamente como uma forma de saber, pretendendo apreender o todo em sua verdade última. Segundo essa perspectiva, todas as coisas são referidas a um princípio único. Todas as entidades singulares são vistas como parte

⁴ Há uma abordagem vulgar a respeito das estruturas de pensamento presentes na filosofia ocidental que hoje é considerada ultrapassada. Ela se baseia nos pares antitéticos idealismo-realismo, materialismo-espiritualismo, objetivismo-subjetivismo, imanentismo-transcendentalismo. Esses pares são concebidos como as estruturas básicas nas quais podemos enquadrar o modo de pensar dos diversos filósofos. Não seguimos essa tipologia em razão de sua manifesta posição maniqueísta. Essa sobredeterminação dificulta a compreensão dos filósofos a partir do que eles próprios pensaram.

⁵ Refiro-me basicamente a Habermas, que, principalmente em *Pensamento pós-metafísico* (1990), utiliza-se do termo paradigma, presente primeiramente em *A estrutura das revoluções científicas* (1962) de T. Kuhn, para estudar as modificações, as revoluções científicas. Em filosofia achamos inadequado esse termo porque os “modelos de ser” não são tão fechados, são horizontes e, mesmo aceitando que haja “revoluções” estruturais no filosofar, é possível a retomada de um padrão em outro. O horizonte ontológico, para dar um exemplo típico da filosofia clássica, é muitas vezes retomado na filosofia contemporânea, onde predomina o horizonte linguístico do filosofar.

⁶ Utilizo o termo ‘horizonte’ no sentido hermenêutico explicitado por E. Coreth em *Questões Fundamentais de Hermenêutica* (1979, p. 79): “Horizonte significa uma totalidade atematicamente co-apreendida ou pré-compreendida que entra, condicionando e determinando no conhecimento – percepção ou compreensão – de um conteúdo singular que se abre de maneira distinta dentro dessa totalidade”.

⁷ É preciso atentar, porém, para os equívocos que isso pode gerar, principalmente o perigo teleologizante, que consiste em ler a história da filosofia como um encadeamento dirigido por uma consciência absoluta, da qual o último filosofar é a realização mais adequada.

de um todo. Por isso, o pensamento antigo é tido como pensamento da identidade, pois defende a existência de uma ordem fundadora da unidade de tudo. É um pensamento unicista e substancialista. As singularidades recebem sua determinação, sua essência, de uma instância externa a ela. A parte só adquire significação no todo. O todo, a ordem que unifica tudo, é o Ser, fundamento último da realidade. Essa é a razão pela qual se diz que a Filosofia Clássica é cosmológica. Havia, nos filósofos da antiguidade, a pressuposição de que há uma ordem imutável (*kosmos*), a partir de onde tudo podia ser compreendido. Vale dizer, o real é perpassado por uma racionalidade que cabe à razão explicitar. Cabe à Filosofia alcançar essa ordem, princípio, causa (*arché*) subjacente a todas as coisas.

Diferentemente do Mito, que, nas narrativas, trabalha com a indeterminação, com o *chaos*, com a possibilidade de múltiplas forças geradoras, a Filosofia acreditou haver nas coisas um relacionamento unitário, afirmando ser tarefa da Filosofia a tematização dessa ordem racional, fundamento da ação e do conhecimento dos homens. Esse é o motivo pelo qual é dito que todo empreendimento filosófico é cosmológico. Na medida em que concebe a existência de uma ordem imutável, objetiva e que é isso que lhe interessa, a Filosofia resvala para a Cosmologia e, por conta disso, para um naturalismo intransponível, pois os seres singulares, como tais, não contam, a não ser quando derivados ou referidos ao Ser⁸. Os determinismos de todas as espécies, seja o determinismo social, biológico, religioso, racial etc., seguem essa estrutura de pensamento. A ontologia metafísica cai no objetivismo ao empreender a busca, no estilo dos “cavaleiros do Santo Graal”, de um princípio primeiro capaz de viabilizar a predicação universal e, assim, reduzir a multiplicidade dos fenômenos a um princípio unificador. Verificamos nesse modo de proceder uma pretensão tipicamente arquimediana, pela qual se acredita na existência de um fio condutor universal, capaz de dar a chave para a legitimação absoluta dos modos de vida. Paire nessa visão uma concepção do pensar como instância de controle e dominação do real e não como recolhimento e revelação do sentido.

Essa busca do todo de sentido está presente radicalmente na primeira etapa da Filosofia ocidental. Nos pré-socráticos, encontramos a tentativa de apreender o elemento universal que, segundo eles, determinaria toda e qualquer realidade. Para Tales, esse elemento é a água; para Anaximandro, é o *ápeiron* (matéria indeterminada); em Anaxímenes é o ar; em

⁸ Esse objetivismo e essa busca dos princípios causais possibilitariam uma representação verdadeira dos seres por parte da Filosofia Ocidental levaram Ernst Tugendhat, em *Lições introdutórias à filosofia analítica* (1992), a afirmar que o conceito tradicional de Filosofia é determinado por uma perspectiva que ele chama de “teoria do objeto”. Mesmo no paradigma moderno, quando a filosofia se volta para a consciência, assim como nos primeiros filósofos da linguagem, há uma preservação da ontologia, na qual a razão é pensada exclusivamente em função de uma representação verdadeira, objetiva dos objetos.

Heráclito é o fogo; para Demócrito é o átomo e, em Parmênides, numa elaboração mais refinada e abstrata, é o Ser.

Esse horizonte onto-cosmológico encontra-se fortemente presente, também, na tentativa de resguardar a normatividade do agir e conhecer humanos, explicitada na Metafísica platônica e aristotélica. A Metafísica repõe na Filosofia o “horizonte do ser” ao erguer como questão central a pergunta pela essência. A essência é, para esses filósofos, a configuração permanente de uma coisa e é pensada em termos de perfeição e imutabilidade. É a essência que possibilita a toda e qualquer categoria se expressar como tal. Ela é o *substractum*, aquilo que faz com que alguma coisa seja como é, desde as categorias mais simples, por exemplo, o homem como *zoon politikon*, às mais complexas, como comunidade, *polis* (cidade) e comportamento ético. A Metafísica tornou possível a tematização racional do todo. Esse é inapreensível empiricamente, embora toda ação e conhecimento humanos o pressuponham. Somente o trabalho especulativo da Filosofia pode ter acesso a ele. Apesar dessa inapreensibilidade, para os metafísicos a vida só adquiria a dignidade humana na medida em que se adequava ao universal, ao *eidos*, essência suprema, padrão perfeito e eterno de todas as coisas ou, como diria Aristóteles, substância, “gênero supremo”, nexa que articula todas as coisas ao todo imutável. A essência é, na metafísica, a possibilidade de objetividade racional. Sem um fundamento primeiro-último, as coisas perderiam o sentido e a razão. É a possibilidade mesma de um critério universal que se constitui com o surgimento da ideia de essência. Sem ela cai-se, segundo os metafísicos, no erro, no arbítrio e na violência. Com a Metafísica, nasce a necessidade de fundamentação da ação e do conhecimento em bases universalmente válidas, completamente objetiva, isenta das tendências das paixões e ilusões dos sentidos humanos. A falta, a inconclusão, a culpa, o desejo e a paixão, categorias determinantes dos homens como seres sensíveis, são substituídas pelas ideias de perfeição, razão, dever. Ou seja, o homem, como ser pertencente ao mundo suprassensível, torna-se padrão para o homem que, embora pertencente ao mundo sensível, precisa conhecer e agir racionalmente.

Um aspecto muito ressaltado na Filosofia Clássica é o que ficou conhecido como intuição racional. O homem, apesar de ser um ser sensível, possui uma faculdade que possibilita o acesso e a contemplação das coisas eternas. Através dessa faculdade, chamada pelos gregos de *Nous*, o homem poderia atingir o fundamento da realidade, mesmo quando, como na perspectiva clássica, esse fundamento estiver além do tempo, do espaço e até mesmo do discurso. A ideia de "dois mundos", muito comum à Metafísica, precisou articular essa faculdade humana, desenvolvida por poucos, como elemento central de seu argumento. A

exterioridade dos padrões e critérios em relação à singularidade humana, condição para a objetividade no paradigma metafísico, precisou, sempre, da ênfase na conceituação do homem como “animal metafísico” ou animal racional. Através da faculdade referida, o homem pode atingir a objetividade, o em-si do real, as coisas na sua constituição essencial, nas suas pertencas últimas.

O horizonte ontológico fez-se presente também na Filosofia medieval. A dominação da vida, nesse momento, pelos princípios abstratos, religiosos, coincidiu com o período de discriminação mortal a qualquer experiência de vida diferente. O obscurantismo reinou, a inquisição se instalou. O poder da abstração coincidiu com o surgimento do chamado “período das trevas”. Mesmo nos filósofos mais esclarecidos, a supremacia dos “Universais” se realizou. Para além dessas experiências, a formulação filosófica do período tenta a conciliação entre fé e razão, entre Filosofia e Cristianismo. Aliás, poderíamos dizer que o cristianismo, o legado greco-romano e o judaísmo estão na base de nossa cultura e o medieval foi um dos importantes períodos de sua cristalização: nele foram articulados, teoricamente, pela primeira vez, esses diversos elementos culturais.

A combinação entre Teologia e Filosofia se faz presente de modo contundente nos filósofos da patrística e da escolástica, notadamente em Santo Agostinho e São Tomás. Esta conjunção tornou-se possível justamente porque a Filosofia, no paradigma antigo, principalmente na Metafísica, já era praticada como uma espécie de teologia, já trabalhava com categorias que apontavam ou pressupunham um Ser que a Teologia mais tarde chamará Deus. É o famoso deus dos filósofos. A Metafísica, ao se interessar por princípios últimos, causas primeiras etc., viabilizou completamente a aproximação da Teologia à Filosofia. A ideia de “dois mundos”, fundamental para a metafísica, também facilitou a aproximação.

O paradigma metafísico, a fundamentação ontológico-contemplativa vai sofrer uma grande reviravolta na Filosofia moderna. Os filósofos modernos, em contraposição ao obscurantismo medieval, vão construir o movimento que ficou conhecido como esclarecimento, Iluminismo. A fundamentação metafísico-contemplativa da vida vai passar por uma profunda crítica. O saber especulativo é questionado em função do surgimento das chamadas ciências experimentais. A adequação das instituições humanas ao Ser (modelo naturalista e religioso) passa a ser questionada. A razão não está mais nas coisas. O homem não é mais mero ente na grande ordem do cosmos. Processou-se o que Kant chamou de “reviravolta categorial”. Não o ser, mas a consciência passa a ser a referência a todas as categorias. É por isso que a modernidade é profundamente prometeica, antropocêntrica. O homem agora é o construtor do

seu mundo. É um *artifex* que, como um demiurgo, constrói a realidade à sua imagem e semelhança. A racionalidade, o fundamento do real, não é mais concebida como algo pertencente às coisas, mas inerente à consciência do homem concebido como sujeito teórico e prático. A verdade universal e atemporal não é "dada", antes precisa da mediação da consciência humana para exprimir-se como tal.

O homem visto como sujeito do conhecimento, e não mais como mero receptáculo, implicou uma torsão completa na Filosofia. Perscrutar como a consciência humana pode ser a entificação da razão levou a Filosofia a ultrapassar a problemática da metafísica naturalista em direção ao que foi chamado metafísica subjetivista. A preocupação central passou a ser em que condições pode o homem conhecer e agir racionalmente. O homem é o novo *abstractum*, sujeito a partir do qual tudo mais poderia ser predicado. A verdade não é mais algo contemplado, a essência de algo em-si mesmo, mas a possibilidade do sucesso adquirido através de um método. O método adquiriu proeminência e a Filosofia se tornou Gnosiológica, ocupada exclusivamente com o tema do conhecimento. A construção de um método a partir do qual a verdade pudesse obter uma legitimidade absoluta tornou-se a grande preocupação dos filósofos de todos os matizes. Através do método o homem instituiu-se como um sujeito soberano do conhecimento e da ação sobre a natureza.

O mundo não é mais pensado como constituído naturalmente, mas como realização do homem-sujeito. A consciência teórica, transcendental, é a referência básica na autoconsciência que os filósofos modernos têm do homem. O sujeito é, antes de mais nada, um ser racional, capaz de representar e manipular objetos e agir conforme os postulados morais racionais. Vale dizer, a autorreferência do sujeito é evidenciada, impõe-se como autoconsciência adquirida no exame das condições aprióricas para o homem conhecer e agir.

Esse horizonte tem uma clara manifestação em Descartes. Este questiona todo o procedimento clássico que parte de fora (de algo exterior à consciência, ao ser) para chegar à verdade. Há em Descartes o delineamento de toda a problemática moderna. Ele chama atenção para a necessidade de um "método para bem conduzir a razão" (a dúvida metódica) e postula a consciência como o "porto seguro" a partir do qual tudo é mediado (*Cogito ergo sum*). O *Cogito* é a mediação fundamental para todas as outras categorias. Através do *Cogito* o universal pode se manifestar de forma fundamentada, legítima.

A virada dos modernos em direção à consciência, ao homem como sujeito, embora tenha trazido um grande avanço para a Filosofia, estabelece, porém, unilateralmente, uma abstração, como se o homem fosse um "puro eu" ou um "puro sujeito", concebido sem mundo,

sem linguagem e sem história. Pensado como “razão autônoma”, completamente independente da realidade, o sujeito tende a ver e apoderar-se da natureza e da sociedade através do conhecimento científico, na informação e no domínio técnicos do mundo como se o mundo fosse algo completamente alheio e ao seu inteiro dispor. Vale dizer, a passagem do paradigma cosmológico para o paradigma do sujeito, embora tenha repercutido profundamente na cultura humana e, revolucionando as instituições ocidentais, abriu uma perspectiva para um amplo questionamento. A transcendentalização do homem, isto é, a redução do homem à consciência e à razão, a sujeito do saber, e sua atomização podem estar na raiz do processo manipulatório que se instalou, de um modo geral, nas sociedades ocidentalizadas. É como se o homem para ser sujeito tivesse que deixar de ser homem, de ser sensível, limitado, finito, necessitado dos outros, linguisticamente situado etc.⁹

Essa crítica à Metafísica, que abarca toda a Filosofia moderna de Bacon a Descartes, dos contratualistas aos racionalistas, torna-se contundentemente legítima se considerarmos a filosofia de Kant, filósofo no qual o giro categorial moderno explicita-se radicalmente. Em sua obra, afirma que a tematização da subjetividade é a tarefa básica da Filosofia, uma vez que ela é a condição para todo agir e conhecer. Na *Crítica da razão pura* (1781), Kant critica a antiga maneira de fazer ciência e filosofia por não fazer uma pergunta fundamental: o que pode o homem conhecer? A tematização da Filosofia passa das coisas (dos entes) para a subjetividade (para as condições aprióricas de o homem conhecer e agir). Na *Crítica da razão prática* (1788), Kant determina o caráter apriórico da lei moral. A moral não depende da experiência, pois se isso acontecesse, seria variável, contingente, particular. Para Kant a moral deve ser autônoma, pois só assim terá um valor absoluto. A moral efetiva-se não por uma exigência exterior à razão, mas unicamente em função do imperativo categórico, liberada de qualquer concurso dos impulsos sensíveis, determinada unicamente pela lei, de tal modo que os seus postulados têm validade para qualquer ser racional, em qualquer tempo e lugar.

A ideia de um sujeito transcendental, teórico, que modela o mundo a partir da ciência, não deixa de lado nem mesmo as tentativas de universalização e coletivização do sujeito, na transformação da humanidade em indivíduo, como aconteceu no século XIX, quando se passou a pensar numa substancialização, na encarnação da razão em instituições como o Estado, em Hegel, ou na classe universal, mais precisamente o proletariado, em Marx. Esses filósofos, apesar de terem tentado um acordo entre o mundo contingente (a História) e o mundo

⁹ A isso está ligada a ideia de uma consciência universal capaz de dar conta do destino de toda a humanidade e à qual todos os homens devem seguir.

necessário (a Filosofia), acabaram por substancializar a História, encontrando nas melancólicas e conturbadas ações humanas um fio condutor desconhecido pelos próprios agentes. É a ideia de um sujeito universal agindo pelas costas dos agentes contingentes que vai propiciar a possibilidade de uma Filosofia da História, uma teorização filosófica dos acontecimentos temporais. O padrão teórico podia, assim, ser aplicado não só ao conhecimento, mas também à história. O homem transforma-se, assim, em fabricante de sua história.

Contra essa perspectiva, um dos argumentos mais fortes foi levantado por Fichte ao dizer que na medida em que a referência para a compreensão do homem como sujeito é retirada do campo do conhecimento, isto é, na medida em que o mundo é a objetivação de uma consciência transcendental, inteligível, referida a uma autoconsciência, então, torna-se possível a eliminação da espontaneidade da vida, pois, no processo de autoconscientização, a consciência, em sua espontaneidade, é tornada objeto. A consciência teórica como condição do agir humano, ponto forte da modernidade, está na raiz da reificação humana, da manipulação mediada pela tecnologia, bem como nas tentativas de submissão do mundo da política a determinadas teorias, tão comuns ainda nos dias atuais. A consciência teórica age no mundo como se este fosse um deserto. O que importa são os postulados da verdade científica, mesmo que para isso muitas vidas sejam sacrificadas. É próprio da perspectiva cognoscitiva a relação sujeito-objeto, mesmo quando o objeto em questão é o próprio ser humano. A tendência objetivadora da ciência não é deixada de lado quando a matéria sobre a qual ela deverá agir é o próprio homem.

É dentro da exaustão não só da filosofia da consciência, mas, de certa forma, do racionalismo ocidental de um modo geral, que aos poucos a Filosofia vai-se encaminhando para um novo rumo, para uma nova mudança de horizonte. O preço do universalismo, da legitimação absoluta é o sacrifício da subjetividade, do homem como ser singular. É o modo metafísico de proceder, como tal, que passará a ser questionado. Boa contribuição para a dissolução desse modelo de pensar foi lançada pelos filósofos neo-hegelianos ou pós-hegelianos. Feuerbach, Marx, Kierkegaard e Nietzsche foram fundamentais para o surgimento do novo horizonte, pois, apesar de situados na filosofia da consciência, com suas insatisfações e novos campos de tematizações abriram as perspectivas para o surgimento de uma nova estrutura de pensamento no século XX. Nietzsche, em particular, influenciou de forma direta a formulação da crítica ao sujeito transcendental por parte da fenomenologia, principalmente em sua vertente heideggeriana. A passagem de uma subjetividade concebida transcendentalmente, pertencente ao reino do mundo inteligível, acontece na tematização do homem como ser-no-mundo

(*Dasein*), histórico, finito, em contato com os outros, levada a cabo pela hermenêutica existencial que passou a ser sistematizada a partir de *Ser e Tempo* (1926) de Heidegger, mas cujas bases já vinham sendo lançadas por outros pensadores, notadamente Kierkegaard e o próprio Nietzsche. Outro conceito fundamental nessa virada da Filosofia é o de *Lebenswelt* (Mundo da Vida) que marca, juntamente com a noção de Experiência, ambos tematizados pelos fenomenólogos, a reconciliação da Filosofia com uma perspectiva mais mundana, menos metafísica.

A partir de então tornou-se possível a compreensão do mundo não como uma objetivação de um sujeito teórico, isolado, mas como pertencente ao plano da intersubjetividade. Nessa concepção, não existe o sujeito, mas os sujeitos num mundo aberto, estruturado linguisticamente. O sujeito passa a ser concebido dessa forma na medida em que é capaz não de elaborar modelos e teorias a serem aplicadas, mas, sim, de agir como ser falante, capaz de articular suas pretensões num ambiente onde nenhuma posição tem, de antemão, o estatuto de absoluta. Ou seja, o sujeito teórico passa a ser questionado em sua pretensão de ter preponderância em relação ao mundo sensível, em razão de sua habitação estar situada no mundo transcendental.

A dominação legitimada pelo saber pôde, assim, ser amplamente questionada. A pretensão de um poder como substancialização da razão passou a ser inaceitável e a ambição dominadora embutida na pretensão arquimediana veio à tona. A tematização e o estabelecimento de critérios universais de validade foram desmascarados como uma maneira de retirar o poder dos homens como seres individuais. A postura universalista que questiona as ideologias por estarem situadas no âmbito do interesse, mostrou-se, enquanto defensora dos valores universais, incapaz de construir barreiras para o uso mortífero das suas potencialidades, legitimando, assim, o mal.

Todos esses aspectos estão na base da passagem da filosofia da reflexão, ocupada com as condições aprióricas do homem conhecer e agir, e da Ontologia, compreendida como pergunta e demonstração do Ser dos princípios primeiros que, ao mesmo tempo, constituem a realidade e servem como critérios para a sua validação, para uma filosofia cujo horizonte de referência passa a ser a linguagem. Apontar a linguagem como articuladora das categorias para se pensar o real, significa pensar uma maneira de filosofar sem ponto fixo, sem critérios absolutos, sem ponto arquimediano. Vale dizer, as categorias poderão, agora, ser pensadas dessubstancializadas, sem a ancoragem num fundamento a ela externo que a determinava e,

assim, abrem a perspectiva para se pensar filosoficamente os seres singulares, o homem como individualidade, em seu valor próprio.

Há, nessa passagem, um questionamento profundo da Metafísica embutida nos dois horizontes anteriores. Verificamos isso na primeira geração da Filosofia Analítica. Para esses filósofos, principalmente os do Círculo de Viena, inclusive na obra do primeiro Wittgenstein, o grande problema da Filosofia era a utilização de termos sem uma referência objetiva. A solução para os enganos da Metafísica passaria então por uma crítica da linguagem. Se a Filosofia corrigisse sua linguagem poderia atingir alguma racionalidade. Afirmavam, positivadamente, que o sentido de uma proposição residia em sua vinculação com fatos.

A essa perspectiva somou-se aquela mais sensível à desumanidade inerente ao sujeito transcendental, à concepção do homem como sujeito, submetida à sua transformação em ser inteligível. Esses filósofos vão resgatar, além do valor proposicional da linguagem, também a possibilidade de a vida ser pensada em sua condição humana, vivida com os outros, na qual o sentido não é algo substancial, fundada em algo que escapa aos seres humanos comuns, mas que emerge em suas articulações linguísticas, em suas falas, produções e ações. Vale dizer, a linguagem estabeleceu-se como um campo no qual a Filosofia trabalha e cujos limites não pode transpor. O sentido não é mais algo alcançável pela intuição de um filósofo solitário, nem representado por um sujeito transcendental, isto é, não se precisa mais acionar um outro mundo, um padrão metafísico, para poder alcançar algum significado da existência humana. Basta recorrer ao repertório da linguagem que iremos perceber nas experiências humanas mesmas significações relevantes. Desse modo, passa-se de uma concepção representacional, naturalista da linguagem para uma concepção da linguagem que não é apenas um meio, mas o *medium* apropriado no qual está cristalizada a vida em sua dignidade e significação própria. A palavra como condensação da vida deixa de ser mera palavra e se transforma em *Dichtung*, com a qualidade e função bastante comum aos poetas, isto é, em revelação e manifestação da significação.

O fundamental na passagem do paradigma transcendental para o linguístico foi a superação da concepção de que a consciência não se relaciona com os objetos diretamente, mas que nos referimos linguisticamente aos objetos por meio de expressões e significações. A consideração das condições da consciência no processo do conhecimento como uma instância totalmente isolada, como mera instância de representação interna, é completamente ultrapassada a partir do momento em que se passa a considerar a mediação linguística.

Todo um conjunto de elementos facilitou o giro linguístico: o incremento no estudo da lógica, as descobertas no campo da Hermenêutica Teológica, o avanço da Filologia, o surgimento da Linguística e a descoberta e estudo, por Freud, do inconsciente como a parte mais importante do aparelho psíquico. Grosso modo, poderíamos dizer que três pensadores foram fundamentais na constituição do pensamento contemporâneo: Heidegger, Wittgenstein e Freud. Em todos eles a linguagem assume papel fundamental como campo a partir do qual o pensamento tem o seu limite. Freud com a ideia de inconsciente não só questiona o logocentrismo ocidental, a posição central da consciência no aparelho psíquico, mas, também, questiona os paradigmas provenientes dessa centralidade: completude, perfeição, universalidade etc. que eram critérios teóricos e práticos seguidos pela tradição ocidental. A centralidade do inconsciente na economia da vida psíquica abre lugar para o homem como ser desejante, incompleto, marcado pela falta. O mais importante para nosso estudo foi a descoberta de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem e que o acesso a ele também só pode se dar através da verbalização livremente associada.

Wittgenstein foi grande matemático, lógico e filósofo de nosso século. Suas primeiras obras faziam a redução da Filosofia a uma análise do discurso. Como vimos anteriormente, essa concepção estava eivada de um preconceito semântico positivista. A linguagem era entendida basicamente em sua função proposicional na qual era verdadeira a proposição que correspondesse a um estado de coisas. Posteriormente, o autor encaminha-se para uma dimensão mais pragmática da linguagem, na qual o sentido está relacionado não a um estado de coisas, mas a um “jogo de linguagem”. Um discurso passa, assim, a ser significativo, na medida em que está inserido num determinado jogo de linguagem. É a esse jogo de linguagem que as palavras devem ser reenviadas para se chegar ao sentido. Há uma dessubstancialização da palavra. Conforme o contexto de aparição, uma palavra poderá apontar para significações as mais diversas. Atrás dessa ideia reside a concepção de que as palavras se estruturam com sentidos diferentes de acordo com a comunidade dos falantes. A ciência tem um discurso próprio, a Filosofia também, a forma de argumentação das ciências humanas é diferente das ciências naturais, da mesma forma que diferem os discursos das diversas gerações, grupos políticos, nações, e em cada um desses é fundamental o jogo de linguagem, a forma como a linguagem é posta em prática e acontece nas interações cotidianas. Vale dizer, o peso passou da capacidade de representar para sua dimensão comunicativa e reveladora.

Em todos esses filósofos a ideia da razão concebida como uma faculdade é deixada de lado. Heidegger prefere o termo pensamento a razão. Este possui uma carga semântica

pesada, relacionada a sua etimologia mesmo. *Ratio* aponta para critérios e medidas universais. Para Heidegger, pensamento é mais apropriado para significar esse trabalho do espírito humano visando a recolher a significação inerente às experiências. Nesse autor que foi o grande sistematizador da Filosofia da Existência, o giro linguístico combina-se com uma abertura ao fenômeno, ao campo do vivido, sendo recusados os padrões enquadradores da existência humana. Para ele, a significação da existência humana não é mensurável em critérios morais ou teóricos, mas captável nas palavras e discursos significativos. As palavras, ao contrário das teorias, apreendem a dimensão de singularidade de uma experiência, “a linguagem é a morada do ser” (Heidegger, 2008 [1926], p. 326).

Ao limitar-se a Filosofia ao campo da linguagem, passou-se de uma concepção do pensamento como autoconsciência para sua visão como interação linguisticamente mediada. O pensamento não é mais relacionado a reclusão, mas a diálogo. Com isso, a esfera do significante deixa de ser um fundamento absoluto, tão caro à Filosofia metafísica tradicional, e passa para as falas, produções, trocas, relações etc. Desse modo, através do giro linguístico, verificamos uma mudança na concepção da própria Filosofia. Antes ela era concebida como a esfera através da qual a legitimação da vida era posta. Isso porque se pautava na ideia de que existe um fundamento único para o real e que a ele tudo e todos deviam se adequar. Ressalte-se que a Filosofia ambiciona não apenas uma figuração do mundo, mas, também, indicar como todos devem se comportar. A pergunta que se faz é: esse fundamento único e universal não está fadado a decair a partir do momento em que se aceita a ideia de mundo? Ou então, a fundamentação única não inviabiliza a ideia mesma de mundo? Os otimistas dizem que não e que, ao contrário, a linguagem oferece um campo de organização do mundo sem a necessidade de imposição a todos de um mesmo modo de vida, de uma mesma concepção de mundo. A linguagem, e não um fundamento único ou um princípio, poderá dar as bases para a existência e coexistência pacífica de diversos modos de vida.

Podemos dizer que, se no período clássico a Filosofia foi praticada como uma teoria do ser e na Filosofia Moderna o ser foi concebido gnosiologicamente, como atributo da reflexão, na contemporaneidade, ao se ancorar na linguagem, a Filosofia abandona a ideia mesma de um fundamento único para o real, isto é, deixa de lado a sua autocompreensão como Metafísica e passa a exercitar-se como compreensão, como um tipo de pensamento e reflexão ocupada com a esfera da significação, cuja estrutura não é proveniente de um ponto arquimediano ou de um porto seguro, mas de um ponto de mastro que teima em pensar, mesmo estando em tempos sombrios, numa época de mares revoltos.

Nessa trilha aberta pela abordagem das revoluções nos paradigmas filosóficos, podemos ampliar e atualizar, ainda mais, nossa discussão ao incluir nesse debate a tendência decolonial ou pós-colonial que está em constituição entre boa parte dos praticantes da filosofia, especialmente na América Latina.

Depois da linguagem: novos sujeitos e vozes no projeto filosófico moderno

Uma constatação, todavia, confirma a manutenção de uma postura discursiva nas práticas do pensamento: ainda que a filosofia da consciência, própria do período moderno, tenha dado lugar ao modelo linguístico contemporâneo, conservou-se a pretensão de estabelecer um horizonte universal de conceitos. Tal atitude, não obstante, vem sendo convidada a uma prestação de contas. Se o conhecimento é universal a partir do critério da essência, como tal essência pode ser verificada e validada na dimensão concreta? Se há uma base ou um fundamento único de validação conceitual, quem o estabelece? Admitindo-se o ser humano como o *substractum* por excelência, o sujeito a partir do qual todos os outros elementos se vinculam como predicados, já não se pode dizer que este sujeito é uno, nem a estrutura linguística que o envolve, visto que sua subjetividade decorre de injunções geográficas e históricas variadas. Isso não significa que inexista um horizonte ontológico associado, na Modernidade, permanentemente à consciência. O problema implica que, diante de um sujeito que se submete à história, o horizonte ontológico que o constitui ora está expandindo-se, ora retraindo-se, com uma constância ainda difícil de ser mensurada.

A postura da necessidade de um universal que dê conta do conceito de sujeito, mundo e linguagem tem sido vigorosamente questionada por pensadores da América Latina e Caribe a partir da segunda metade do séc. XX, tanto em seus aspectos universais quanto linguísticos estruturantes. Tal é o caso de Frantz Fanon (1925-1961), afirmando que a universalização já é proposta pelo colonizador, cabendo ao intelectual que o segue o papel de lutar, mediante o universal abstrato, “para que colono e colonizado possam viver em paz em um mundo novo” (Fanon, 1968, p. 33). Fanon indica que a admissão de um universal é o esforço em vista da neutralização de tensões entre colonizador e colonizado, porque aquele saberia muito bem que “nenhuma fraseologia se substitui ao real” (Fanon, 1968, p. 34). Em outras palavras, haveria demandas concretas que exigiriam a adoção de um discurso abstrato em vista da alteração ou aplacamento das contradições que assolam o real. Fanon endereça a crítica simultânea ao linguístico e ao ontológico ao afirmar que indivíduos submetidos a certas

condições concretas espaciais, temporais de relações de poder, tais como “o felá, o desempregado, o faminto” não se vangloriam de ter a verdade, pois a verdade existe no próprio ser deles (Fanon, 1968, p. 37). Nessa sentença, Fanon compartilha do posicionamento de que a verdade, quando existe, está em função de um contexto no qual se insere o ser de determinado indivíduo. A verdade, quer suscite do sujeito, quer do discurso, se inscreve no liame vivencial em que o indivíduo se posiciona.

Tome-se o caso de G. W. Hegel (1770-1831), cuja obra, para o propósito deste artigo, figura como exemplo mais bem acabado dos modos aos quais convergiram os temas recorrentes da filosofia moderna (o sujeito, a mente, o mundo) em torno de uma teoria que aliasse a metafísica e o real. O “Prefácio” da *Fenomenologia do espírito* (1807) contém declarações-chave sobre a percepção do próprio Hegel sobre o papel da filosofia para a sua época. Tal como Fanon, Hegel admitia uma tensão entre o universal e o real, visto haver defendido a necessidade de um esforço para ultrapassar o que ele chamava “immediatez da vida substancial” mediante conhecimentos de princípios e perspectivas universais (Hegel, 2003, p. 27). A figura da consciência presente na *Fenomenologia do espírito*, que passa por estágios sucessivos desde a certeza sensível até o saber absoluto, indica a importância do tempo como elemento modificador do grau de inelegibilidade do conceito. Ora, se o saber absoluto, como ponto de chegada da jornada da consciência, comprova que o movimento desta última é pavimentado na liberdade, então liberdade e processo histórico se equacionam proporcionalmente. Sobre essa questão, a filosofia da história de Hegel, enquanto história do desenvolvimento da liberdade, seria o coração do pensamento hegeliano (Kaufmann, 1966, p. 250). Nesse caso, a história deveria considerar todos os participantes dos eventos que contribuíram para o movimento das ideias e do pensamento humano.

Os problemas aparecem quando a sistematização dessa filosofia da história se dá às custas da comparação de grupos étnicos, aos quais são atribuídas gradações de aperfeiçoamento reflexivo. Hegel, sob uma necessidade metodológica, teria relacionado certos povos aos estágios da consciência: os povos africanos seriam povos da “certeza sensível”, os povos asiáticos estariam envolvidos pelo “entendimento”, enquanto aos povos europeus estaria reservada a “razão” (Tibebu, 2011, p. xii).

Esta admissão da impossibilidade de outros grupos de indivíduos serem capazes de atingir a razão, ou de precisarem ser tutelados por outros grupos que a alcançaram mais rapidamente elide o que a própria filosofia da história tenta defender, que a história evidencia o movimento da liberdade humana racional, mas que tal liberdade não se verifica em todos os

humanos. Logo, a filosofia da história seria seletiva. Um dos sintomas dessa seletividade recebeu o nome de “nortemania” pelo pensador mexicano Leopoldo Zea (Castro-Gómez et. al., 2007, p. 15). A nortemania nega a possibilidade do desenvolvimento cognitivo de contextos geográficos distintos, assim como nega a capacidade reflexiva dos indivíduos independentemente de sua posição espacial. A conceitualização da dicotomia avançado/atrasado em relação à liberdade e à razão é combatida pelos pensadores “decoloniais”, uma vez que abraçam o pressuposto de que a filosofia moderna teve um momento histórico específico (a adesão ao metalismo, a consolidação dos Estados nacionais, a centralização da máquina governamental em torno das casas reais, as guerras religiosas e os esforços de pacificação por tratados, os impérios e o sistema colonial de produção de riqueza), mas que as condições geográficas e a distribuição de forças fizeram essa mesma filosofia ter uma expressão própria do que era vivenciado na Europa. Descolonizar é um verbo que resulta da fricção com o conceito de “colonialidade”, entendida aqui como o conjunto de “identidades históricas produzidas sobre a ideia de raças associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho” (Quijano, 2005, p. 118). Essa divisão considerada racista se dá no seio da modernidade mediante a dinâmica de “re-identificação histórica” a partir da atribuição do europeu a novas “identidades geoculturais” (cf. Quijano, 2005, p. 121). Portanto, a descolonização constitui a “substituição de uma espécie de seres humanos por outra “espécie” de seres humanos. Uma vez que a colonialidade resulta de um processo histórico, a descolonização também configura um processo histórico. A descolonização se dá no plano ontológico porque “atinge o ser” e o “modifica”, propondo mudar a ordem do mundo como um “programa de desordem absoluta” (Fanon, 1968, p. 25-26).

Nas terras conquistadas, os mesmos influxos da modernidade atuavam, mas de modo mais violento, constituindo uma outra expressão de sujeito e reflexão. É este modo de sujeito, apenas aludido na filosofia que se produziu na Europa, que se quer resgatar. Mas para que isso aconteça, dois pressupostos básicos devem ser adotados sob o conceito de “colonialidade” proposto por Aníbal Quijano: 1) a existência de uma continuidade histórica entre os tempos coloniais e os pós-coloniais; 2) a aceitação de que as relações de poder econômico, político e jurídico também se deram no nível epistêmico (Castro-Gómez et. al., 2007, p. 19).

Da perspectiva histórico-epistêmica dos povos conquistados e seus descendentes, a modernidade é classificada como “mito”, no qual o “outro”, enquanto colonizado, seria integrado (ou “incluído”) apenas virtualmente na comunidade civilizada com referência ao

povo europeu. Esta modernidade: a) emanciparia o povo autóctone, encontrado no Novo Mundo em uma situação inculta; b) conferiria ao povo das terras recém-conquistadas uma oportunidade de fundar uma nova comunidade, mas às custas da tutela espiritual dos conquistadores; c) promoveria uma mudança nos povos originários, uma assimilação dos indivíduos das novas terras aos ideais modernos (cf. Dussel, 1993, p. 76). Todavia, o colonizado, silenciado durante o ato reflexivo em suas etapas históricas, recusa a produção de seu pensar como “pós-colonial”, como algo atrasado, que se encontra fora da cadência do tempo, ou que ocorre em uma etapa sucessiva ao do evento colonial (Mignolo, 2007, p. 27). O colonizado defende a sua atuação no empreendimento colonial moderno, mostrando que sempre esteve lá presente, embora submetido a forças que o impediram de expressar-se. Reivindicando o papel de contemporâneo em um sistema de ideias e ordem de mundo que refluí na filosofia moderna e a retroalimenta, o colonizado não apenas luta por ser reconhecido como agente do pensamento moderno, como também exige a extinção da colonialidade. Esta ação em vista de eliminar um sistema de conceitos forjados na violência e no silenciamento de sujeitos pensantes solicita que os atuais pensadores e pesquisadores se agrupem em torno das tradições e da filosofia regional que foi produzida fora do continente europeu (Dussel, 2014, p. 199). Os fatores enumerados anteriormente por Enrique Dussel denunciam o acatamento da modernidade e da colonialidade como faces de uma mesma moeda revelando a existência de dois agentes, e não apenas um, em ato de reflexão: o colonizador e o colonizado. Falta agora que este último expresse no discurso a modernidade por ele vivida e sofrida, com todos os conceitos e conhecimento que esta experiência lhe legou.

150

Considerações finais

O horizonte da prática filosófica se deu em estruturas alternadas: ora esteve amparada sobre a metafísica, ora se encontrou arrimada na discussão semântico-discursiva. Indagando-se permanentemente pelo ser, pelo sujeito e pela essência, se tais são acessíveis pela consciência ou resultantes da linguagem, a filosofia enfrenta um impasse, que se vincula às suas questões primárias sob a figura de um comensalismo biológico: se o ser e a essência são revelados ou mediados pela razão, que instância subjetiva está habilitada a operar o pensamento reflexivo que irá em direção às questões filosóficas centrais? Se conhecer e agir racionalmente pavimentam a rota de acesso à verdade, haveria o risco de o ponto de chegada dessa rota ser modificado de acordo com o modo como tal trajeto é percorrido? Em outras palavras, o método

usado para a busca da verdade não poderia, em alguma medida, alterar a verdade que se quer encontrar? Em face de tais riscos, como credenciar o modo mais bem articulado para obter a verdade? Como mitigar o contingente em vista do necessário? Quem poderá estabelecer tais critérios? A história da Filosofia moderna evidencia as tentativas para solucionar esses impasses na metafísica, na consciência, na linguagem, na ciência. Todavia, o século XX evidenciou que tais tentativas não estabeleceram um método dialógico construtivo, visto que nem todos os participantes desse projeto estruturante do saber reflexivo têm sido considerados na discussão. Essa é demanda apresentada pelos integrantes do pensamento decolonial ao mostrarem que a filosofia não apenas tem sido realizada com intensidade nos espaços que antes foram consideradas colônias dos povos europeus, mas que o pensamento moderno foi constituído pela participação dos indivíduos dessas colônias, aos quais, contudo, não foi dado o direito da fala. O grande desafio da Filosofia Contemporânea está, pois, em acolher outras vozes que se comprometam a contribuir com a reflexão humana ou, empregando as palavras de Fanon, atingir o ser com um programa de desordem absoluta.

Referências

BUCK-MORSS, Susan. **“Hegel e Haiti”**. Trad. Sebastião Nascimento. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 90, jul. 2011, p. 131-171.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: EDUSP, 1979.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade)**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia del Sur y Descolonización**. Buenos Aires: Docencia, 2014.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **O Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. In: **Werke in 20 Bänden, Bd. 3**. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

| | | | | |
|--------------------------|--------|-------|-----------------|--------------|
| <i>Revista Dialectus</i> | Ano 13 | n. 33 | Edição Especial | p. 135 - 152 |
|--------------------------|--------|-------|-----------------|--------------|

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

KAUFMANN, Walter. **Hegel: A Reinterpretation**. Garden City: Doubleday Anchor, 1966.

MIGNOLO, Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento e apertura - un manifesto”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

STONE, Alison. “**Hegel and Colonialism**”. In: *Hegel Bulletin*, n. 41, v. 2, 2017, pp. 1-24.

TIBEBU, Teshale. **Hegel and Third World: The Making of Eurocentrism in World History**. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem**. Trad. Mário Fleig et. al. Ijuí: Unijuí, 1992.