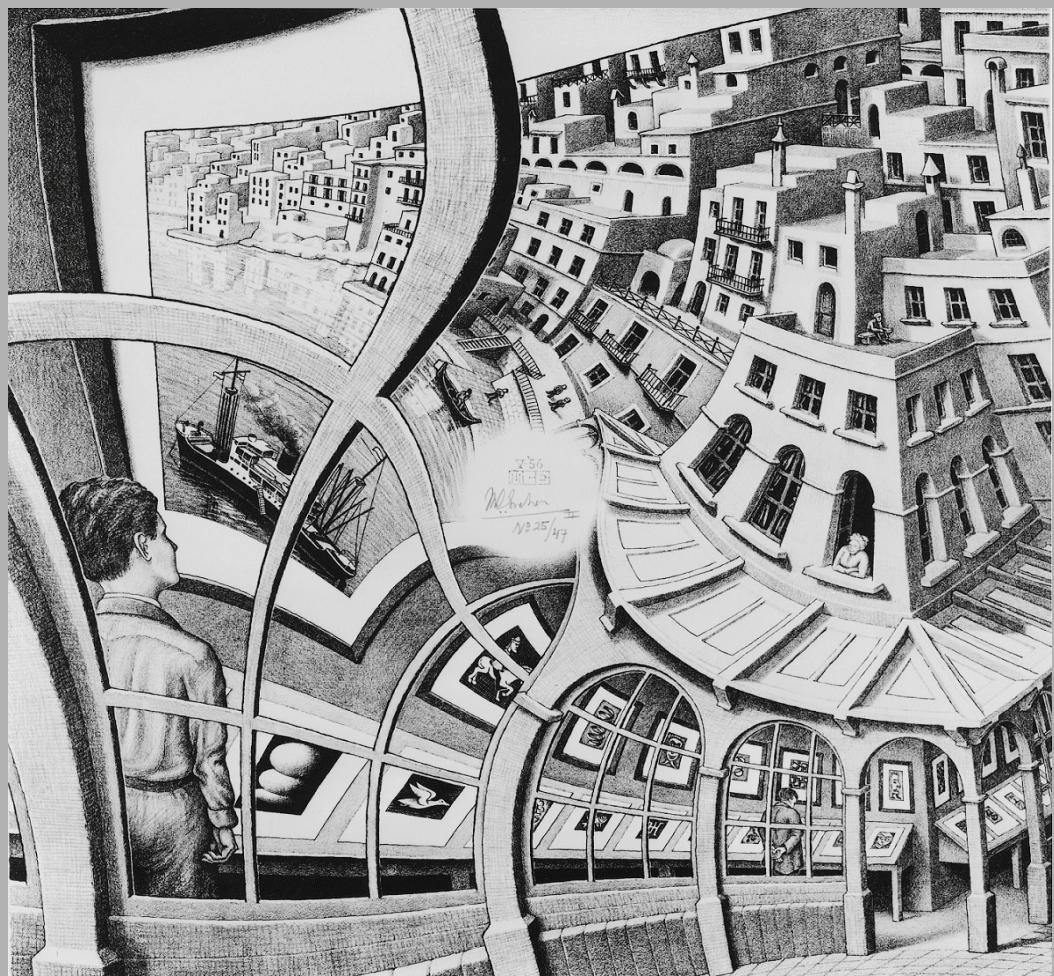


O materialismo é uma ilusão: reflexões sobre metafísica, ciência e marxismo

Sinésio Ferraz Bueno



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

O MATERIALISMO É UMA ILUSÃO

REFLEXÕES SOBRE METAFÍSICA,
CIÊNCIA E MARXISMO

SINÉSIO FERRAZ BUENO

O MATERIALISMO É UMA ILUSÃO

REFLEXÕES SOBRE METAFÍSICA,
CIÊNCIA E MARXISMO

Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica
2025



Copyright © 2025, Faculdade de Filosofia e Ciências



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

Diretora

Dra. Ana Clara Bortoleto Nery

Vice-Diretora

Dra. Cristiane Rodrigues Pedroni

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Edvaldo Soares

Franciele Marques Redigolo

Marcelo Fernandes de Oliveira

Marcos Antonio Alves

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi (Assessor Técnico)

Rosane Michelli de Castro

Parecerista

Profa. Dra. Nadja Mara Amilibia Hermann

Professora Titular aposentada da Universidade

Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Ficha catalográfica

Bueno, Sinésio Ferraz.
B928m O materialismo é uma ilusão : reflexões sobre metafísica, ciência e marxismo / Sinésio Ferraz
Bueno. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2025.
195 p.
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5954-647-3 (Impresso)
ISBN 978-65-5954-648-0 (Digital)
DOI: <https://doi.org/10.36311/2025.978-65-5954-648-0>

1. Materialismo dialético. 2. Idealismo. 3. Metafísica. 4. Consciência. 5. Ciência - Filosofia.
6. Filosofia da mente. 7. Imortalidade. I. Título.

CDD 146.32

Telma Jaqueline Dias Silveira –Bibliotecária – CRB 8/7867

Direitos autorais da imagem de capa:

C. Escher's "Print Gallery" © 2025 The M.C. Escher Company-The Netherlands. All rights reserved. www.mcescher.com

Editora afiliada:



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP
Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília



Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. EXISTÊNCIA DE DEUS	17
Da transcendência à imanência	
A prova ontológica de Anselmo	
O Deus de Espinosa	
A crítica de Kant à prova ontológica	
Do idealismo transcendental de Kant ao idealismo absoluto de Hegel	
Do Deus de Espinosa ao Deus de Hegel	
2. Consciência e espírito	41
A consciência para Hume e Kant	
Metafísica e ciência: limites disciplinares	
Filosofia da mente e o realismo empírico de Searle	
O imaterialismo de Berkeley	
A consciência como substância: Fichte	
A prioridade ontológica da consciência: do romantismo alemão à física quântica	
Da coisa-em-si à consciência de si	
3. Razão, teleologia e teoria da evolução das espécies	61
A razão como fundamento teleológico	
O gênio maligno	
A teoria da evolução das espécies	
O <i>design</i> inteligente de Michael Behe	
Teoria da auto-organização	
Hegel e a crítica do realismo empírico	
Hegel crítico de Newton	
A coisa-em-si é aparência	
Do design inteligente à teleologia interna	

4. Imaterialismo e física quântica	91
Os princípios de complementaridade e incerteza	
Primazia metafísica da consciência	
Física quântica e idealismo hegeliano	
Física quântica e metafísica	
Física quântica e autoconsciência do espírito	
5. Materialismo dialético e metafísica	111
O marxismo como síntese entre dialética e ciência	
A circularidade viciosa do materialismo dialético	
O pressuposto metafísico do materialismo dialético	
A coisificação da consciência: do materialismo ao idealismo	
O materialismo dialético como momento histórico da consciência de si	
A dialética entre senhor e escravo	
6. Fascismo e diferença	131
O <i>unheimlich</i> freudiano	
Fascismo e narcisismo grupal	
Impostura psicológica e autoengano	
Fascismo, ressentimento e destrutividade	
O fascismo como mal radical	
A educação antifascista	
7. Imortalidade da alma	147
Conceito de alma	
Hegel e a imortalidade da alma	
Imortalidade da alma como tese racional	
Espirpiritualidade e ciência	
O espiritismo de Allan Kardec	
Imortalidade da alma e a falseabilidade de Popper	
Conclusão	171
Referências bibliográficas	191

INTRODUÇÃO

O problema exposto neste livro é filosoficamente complexo e exige elaboração conceitual detalhada, mas pode ser exposto sob termos razoavelmente simples. Do ponto de vista da observação cotidiana, não pode haver nada mais certo do que conceber o mundo material como uma totalidade sólida e autônoma, cuja existência não depende de nenhuma consciência humana. Por esse motivo, é possível não somente afirmar a existência independente dos objetos materiais, como mesas, cadeiras e árvores, mas também dar um passo além e postular que a causa de tudo aquilo que existe é a matéria. A própria consciência nada mais seria que um produto emergente da atividade dos neurônios na estrutura do cérebro, e ao aceitarmos essa definição, somos forçados a descartar que a alma ou espírito possa ser uma entidade autônoma em relação ao mundo material. Estamos diante do materialismo, entendido como doutrina que defende a matéria como substância de toda a realidade. Em termos filosóficos, isso implica afirmar que a matéria é o elemento fundamental de todas as coisas, significando que ela existe necessariamente como condição essencial de todos os seres e coisas.

A proposição de uma ontologia material, quer dizer, a afirmação de que unicamente a matéria é a origem de toda a realidade, é a sentença mais evidente possível do ponto de vista do senso comum, porém é preciso reconhecer que ela é insustentável em termos filosóficos. Para ser validada, essa afirmação pode recorrer somente às sensações humanas (visão, tato, audi-

ção, olfato e paladar), mas isso teria como resultado um inesperado adiamento do problema, pois em termos filosóficos é indispensável demonstrar a existência de uma realidade material que seja completamente independente das próprias sensações. O argumento mais contundente já formulado contra a ontologia material é extremamente simples, e foi formulado pelo filósofo George Berkeley no século XVIII. Ele contesta a distinção, proposta anteriormente por John Locke, entre qualidades primárias, que seriam objetivas, inerentes aos objetos materiais, e independentes do olhar do observador (como forma, extensão, número, movimento e solidez), e qualidades secundárias, que seriam propriedades subjetivas e inerentes à percepção do observador (como cores, sons e sabores). Para Locke, as qualidades secundárias, que originam a certeza da existência de uma realidade material independente, seriam causadas pelas qualidades primárias, entendidas como suporte objetivo do mundo material. Porém, Berkeley argumenta que o espírito humano tem acesso somente às qualidades secundárias, e por esse motivo não é possível demonstrar a existência das qualidades primárias como propriedades inteiramente independentes da percepção humana. Portanto, uma vez que as sensações são o único recurso que temos para atestar a existência da matéria, é completamente impossível demonstrar a existência de uma realidade material autônoma em relação à consciência. Esse argumento filosófico é suficiente para sustentar que as proposições metafísicas que neste livro serão mobilizadas contra uma ontologia materialista não se prestam a uma apologia ideológica antimaterialista, pois se justificam pela inconsistência filosófica do materialismo em si mesmo. Conforme se verá, essa inconsistência também se torna evidente por meio do próprio progresso da ciência moderna ocidental, sendo atestado pelas descobertas da física quântica, pelos embaraços da neurociência para demonstrar o fiscalismo e pelos argumentos do *design* inteligente no campo da microbiologia.

O materialismo pode contar com o assentimento complacente do senso comum e da ciência moderna ocidental, cujo método de conhecimento é inteiramente fundamentado na possibilidade de verificação empírica dos fenômenos naturais. Mas a tentativa de justificar o mundo material em termos substanciais no campo filosófico, e ao mesmo tempo negar

à alma ou espírito essa mesma condição, se vê envolvida por dificuldades logicamente intransponíveis. Essa impossibilidade filosófica é involuntariamente evidenciada pelo argumento clássico do filósofo da mente Gilbert Ryle, endereçado contra o dualismo cartesiano. Como se sabe, a metafísica de René Descartes concebe a existência de duas substâncias fundamentais na realidade: o espírito (substância espiritual) e o mundo material (substância extensa). Para Ryle (2005, p. 9), Descartes seria o representante de uma “doutrina oficial”, propagadora de absurdo categorial, que consistiria em aplicar à mente o mesmo estatuto substancial atribuído ao mundo material dos corpos mecânicos. Segundo o filósofo René Descartes, a substância do mundo material, isto é, seu princípio essencial e necessário, é a extensão, ou seja, a propriedade dos corpos físicos de poderem ser medidos em seu comprimento, largura e profundidade. Ryle entende que a mente não é alma ou espírito, pois não é uma substância autônoma em relação ao corpo físico, mas sim um conjunto de disposições ou comportamentos ao qual não pode ser atribuída a mesma existência ontológica suposta nos objetos materiais.

Para demonstrar o erro categorial de Descartes, Ryle cita como exemplo o equívoco de alguém que, após visitar edifícios como laboratórios, bibliotecas e salas de aula de um centro universitário, indagasse onde está a universidade, sem se dar conta de que a existência desta consiste justamente no conjunto dos prédios físicos empiricamente constatados. O visitante imaginário de Ryle teria cometido um erro categorial idêntico ao de Descartes, pois da mesma forma que a universidade não possui existência independente e empírica em relação aos prédios que a constituem, também a mente não pode ser tratada como uma substância autônoma em relação ao corpo. Um ponto de partida relevante para demonstrar a tese essencial deste livro, de que os diversos tipos de materialismo compartilham uma ilusão filosófica sob termos ontológicos, consiste em demonstrar a inconsistência da crítica de Ryle a Descartes. Na verdade, quando consideramos os argumentos filosóficos de Berkeley, Leibniz e Hegel contra o dualismo cartesiano, podemos verificar que Descartes com certeza cometeu um erro categorial, porém por motivo oposto àquele apontado por Ryle. O equívoco cometido por Descartes está em considerar o mundo material

como substância, uma vez que somente o espírito é uma entidade concreta e passível de justificação ontológica como fundamento de toda a realidade.

O equívoco de Ryle será esclarecido se examinarmos com maior atenção seu próprio exemplo sobre a visita à universidade. O curioso visitante assume o pressuposto empirista de que somente laboratórios, bibliotecas e salas de aula possuem existência concreta, sendo “universidade” apenas uma abstração linguística convencionalmente adotada para designar o conjunto de edifícios. Para ele, a evidência sensível é o único critério capaz de estabelecer o que é a realidade em si mesma. No entanto, desde que o visitante se preste a examinar com maior atenção os objetos que lhe parecem ser dotados de tão indiscutível concretude, sua certeza sensível se verá irremediavelmente abalada. Vamos supor que ele seja convidado a examinar um dos prédios universitários cuja existência concreta lhe parece pública e indiscutível, digamos, uma das salas de aula. Lá chegando, seu olhar empirista irá detectar a presença empírica de outros inúmeros objetos: paredes, teto, piso, cadeiras, mesas, lousa. Diante desses novos objetos, sua perplexidade sofrerá um deslocamento inesperado, pois o objeto antes dotado de existência indiscutível parece se dissipar como uma entidade abstrata: “onde está a sala de aula?”. Se em seguida seu olhar inquiridor for lançado a um único dentre os novos objetos concretos que agora tem diante de si, digamos, uma cadeira, ele constatará que as diferentes partes desse artefato são também novos objetos expostos à sua atenta observação: assento, encosto, braços de apoio e pés. E então, permanecendo movido por sua convicção empiricista, ele exclamará: “onde está a cadeira?”. Em seguida, se lhe fosse proporcionado um olhar microscópico sobre uma das peças da cadeira, digamos, seu assento de madeira, o visitante se veria diante de componentes quimicamente estruturados de celulose, hemicelulose e outros elementos secundários, e sua indagação seria recolocada nos seguintes termos: “onde está o assento de madeira?”. Finalmente, se o microscópio pudesse ser ajustado para examinar dimensões ainda menores, ao perscrutar um desses componentes químicos, digamos, a celulose, ele se veria diante de longas cadeias moleculares de glicose, formadas por átomos de carbono, hidrogênio e oxigênio, sendo forçado a indagar: “onde está a celulose?”.

Ao deslocarmos a perplexidade inicial do visitante imaginário de Ryle para outros níveis da realidade, constatamos que a única entidade que permanece idêntica a si mesma em meio a planos distintos de configuração de objetos é a consciência observadora do próprio visitante. Em termos metafísicos, a consciência se revela como espírito, entendido como estrutura necessária do ser, dada sua capacidade de estabelecer conexões e relações de continuidade entre as impressões sensíveis que denominamos objetos. Ao contrário do postulado empirista assumido por Ryle, a concreture dos objetos da experiência cotidiana se revela inteiramente mediada pela consciência, que em si mesma, é a única entidade concreta e estável em meio à multiplicidade das impressões sensíveis. Para além do dogmatismo empirista assumido pelo filósofo britânico, toda tentativa de demonstração de uma possível ontologia materialista se revela envolvida em uma circularidade viciosa, pois a concepção do mundo material como substância autônoma em relação à consciência depende de justificativas empíricas que em si mesmas já pressupõem a autossubsistência do mundo material. Em outras palavras, nossas impressões sensíveis são a prova empírica de um mundo material cuja existência independente já está subentendida na própria concepção de que a experiência empírica é o critério para estabelecer a verdade das coisas.

O artifício empregado por Ryle para sua sustentar sua crítica à qualificação substancialista do espírito acaba conduzindo a conclusão oposta àquela inicialmente pretendida. O erro categorial de Descartes não consistiu em atribuir estatuto ontológico à consciência, mas sim aos corpos materiais. Isso fica claro quando dirigimos a um partidário do materialismo um pedido muito simples, para que ele justifique em termos filosóficos a proposição cartesiana da extensão como substância das coisas materiais. O defensor do materialismo estará em situação embarracosa, uma vez que o argumento de que a extensão é a substância do mundo material será refutado desde que seja possível demonstrar que a própria extensão é uma propriedade em si mesma dependente de outra entidade, e nesse caso essa outra entidade é que passaria a ser a substância das coisas materiais. Assim, a extensão não pode ser substância, pois ela mesma tem como fundamento as sensações originadas dos órgãos dos sentidos. Para Berkeley, os objetos

materiais nada mais são que coleções ou combinações constantes de sensações, que ao serem consagradas pelo hábito cotidiano, levam à ilusão de que a matéria seja independente em relação à consciência que a percebe. Dessa maneira, sendo obrigado a contrariar Descartes, nosso materialista terá de reconhecer que a extensão é apenas uma ideia abstrata originada das sensações, sendo impossível justificar a existência da matéria como substância, ou como causa de todas as coisas existentes.

Temos, então, que uma simples reflexão filosófica sobre a consistência do mundo material é suficiente para pôr em dúvida a hipótese da independência dos objetos empíricos em sua relação com a consciência. O conhecimento que temos das coisas materiais é formado pelas sensações que se originam dos órgãos dos sentidos, pois a consciência as percebe e as combina, e, não existe nada para além dessa atividade mental. Novamente, estamos diante de uma constatação surpreendente, que inverte de maneira radical a nossa intuição cotidiana, pois o mundo de objetos concretos, que em princípio parece ser dotado de existência autônoma, se revela abstrato. E a consciência, que em princípio parece ser uma entidade abstrata e dependente da matéria cerebral para existir, se revela a única entidade dotada de existência contínua e absolutamente certa em meio às sensações que povoam a percepção cotidiana, pois somente ela se autossustenta, sem necessitar de nada externo a si mesma para existir. Essa inesperada inversão do senso comum cotidiano expõe de maneira cristalina o núcleo reflexivo deste livro, que consiste em problematizar sob conceitos filosóficos as pretensões ontológicas do materialismo, em especial aquelas originadas da ciência moderna ocidental. Em outras palavras, nas páginas que se seguem, almejamos realizar uma reflexão sistemática sobre as repercussões do materialismo em alguns campos muito importantes do conhecimento, a saber, na área da evolução das espécies, da física quântica, do marxismo, dos preconceitos que alicerçam o fascismo, e da concepção metafísica e espiritualista da imortalidade da alma.

O objetivo central deste livro consiste em problematizar os fundamentos do materialismo no campo filosófico. Por esse motivo, os dois primeiros capítulos são dedicados aos dois únicos conceitos filosóficos que se justificam em termos substanciais: Deus e consciência. Deus não será

pensado sob termos personalistas e transcendentais, como fazem as religiões tradicionais, mas como princípio universal, eterno, transcendente e imanente a todos os seres e coisas existentes. A consciência será pensada metafisicamente como espírito, ou unidade ontológica e substancial que é o fundamento de si mesma como interioridade subjetiva, sendo também a origem dos próprios objetos materiais. A demonstração do caráter substancialista da consciência será em grande medida pensada em seu antagonismo com as hipóteses fisicalistas atinentes ao campo da neurociência. Uma vez demonstrado o caráter absoluto de Deus e o caráter incondicionado da consciência como espírito, nossas reflexões se dedicarão à exposição da razão não apenas como faculdade intelectual da mente, mas como estrutura cósmica teleologicamente orientada, isto é, como potência metafísica dirigida para a realização do bem supremo. No terceiro capítulo, essa concepção metafísica de razão será desenvolvida mediante a confrontação do conceito de progresso subjacente à fenomenologia do espírito de Hegel com a teoria da evolução das espécies de Darwin. No quarto capítulo, serão expostas as implicações filosóficas do questionamento da concepção mecanicista e determinista da física newtoniana pela ruptura conceitual estabelecida mediante a física quântica, principalmente através de seus princípios de complementaridade e incerteza. Será privilegiada a interpretação idealista dos fenômenos quânticos, problematizadora do estatuto ontológico da realidade material, e sua conexão com o idealismo de Hegel. No quinto capítulo, o materialismo dialético será pensado filosoficamente de maneira inversa àquela consagrada pelo marxismo, isto é, será entendido como momento histórico do percurso idealista de autocompreensão do espírito. O objeto de reflexão do sexto capítulo será uma reflexão sobre o irracionalismo subjacente aos processos de coisificação do espírito que são subjacentes ao fascismo na sociedade burguesa. Como finalização da obra, o sétimo capítulo se dedicará a expor a imortalidade da alma como tema nuclear para a desconstrução do materialismo. Esse tema será pensado em suas implicações éticas no trajeto da experiência filosófica de autorreflexão da consciência.

A desconstrução do argumento de Ryle nesta parte introdutória pretende servir como modelo elucidativo da ilusão que é subjacente aos para-

digmas materialistas que serão tratados em seguida. Em termos filosóficos, formular a autossubsistência dos objetos materiais reflete o estágio de imaturidade da consciência, seu estranhamento perante si mesma diante de um mundo cuja existência parece ser inteiramente reduzida à certeza sensível. Mas na medida em que a concretude dos objetos é desvelada como produção da própria consciência, a mente observadora adquire consciência de si, tornando real e efetiva sua potencialidade intrínseca de ser substância de toda a realidade. A mente observadora, que em princípio possui uma concepção ainda incipiente de si mesma, adquire autoconsciência, penetrando em sua própria essência, e tornando plenamente implementada sua efetividade racional. As mais relevantes implicações desse exercício reflexivo e conceitual no campo filosófico extravasam o nível meramente intelectual, na medida em que repercutem de maneira altamente significativa no plano ético. Pois um mundo em que a consciência não se reconhece como substância mediadora configura uma realidade coisificada, na qual os objetos materiais parecem existir por si mesmos, constituindo uma totalidade social indevassável que bloqueia a realização do desejo básico de reconhecimento mútuo entre os seres humanos como consciências singulares, diferentes e livres.

O argumento central subjacente aos sete capítulos deste livro consiste, portanto, em expor a incapacidade do materialismo de justificar no campo filosófico a hipótese de que a matéria é a origem de toda a realidade, dada a impossibilidade de demonstrar que objetos materiais sejam entidades autônomas e independentes. O realismo empírico, que é a base de toda hipótese materialista, padece da circularidade viciosa já apontada, que compromete suas pretensões de autossustentação lógica. Conforme argumentaremos ao longo dos capítulos, todo argumento materialista é logicamente falacioso, pois se sustenta em pressupostos que são materialistas em si mesmos. A única maneira de resolver essa circularidade implica recorrer a um fundamento que seja capaz de se autossustentar logicamente, e esse elemento de justificação ontológica é a consciência, ou espírito, concebido como unidade incondicionada, que é a substância concreta de toda a realidade. Para a demonstração desse argumento, a fenomenologia do espírito de Hegel será a referência teórica fundamental que estará presente

ao longo de toda a obra, dada sua importância como sistema filosófico capaz de sintetizar em termos históricos e conceituais a metafísica ocidental.

O leitor atento às formalidades acadêmicas perceberá que, para a exposição do pensamento de Kant, Fichte, e especialmente de Hegel, frequentemente recorri a comentadores consagrados pela tradição filosófica, em detrimento da exposição do texto original dos próprios filósofos. Isso se deve a notáveis dificuldades de compreensão que são inerentes à escrita desses pensadores, mesmo após a tradução de suas obras para o idioma português. Por esse motivo, procurei escolher cuidadosamente certas passagens que me parecem muito elucidativas de conceitos centrais dos três filósofos, omitindo sua formulação original. Embora essa opção represente certo sacrifício do ponto de vista formal, penso que ela se justifica para que a compreensão do livro se torne acessível a um público mais amplo.

1

EXISTÊNCIA DE DEUS DA TRANSCENDÊNCIA À IMANÊNCIA

A uma reflexão filosófica sobre a existência de Deus se coloca primeiramente a necessidade de desprendimento em relação a concepções meramente criacionistas, personalistas e transcendentais do divino. A ideia de um Deus criador do mundo, que possa estar personificado em um ser dotado de inteligência, vontade e beatitude, passível de estabelecer relações com determinados seres humanos, embora seja muito cara ao cristianismo, islamismo e judaísmo, representa um reducionismo filosófico a ser compreendido e superado. Na história da filosofia ocidental, a denúncia da morte de Deus por Nietzsche expressou de maneira muito apropriada o papel pernicioso dos fundamentalismos religiosos que se valem de uma concepção criacionista e transcendente de Deus apenas para disseminar uma moral de ódio, ressentimento e desprezo pela vida. Para além das diversas representações religiosas, cabe compreender em termos filosóficos que o conceito metafísico de Deus implica em qualidades de infinitude e imanência que extravasam concepções personalistas. O mesmo é possível afirmar acerca de um entendimento exclusivamente transcendente de Deus, ou seja, aquele que atribui ao princípio divino apenas a qualidade de se situar acima dos limites da experiência humana. Na medida em que a transcendência pressupõe uma relação de superioridade e inacessibilidade entre o ser humano e Deus, a presente reflexão filosófica pretende problematizar a distância entre a finitude humana e a infinitude divina.

A qualidade da transcendência deve ser complementada pela imanência de Deus em sua relação com o universo, no sentido de concebermos que a presença do divino é intrínseca e inseparável do próprio mundo. Em outras palavras, Deus não é somente o ser criador que em dado momento histórico se manifestou pessoalmente sob a forma humana de Jesus Cristo, assim como também não é somente um ser transcendente que governa o mundo à distância, de maneira inteligente e justa. Ao criacionismo, personalismo e transcendência, deve ser adicionada a qualidade da imanência, por meio da qual o ser divino possa ser concebido como potência vivificadora que permeia tudo o que existe, sendo um princípio universal, intrínseco e indissociável de todos os seres e coisas existentes, em sentido infinito e eterno. Quando Deus é pensado em termos transcendentais e também imanentes, estamos diante de uma concepção que integra dois domínios originalmente excludentes no campo filosófico. Desde Platão, a transcendência foi identificada a uma realidade suprassensível, imaterial, externa e superior ao universo criado por Deus. Em consequência, a imanência significa um polo antagônico, pois representa em princípio intrínseco e indissociável da própria realidade material e sensível. Na medida em que Deus é pensado como ser transcendente e ao mesmo tempo imanente, estamos diante de uma concepção que integra as tradições judaico-cristã e islâmica, que privilegiam a matriz criacionista e personalista, com as tradições panteísticas representadas por cosmologias ameríndias, africanas e hinduístas, que o concebem como princípio inteligente, justo e bom, que é inseparável da própria realidade material. No interior da tradição filosófica ocidental, essa integração da transcendência com a imanência implica caracterizar Deus como o Absoluto, vale dizer, como realidade suprema, incondicionada, eterna, e que é a causa de si mesma, não dependendo de nada externo para existir. A melhor tradução desse significado foi proposta pelo filósofo Hegel (2002, p. 35), ao conceber o absoluto como ser imanente, isto é, intrinsecamente presente em toda a realidade finita: “a vida de Deus é, em si, tranquila igualdade e unidade consigo mesma”; “esse *em-si* é a universalidade abstrata, que não leva em conta sua natureza de *ser-para-si* e, portanto, o movimento da forma em geral”.

A formulação do divino como princípio absoluto e imanente implica resolver um problema bastante complexo, originalmente presente no dualismo entre mundo inteligível e mundo sensível que opõe os filósofos gregos Parmênides e Heráclito. Para o primeiro, o Ser é eterno, imóvel e imutável, e isso significa que as qualidades que são próprias à realidade sensível, como o movimento, mudança e a multiplicidade são insuficientes para expressar a natureza divina. Então, na visão de Parmênides, Deus é imanente, pois é substância imutável, indivisível, eterna e imóvel. Por outro lado, para Heráclito, a imanência do ser se manifesta no fluxo perpétuo entre as tendências contrárias na natureza. Sua concepção de imanência divina se identifica com uma ordem cósmica racional que é intrínseca aos processos de transformação e fusão dos contrários na natureza. A oposição entre os dois filósofos acerca da natureza do ser expõe o problema, aparentemente insolúvel, da integração de duas concepções de imanência para caracterizar o ser divino. Se Deus é imóvel e imutável, como seria possível conciliar essa visão parmenidiana de imobilidade e imutabilidade com o movimento heraclítano permanente de coisas que se transformam, pois nascem, crescem e morrem? Na concepção filosófica de Hegel, esse antagonismo aparentemente inconciliável é superado de maneira exemplar pela concepção do Absoluto como sujeito, segundo a qual, Deus não é um ser enrijecido, pois é automovimento, ou seja, atividade infinita que põe a si mesmo, originando tudo aquilo que existe. Para Hegel (2002, p. 36), o universo é uma totalidade que corporifica Deus como Sujeito transcendente e imanente, vale dizer, como Espírito Absoluto, em-si e para si (*Geist*):

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo (Hegel, 2002, p. 36).

A concepção hegeliana de Deus como Espírito Absoluto que põe a si mesmo pressupõe que, ao por as condições de sua própria existência, Deus é inteligência criadora, sendo a causa de tudo aquilo que existe, e ao mesmo tempo é também a totalidade material e espiritual que compõe

toda a realidade existente. Deus é o projetista do mundo, mas também é o próprio resultado real e concreto do projeto, ou seja, Deus é o próprio mundo: “o universo pode ser encarado como se tivesse sido projetado, uma vez que cuidamos de nos desfazer da imagem de um projetista que pudesse existir separadamente de sua criação” (Taylor, 2014, p. 114). No interior da tradição filosófica ocidental, a concepção de Deus como Espírito Absoluto que é sujeito e *causa sui* expõe a superioridade filosófica da prova ontológica da existência de Deus em relação às duas outras provas mais relevantes no campo da filosofia: a prova cosmológica e a prova físico-teleológica. Antes de passarmos ao argumento ontológico, é relevante uma breve exposição acerca dos dois primeiros. A prova cosmológica da existência de Deus, exposta pela primeira vez por Avicena e retomada posteriormente por Tomás de Aquino e por Leibniz, parte da existência do universo como realidade material governada por causas eficientes (as leis físicas), e argumenta que deve existir necessariamente uma causa primordial e suprema de todas as coisas existentes. O argumento cosmológico expõe a insuficiência da causalidade mecânica para explicar a existência do movimento no mundo natural, pois ela conduz a uma progressão infinita, sem que se possa chegar a um princípio explicativo substancial. Para explicar a existência de coisas contingentes partindo unicamente da realidade material, o pensamento pode recorrer apenas a outros fenômenos igualmente contingentes, em uma progressão interminável, de modo que a totalidade cósmica permanece inexplicada. Por esse motivo, é a própria insuficiência da causalidade eficiente que conduz à existência necessária de um primeiro motor que seja a causa suficiente e substancial de todas coisas. Essa causa substancial e necessária de todas as coisas somente pode ser Deus, entendido como causa de si mesmo e de toda a realidade. A prova físico-teleológica, apresentada originalmente por Platão, e retomada por Tomás de Aquino, consiste em argumentar que a ordem e harmonia do universo não demonstram apenas que ele somente pode ter sido projetado por uma inteligência suprema, como também indica a existência necessária de um fim ou propósito para sua existência. Trata-se de um argumento metafísico que antecipa uma explicação teleológica para a presença do chamado ajuste fino na natureza, denominação empregada já no século XX para designar a presença de constantes matemáticas extremamente precisas na natureza,

para cuja existência é notoriamente insuficiente apelar ao simples acaso cego ou à evolução das espécies.

A PROVA ONTOLÓGICA DE ANSELMO

O aspecto comum ao argumento cosmológico e ao argumento físico-teleológico consiste em sua insuficiência metafísica para explicar a existência de Deus. Ambos se fundamentam em uma suposta solidez e substancialidade do mundo físico e material, sem considerar que tal ontologia material é amplamente dependente das sensações humanas (visão, tato, audição, olfato, paladar). Dessa forma, os dois argumentos estão envolvidos por uma circularidade viciosa, pois se tentarmos demonstrar a existência do mundo material, poderemos recorrer unicamente a tais sensações, que são o único critério confiável para certificar a materialidade do mundo. Porém, se nos perguntarmos qual é o critério que atesta a confiabilidade das sensações, somente poderemos recorrer à presença aparentemente indiscutível de objetos materiais independentes. Dessa forma, para demonstrar a legitimidade do mundo material como critério substancial e suficiente para questões metafísicas, o pensamento mergulha em uma circularidade viciosa, pois as sensações provam a existência do mundo material, mas, ao mesmo tempo, a existência de objetos materiais é inteiramente dependente das mesmas sensações. Nesse sentido, argumentos fundamentados na experiência sensível são claramente insuficientes para discussões metafísicas, pois partem de postulados filosoficamente inconsistentes. É por esse motivo que tanto a prova cosmológica, quanto a prova físico-teleológica, são filosoficamente inferiores ao argumento ontológico para demonstrar a existência de Deus como causa suprema de todas as coisas existentes. Para atestar a existência de Deus, o pensamento deve recorrer unicamente à sua própria potência especulativa, pois somente ela apresenta os requisitos ontológicos de substancialidade para reflexões metafísicas. A concepção hegeliana de Deus como Espírito Absoluto que é causa de si mesmo repropõe a prova ontológica, originalmente formulada pelo filósofo Anselmo de Aosta, no século XI. O argumento ontológico recorre unicamente ao

funcionamento interno do intelecto humano para explicitar a presença de marcas logicamente evidentes da existência absoluta e necessária de Deus, facilmente encontráveis no próprio modo de operação da razão. Anselmo escreveu sua prova ontológica da existência de Deus recorrendo apenas aos meios disponíveis pelo raciocínio especulativo, quer dizer, sem recorrer a nenhum argumento empírico ou material:

Certamente, aquilo de que não se pode pensar nada de maior não pode estar só no intelecto. Porque, se estivesse só no intelecto, poder-se-ia pensar que estivesse também na realidade, ou seja, que fosse maior. Se, portanto, aquilo de que não se pode pensar nada de maior está só no intelecto, aquilo de que não se pode pensar nada de maior é, ao contrário, aquilo de que se pode pensar algo de maior. Mas certamente isso é impossível. Portanto, aquilo de que não se pode pensar nada de maior existe tanto no intelecto quanto na realidade (Abbagnano, 2000, p. 263).

Dessa forma, o Absoluto (aquilo de que não se pode pensar nada de maior) é o único conceito cuja simples formulação, mediante uma intuição autoevidente, pressupõe sua existência logicamente necessária. Então, se é possível chegar à demonstração da existência de Deus recorrendo somente às operações lógicas do intelecto, e se ao mesmo tempo Deus é absoluto, “aquilo de que não se pode pensar nada de maior”, isso implica que, ao proceder dessa maneira, o intelecto encontra dentro de si mesmo o fundamento essencial de sua própria existência. Em outras palavras: o intelecto é capaz de encontrar a prova da existência de Deus em si mesmo pelo simples fato de que Deus é o alicerce que sustenta e garante o funcionamento e confiabilidade do intelecto. Ao encontrar Deus, o intelecto descobre o princípio essencial e constitutivo que sustenta a confiabilidade e veracidade de suas próprias operações lógicas. No período moderno, René Descartes faria do argumento de Anselmo a pedra angular de suas meditações metafísicas, demonstrando que a ideia inata da existência de Deus consiste no próprio fundamento da confiabilidade da razão como faculdade intelectual que garante a correspondência entre a realidade objetiva e as operações do intelecto. Descartes explicita o vínculo necessário entre o conceito de Deus e sua existência objetiva realizando a transição entre o idealismo subjacente

à ideia de um ser dotado de perfeição suprema no interior do cogito e o realismo subjacente a uma realidade externa cujo conhecimento verdadeiro é garantido pela existência de Deus (Marcondes, 2001, p. 172). Deus é, portanto, um princípio metafísico substancial que legitima a razão como órgão capaz de conhecer o mundo mediante ideias claras, distintas, e adequadamente correspondentes aos objetos de conhecimento.

O DEUS DE ESPINOSA

Embora o conceito de Deus como Absoluto já estivesse implícito na prova ontológica de Anselmo, sua plena realização filosófica seria produzida por Baruch de Espinosa no século XVII. O filósofo holandês soube extrair dos desenvolvimentos metafísicos anteriores uma interpretação imanente de Deus que não apenas acarretou implicações metafísicas muito significativas, como também bastou para dissolver como ilusórias as projeções antropomórficas presentes nas grandes tradições religiosas do judaísmo, cristianismo e islamismo. Para Espinosa, Deus é substância que é causa de si mesma, e de todas as coisas singulares que existem. “Há, portanto, uma única e mesma substância constituindo o universo inteiro, e essa substância é eterna porque, nela, existir, ser e agir são uma só e mesma coisas. Essa substância é Deus” (Chauí, 1995, p. 46). Se Deus é *causa sui*, ou causa de si mesmo, isso implica que, sendo a substância imanente à existência de todas as coisas, ele não é simplesmente uma causa eficiente transitiva da realidade finita, mas sim a própria realidade em si mesma. Sendo Deus a única substância do universo, ele não é um ser supremo separado do mundo, mas o próprio mundo: “ideias e corpos, ou almas e corpos, são modos finitos imanentes à substância infinitamente infinita, exprimindo-a de maneira determinada segundo a ordem necessária que rege todos os seres do universo” (Chauí, 1995, p. 48). O Deus de Espinosa, um dos conceitos mais importantes da história da filosofia ocidental, expressou potenciais subjacentes à metafísica ocidental que representaram uma subversão radical em relação aos fundamentos teológicos que serviam como justificação ideológica dos poderes religiosos de sua época, subversão esta que se estende ao nosso tempo presente:

Despersonalizando Deus, desfinalizando a atividade divina, recusando a transcendência divina, demolindo a imagem da criação do mundo pela vontade divina, identificando liberdade e necessidade da essência-potência de Deus, e demonstrando que nosso intelecto é capaz de conhecimento adequado ou verdadeiro da natureza divina, Espinosa faz desabar as construções imaginárias, nascidas do medo, da ignorância e da superstição, e as tiranias que sobre elas repousavam (Chauí, 1995, p. 52).

Espinosa foi, portanto, o filósofo moderno que soube levar a prova ontológica de Anselmo às últimas consequências, desenvolvendo um conceito de Deus como causa substancial e absoluta de todas as coisas existentes. Seu racionalismo postula que Deus é plenitude e perfeição infinitas, e esse argumento filosófico implica uma versão pioneira do “melhor dos mundos possíveis” posteriormente defendida por Leibniz: “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas” (Espinosa, 2009, p. 37). O panteísmo espinosista expõe a perfeição intrínseca e suprema de tudo o que existe: “segue-se claramente do que precede que as coisas foram produzidas por Deus com suma perfeição, pois se seguiram necessariamente da natureza mais perfeita que existe” (Espinosa, 2009, p. 38). Da perfeição originariamente suprema de todas as coisas que existem, o que significa o mesmo que dizer que Deus é potência absoluta e *causa sui* imanente, Espinosa extraiu duas consequências altamente problemáticas para a metafísica ocidental.

A primeira consequência consiste em condenar à obsolescência o conceito de causa final, pois se a realidade cósmica se confunde com o próprio Deus, isso significa que se torna logicamente impossível a existência de um *telos* a ser realizado, uma vez que isso implicaria na ideia contraditória da existência de potenciais de perfeição em Deus: “mas se as coisas que são produzidas por Deus imediatamente tivessem sido feitas para que Deus cumprisse um fim seu, então essas coisas feitas por último e em função das quais as primeiras teriam sido feitas, seriam necessariamente as melhores de todas” (Espinosa, 2009, p. 44). Nesse sentido, o simples conceito de um projeto divino se torna logicamente incompatível com a concepção de Deus como causa suprema e perfeita de tudo: “além disso,

essa doutrina suprime a perfeição de Deus, pois se ele age em função de um fim, é porque necessariamente apetece algo que lhe falta” (Espinosa, 2009, p. 44). Tudo aquilo que existe não pode carecer de imperfeições, pois tudo deriva necessariamente da causalidade absoluta de Deus, sendo, portanto, aquilo que deve ser. Para Espinosa, toda ilusão teleológica se origina do preconceito antropomórfico em conceber a espécie humana como centro da criação divina: “os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado [...] que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto” (Espinosa, 2009, p. 41). Ao confundirem sua projeção antropomórfica com a própria substância do ser divino, os seres humanos desconhecem que eles próprios sequer agem de maneira livre em vista de fins, pois sua liberdade se restringe a ser manifestação da autodeterminação do ser divino. Da mesma maneira, horizontes teleológicos se originam do pressuposto equivocado de que possam existir horizontes externos a Deus, que coagiram sua ação. Filósofos que defendem horizontes finalistas “parecem supor a existência, fora de Deus, de alguma coisa que não depende dele, uma coisa que, ao operar, ele toma como modelo, ou coisa a que ele visa como se fosse um alvo preciso” (Espinosa, 2009, p. 40). Esse pressuposto não tem lugar na filosofia de Espinosa: “não se poderia sustentar nada de mais absurdo a respeito de Deus, que é, como mostramos, a causa primeira e única causa livre, tanto da essência quanto da existência de todas as coisas” (Espinosa, 2009, p. 40).

A segunda consequência é metafisicamente problemática, pois suprime da existência humana a capacidade de liberdade ou livre arbítrio, pois não pode haver vontade genuinamente livre em seres cujas escolhas são determinadas pela necessidade originada de Deus: “os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as igoram” (Espinosa, 2009, p. 42). A mente humana “não pode ser causa livre de suas ações, ou seja, não pode ter a faculdade absoluta de querer ou não querer; ela deve ser determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, etc.” (Espinosa, 2009, p. 86).

Em sentido espinosista, o ser humano é livre apenas na medida em que suas escolhas são autodeterminações divinas, e esse é o significado mais autêntico da liberdade, que consiste em saber-se livre através do amor intelectual por Deus.

A integração desses dois fundamentos do pensamento filosófico de Espinosa, vale dizer, a supressão de horizontes teleológicos e da liberdade de autodeterminação do ser humano por si mesmo, pressupõe uma terceira implicação que aponta a radicalidade de suas ideias. Da inexistência de graus de perfeição em uma realidade cósmica que somente pode ser perfeita em si mesma, e da inexistência da capacidade humana de realizar escolhas intrinsecamente voluntárias e livres, segue-se logicamente também a supressão da diferença entre “bem” e “mal”, entendida em significado ontológico. A diferença entre bem e mal como qualidades substanciais das coisas está relacionada com a avaliação finalística realizada pelo ser humano, e se deve a modos de pensar influenciados pelas paixões: “quanto à causa que chamam de final, não se trata senão do próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de alguma coisa” (Espinosa, 2009, p. 156). Nesse sentido, uma vez que os homens desconhecem as verdadeiras causas que determinam seus julgamentos avaliativos, “quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções que formamos por compararmos as coisas entre si” (Espinosa, 2009, p. 157).

A CRÍTICA DE KANT À PROVA ONTOLÓGICA

Na tradição filosófica do Ocidente, a referência crítica mais consistente à prova ontológica de Anselmo, e também ao panteísmo espinosista, foi realizada por Kant, em sua *Crítica da razão pura* (2000). Nessa obra, o filósofo expõe os limites que circunscrevem as condições válidas para a razão conhecer a realidade, definindo a experiência como matéria-prima irredutível para o conhecimento do mundo. Para Kant (2000), o conhecimento objetivamente válido é somente aquele em que as categorias lógicas

da razão são mobilizadas tendo em vista objetos dotados de “realidade empírica”, ou seja, objetos constituídos fenomenicamente. A principal implicação dessa delimitação empírica da cognição humana é que o âmbito fenomênico, que é aquele constituído por objetos situados no espaço e no tempo, delimita o conteúdo sem o qual se torna impossível para a razão a formulação de um conhecimento logicamente válido. Isso significa que a razão incorre em erro estrutural sempre que estabelece para si mesma o objetivo de produzir conhecimento acerca de objetos situados fora da experiência possível. Nesse sentido, para o filósofo, o conhecimento racionalmente válido é somente aquele realizado nos moldes empiricistas consagrados pela Revolução Científica, pois somente é possível conhecer, sob moldes racionalmente consistentes, objetos fenomenicamente dados. Quando a razão procura conhecer objetos situados para além do âmbito da experiência, ela está se dirigindo ao âmbito do nímeno, que são os objetos inteiramente esvaziados de conteúdo sensível ou fenomênico. Conhecer objetos mediante um conhecimento intelectual puro, isto é, completamente desprovido de conteúdo empírico ou fenomênico, equivale a pretender estabelecer uma “intuição intelectual”, o que é simplesmente impossível nos termos kantianos. Segundo Kant, para ser considerado racionalmente válido, o conhecimento deve ser mediado por conteúdos empíricos ou fenomênicos, e é por esse motivo que a metafísica, em sua pretensão de extrapolar a experiência, admitindo a existência de um substrato metafenomênico, se constitui como esfera numônica problemática, passível de ser pensada, mas impossível de ser conhecida pela razão.

Sob a ótica kantiana, a prova ontológica da existência de Deus se constitui como um caso exemplar de intuição intelectiva que se coloca rigorosamente fora do alcance da esfera dos conhecimentos racionais. Quando a razão concebe Deus como ideia de um ser incondicionado e supremo, suas categorias lógicas são mobilizadas sem que haja intuições empíricas para que se forme o conhecimento objetivamente válido de um objeto, pois Deus não tem realidade fenomênica, espacialmente e temporalmente determinada. O conhecimento de Deus equivale a uma ilusão transcendental da razão, constituindo uma antinomia, vale dizer, uma contradição estrutural e insolúvel. O objetivo de conhecer a Deus como causa

numênica substancial de todas as coisas conduz a razão a oscilar entre uma tese afirmativa da unidade incondicionada dos fenômenos, e uma outra, afirmativa da impossibilidade estrutural desse conhecimento. Ambas as teses podem ser resumidas nas seguintes proposições: 1. “No mundo há algo que, como sua parte ou a sua causa, é um ser absolutamente necessário” 2. “Em nenhum lugar existe um ser absolutamente necessário, bem como sua causa” (Reale; Antiseri, 1990, p. 901). O antagonismo entre ambas as teses é estrutural e insolúvel porque expressa a disputa entre um racionalismo dogmático, metafisicamente fundamentado, e uma posição empirista que despreza o inatismo e valoriza as sensações como origem irredutível das ideias. Portanto, na perspectiva de Kant, a prova ontológica de Anselmo é duplamente falsa. Em primeiro lugar, porque implica a contradição de considerar implícita a existência de um objeto apenas pela enunciação de seu conceito. Em segundo lugar, porque formula uma sentença racionalmente impossível, dado que Deus está além de toda experiência possível:

Cometestes já uma contradição ao introduzirdes no conceito de uma coisa, que queréis pensar unicamente segundo a sua possibilidade, seja sob que nome oculto for, o conceito da sua existência. Se se vos concedes isso, aparentemente vencestes o jogo, mas de fato não dissetes nada, pois cometestes uma simples tautologia. [...] Nossa conhecimento de um objeto pode pois conter o que e o quanto quiser, mas para conferir-lhe a existência precisamos de qualquer maneira sair dele. Com os objetos dos sentidos, isso acontece mediante a interconexão com qualquer uma das minhas percepções segundo leis empíricas. Mas para conhecer a existência de objetos do pensamento puro, não há meio algum, pois teria que ser conhecida totalmente *a priori*, ao passo que nossa consciência de toda a existência pertence total e inteiramente à unidade da experiência. [...] O conceito de um ente supremo é uma ideia útil sob muitos pontos de vista. Mas pelo fato de ser simplesmente ideia, é por si só totalmente incapaz de ampliar o nosso conhecimento com respeito ao que existe (Kant, 2000, p. 370-373).

Kant pode ser considerado o filósofo moderno que soube extrair todas as consequências possíveis da secularização realizada pela Revolução Científica e pela filosofia empirista, tendo apresentado argumentos filoso-

ficamente contundentes contra a prova ontológica de Anselmo, e igualmente contra a metafísica de Espinosa. Da Revolução Científica, Kant valorizou sobretudo a autonomia do método experimental da ciência em relação à religião e à teologia, notadamente no que diz respeito à rejeição das pretensões essencialistas de matriz metafísica. Do empirismo filosófico, ele incorporou o ceticismo em relação a ideias inatas, a negação da existência de esferas suprassensíveis da realidade, e a valorização das sensações ou percepções como matéria-prima do conhecimento. Para Kant, o conhecimento racional é rigorosamente delimitado por condições de possibilidade restritas ao âmbito fenomênico, o que implica que somente objetos empiricamente concebíveis podem ser conhecidos pela razão. O conhecimento de qualquer objeto deve ser moldado pelas formas puras da sensibilidade (espaço e tempo), e pelas categorias lógicas do entendimento. Dessa forma, o conhecimento objetivamente válido de qualquer objeto é previamente circunscrito à esfera empírica, pois somente fenômenos empíricos podem ser situados no espaço e no tempo, possibilitando um emprego válido das categorias lógicas da razão pura. Em consequência disso, para Kant, sempre que o pensamento busca conhecer objetos para além da esfera da experiência, ele incorre em erro, pois emprega as categorias lógicas da razão sobre objetos não situados no espaço e no tempo, e, portanto, empiricamente vazios. Conceitos metafísicos, como Deus e alma, constituem justamente os objetos que desafiam as condições estruturais do conhecimento racional, pois sua natureza incondicionada torna impossível o emprego legítimo e adequado da razão. Por esse motivo, os conceitos metafísicos constituem a esfera numêrica, previamente interditada para o conhecimento pela razão pura.

O conceito de nûmeno, segundo Kant, adquire um duplo significado, designando duas esferas incessíveis ao conhecimento racional. O nûmeno pode ser entendido em sentido negativo, significando os objetos do conhecimento como coisas-em-si, incognoscíveis. Isso implica que o sujeito racional conhece os objetos somente como fenômenos espaciotemporais passíveis de serem moldados pelas categorias lógicas da razão, logo, não pode conhecê-los como coisas-em-si. O nûmeno pode também ser entendido em sentido positivo, designando toda tentativa do intelecto

de produzir intuições intelectuais, ou seja, toda busca de conhecimento de conceitos metafísicos. A impossibilidade estrutural do conhecimento racional para acessar a esfera numênica pode ser esclarecida mediante os dois significados distintos de razão pressupostos por Kant. O intelecto ou entendimento é designado como *Verstand*, significando a faculdade racional que aplica as categorias lógicas às intuições empíricas, isto é, aos objetos situados no espaço e no tempo, visando à produção de um conhecimento válido. A razão, entendida como faculdade do intelecto que busca aplicar as categorias lógicas a objetos metafísicos é designada como *Vernunft*, e seu emprego é filosoficamente problemático, pois busca conhecer a esfera numênica mediante intuições intelectuais. Como *Verstand*, a razão se realiza como órgão de todo conhecimento objetivo, universal e necessário, circunscrevendo-se aos limites fenomênicos da experiência sensível. Como *Vernunft*, a razão se realiza como faculdade do incondicionado, buscando o conhecimento dos fundamentos supremos e absolutos da realidade, e por isso estando condenada à ilusão.

DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL DE KANT AO IDEALISMO ABSOLUTO DE HEGEL

A crítica kantiana representou o maior desafio já enfrentado pela metafísica, pois seu rigorismo analítico obrigou a uma reelaboração conceitual que teria de ser capaz de preservar os fundamentos de uma filosofia primeira que permanecesse consistente para superar as demarcações rígidas da crítica da razão pura. Essa metamorfose conceitual pós-kantiana foi iniciada pelo alemão Fichte, e culminou na elaboração do sistema filosófico de Hegel. Posteriormente ao romantismo alemão do século XIX, Hegel enfrentou um desafio sem precedentes, que consistiu em preservar a descoberta filosoficamente imprescindível da concepção imanente de Deus formulada por Espinosa, e ao mesmo tempo conciliá-la com um novo conceito de razão que não se restringisse aos limites empiricistas da *Verstand*. A reelaboração conceitual da metafísica pós-kantiana representou a pedra angular do idealismo filosófico alemão, e teve seu início na interpretação

extremamente ousada proposta por Fichte para o conceito kantiano de autoconsciência. No interior da razão pura de Kant, a existência da consciência por cada ser humano singular somente se torna possível pela mediação da categoria lógica da substância, que é um dos doze conceitos puros do entendimento. Por esse motivo, a autoconsciência, também denominada como apercepção transcendental, ou simplesmente “eu penso”, é uma unidade originária que acompanha todas as representações da consciência, porém não tem significado substancial. A autoconsciência é uma apercepção pura e originária, unidade da consciência, que somente se torna concebível a cada ser humano singular por meio da categoria lógica da substância, o que implica a impossibilidade de que ela possa ser uma alma, um espírito, ou, em outras palavras, uma unidade ontológica substancial. Nesse sentido, para Kant, cada ser humano singular tem consciência de si próprio como ser pensante, porém jamais pode acessar o substrato numênico de si mesmo.

A interpretação proposta por Fichte, que se tornou o conceito fundamental do idealismo alemão, partiu justamente da peculiaridade da autoconsciência kantiana de somente poder ser formulada como sujeito das categorias, nunca como objeto. Contra o criticismo kantiano, para o qual a consciência é apenas uma atividade pensante, jamais uma substância, Fichte lançou o fundamento do conceito de espírito hegeliano, ao pensar o eu como sujeito absoluto e princípio supremo capaz de por a si mesmo e de produzir toda a realidade concreta: “a grande novidade de Fichte, o golpe de gênio que o levou à criação da nova filosofia, consistiu na transformação do *Eu penso* kantiano em *Eu puro*, entendido como intuição pura, que se autopõe (se autocria) e, autopondo-se, cria toda a realidade, e na relativa identificação desse Eu com a *liberdade*” (Reale; Antiseri, 1990, v. 3, p. 59). Hegel se apropriou da reformulação idealista do eu por Fichte, identificando a consciência como unidade ontológica racionalmente necessária capaz de desenvolver a realidade a partir de si mesma, sendo, em si mesma, Conceito: “assim, obviamente, estamos tratando do Conceito num sentido muito diferente do que ele tem na filosofia kantiana ou mesmo no senso comum. [...] Para Hegel, em contrapartida, o Conceito é um princípio ativo que está na base da realidade, fazendo dela o que ela é” (Taylor, 2014,

p. 330). Enquanto Espinosa atribuiu a qualidade ontológica de *causa sui* a Deus, como causa infinita de todas coisas, Hegel extraiu uma consequência lógica essencial do panteísmo espinosista, que reserva ao próprio espírito humano a qualidade de ser uma potência absoluta de autoprodução de si mesmo e de toda a realidade. O abismo intransponível entre o espírito humano e o espírito divino, presente em Kant, é superado pela formulação hegeliana, uma vez que o espírito humano se torna a mediação sem a qual Deus não poderia adquirir consciência de si: “para Hegel, o intelecto de Deus é, em última instância, revelado a nós; ele só vive no nosso pensamento. Consequentemente, podemos participar de uma intuição intelectual. O pensamento de Deus é o nosso” (Taylor, 2014, p. 334).

Na medida em que o criticismo kantiano realizou a mais consistente crítica filosófica à prova ontológica de Anselmo, a única maneira de preservar o conceito do Absoluto como princípio substancial que garante a confiabilidade das operações lógicas do intelecto consistiria em refutar o dualismo kantiano entre *Verstand* e *Vernunft*. Na obra *Fenomenologia do Espírito*, Hegel empreendeu justamente uma crítica ao reducionismo da razão a um instrumento meramente formal de adequação dos fenômenos empíricos a categorias lógicas do intelecto. Contra essa redução da razão à *Verstand*, Hegel critica radicalmente a separação tradicional entre pensamento e realidade, interpretando a antinomia kantiana entre fenômeno e númeno, e a correspondente incognoscibilidade da realidade em si mesma, como limitações estabelecidas pela própria consciência, a serem reconhecidas e superadas. Na interpretação hegeliana, pertence à natureza das coisas em si mesmas que elas se mostrem em um estado de inadequação em relação a seus conceitos, o que implica que a inadequação das categorias lógicas do intelecto designa a própria estrutura ontológica negativa da realidade. Esta não é um conjunto de coisas materiais idênticas a si mesmas e separadas do sujeito, pois os conceitos lógicos não são apenas instrumentos formais, sendo a própria alma do mundo, perante a qual “todo o resto é erro, turvação, opinião, esforço, arbítrio e perecibilidade; unicamente a ideia absoluta é ser, vida imperecível, verdade que se sabe, e é toda a verdade” (Hegel, 2018, p. 313). O Conceito “é não apenas a força suprema, ou, antes, a força única e absoluta da razão, e sim também seu impulso supre-

mo e único para, através de si mesmo, encontrar e conhecer a si mesmo em tudo” (Hegel, 2018, p. 316).

Essa crítica pressupõe, antes de mais nada, uma reviravolta na maneira de compreender o significado do pensamento lógico, que não deve mais ser concebido como instrumento epistemológico de apreensão de objetos em si mesmos separados do sujeito cognoscente, mas em sua qualidade ontológica de engendrar a própria realidade: “daí procede a noção hegeliana de conceito, que, como já vimos, não é meramente uma noção descritiva que se aplica a coisas, mas uma que põe as coisas às quais se aplica” (Taylor, 2014, p. 254). Na visão de Hegel, os conceitos produzidos pelo pensamento racional não são somente uma representação abstrata de objetos empíricos concretos, como postula o senso comum e o positivismo científico, mas sim o princípio responsável pela existência da realidade em si mesma. Ao passo que Kant pressupõe uma separação epistemológica entre sujeito e objeto, cuja consequência foi conceber a realidade como coisa-em-si incognoscível, Hegel transpõe esse abismo entre o homem e o real, definindo a realidade em si mesma como algo que se desenvolve a partir do pensamento. Se o intelecto humano é capaz de formular a prova ontológica da existência de Deus tal como exposta por Anselmo e Descartes, isso não se deve a uma marca do artesão na criatura, pois o dualismo entre finito e infinito, ou entre o ser humano e Deus, configura uma oposição a ser superada mediante a autorreflexão do espírito na história. Hegel estende a prova ontológica de Anselmo às últimas consequências, explicitando sua interpretação radical acerca do significado de Deus como fundamento da razão:

Habituados a intuir Deus com símbolos concretos, a compreender a sua encarnação como um nascimento temporal e histórico na carne, não podemos, sem mais compreendê-lo na dialética dos conceitos, nas categorias do pensar puro. E por isso também não reconhecemos a encarnação no milagre dos milagres, no fato do Absoluto não só estar presente no pensar humano, mas também, só alcançar nele a consciência de si mesmo, porque a sua essência se realiza na sua autoconsciência, ainda que nunca seja em nós completamente consumada (Hartmann, 1983, p. 440).

Hegel postula uma homogeneidade explicativa de todas as espécies vivas na natureza, como exemplares de um processo progressivo de realização de “protoformas de subjetividade”, que encontra sua mais plena realização no sujeito humano (Taylor, 2014, p. 109). Mas o ser humano, enquanto sujeito racional pensante, é uma entidade corporificada, uma unidade entre espírito e corpo, dotado de contradição interna trágica e inescapável, na medida em que seu espírito ostenta potenciais teleológicos relacionados com a perfeição, a razão e a liberdade. Em outras palavras: “as condições de sua existência estão em conflito com as demandas de sua perfeição; e, não obstante, para ele, existir é buscar a perfeição. O sujeito é, então, necessariamente a esfera do conflito interno, digamos, da contradição? Hegel não exitou quanto a isso” (Taylor, 2014, p. 111). Mas se Deus é *causa sui*, sendo automovimento que põe a si mesmo, Espírito Absoluto que se realiza como sujeito, isso significa que a consciência do sujeito humano não deve ser pensada como substância separada do ser divino, mas sim como consciência divina que não é plenamente consciente de si mesma como espírito. O dualismo entre o humano e o divino constitui uma oposição dialética a ser superada na história mediante a autorreflexão da consciência sobre si mesma, e esse processo é ao mesmo tempo um vir-a-ser histórico pelo qual o próprio Espírito Absoluto adquire a plena consciência de si por meio dos sujeitos finitos em que está corporificado. Na concepção hegeliana, Deus não deve ser pensado como uma entidade transcendente autossustentante e soberanamente independente do mundo criado, conforme postulam as grandes religiões da humanidade, pois nessa visão ele não seria Absoluto, posto que seria um sujeito criador em oposição ao conjunto cósmico de coisas criadas. Hegel rejeita uma visão teísta em que teríamos um “Deus que pudesse projetar este mundo a partir de fora, que pudesse existir antes e independentemente do mundo. Por isso, sua ideia é a de um Deus que está eternamente criando as condições para a sua própria existência” (Taylor, 2014, p. 128). Nesse sentido, a totalidade das condições de existência de Deus é imanente ao desenvolvimento do sujeito humano na história:

com efeito, se o Absoluto é sujeito e não somente substância, ele é a sua própria reflexão em si mesmo, seu vir-a-ser consciente de si como consciência do espírito, de modo que, quando a consciência progride de experiência em experiência, e assim estende seu horizonte, o indivíduo se eleva à humanidade, mas ao mesmo tempo a humanidade se torna consciente de si mesma (Hypolite, 1999, p. 58).

Se o desenvolvimento das coisas viventes evolui, desde a natureza inorgânica, até a vida dos espíritos humanos, isso implica que a teleologia cósmica tem como meta a existência de subjetividades racionais e livres que possam corporificar mais plenamente a condição de serem veículos de realização do Espírito Absoluto. Mas como sabemos, os seres humanos, ao mesmo tempo, não podem ser pensados como realização imediata da perfeição divina, pois sua existência é inseparável de um engajamento na cultura e no tempo histórico, o que significa que, na concepção hegeliana, Deus está mergulhado nas experiências trágicas da humanidade. A vida finita de um ser humano específico é a experiência concreta de uma subjetividade livre que carrega em si mesma a substância do infinito: “o espírito absoluto não é nem o espírito infinito abstrato que se opõe ao espírito finito, nem o espírito finito que persiste em sua finitude e sempre permanece aquém de seu Outro; é a unidade e a oposição desses dois ‘Eus’” (Hypolite, 1999, p. 551). Dessa forma, a história é uma sequência de episódios trágicos em que os seres humanos são movidos por paixões incontinentes e por contingências que escapam ao controle de qualquer vida singular, mas isso não implica uma restrição da teleologia relacionada ao bem supremo, sendo, antes, a própria estrutura mediante a qual ela se realiza: “toda a longa história de erros que apresenta o desenvolvimento humano, e que a *Fenomenologia* retraça, é decerto uma queda, mas é preciso aprender que essa queda faz parte do próprio absoluto, que é um momento da verdade total” (Hypolite, 1999, p. 555). Se o Espírito Absoluto se corporifica em entidades engajadas na experiência cultural e histórica, isso necessariamente implica uma defasagem inescapável entre sua existência concreta e a perfeição inerente ao bem supremo, porém, essa dissonância é o resultado necessário da própria condição existencial de liberdade radical do espírito. Os aspectos trágicos e negativos do engajamento humano na

experiência histórica não são uma sequência de erros aleatórios, mas sim momentos de uma negatividade que é imanente ao desenvolvimento da consciência de si:

Como todos os românticos, o que Hegel quer pensar é a imanência do infinito no finito. Mas isso o conduz a uma filosofia trágica da história; o espírito infinito não deve ser pensado para além do espírito finito, do homem ativo e pecador, mas ele próprio é ávido de participar do drama humano. Sua infinitude verdadeira, sua infinitude concreta não é sem essa queda. Deus não pode ignorar a finitude e o sofrimento humanos. Inversamente, o espírito humano não é um aquém, ele supera a si mesmo, atraído constantemente rumo à sua transcendência, e tal superação é a cura possível de sua finitude (Hypolitte, 1999, p. 553).

Do DEUS DE ESPINOSA AO DEUS DE HEGEL

Conforme abordamos, o sistema filosófico de Hegel preservou do pensamento de Espinosa sua concepção imanente de Deus, e do pensamento de Kant, a qualidade do espírito humano de se constituir sempre como sujeito das categorias lógicas da razão. Sua apreensão do conceito kantiano de autoconsciência valorizou a interpretação idealista de Fichte, permitindo pensar o eu como sujeito absoluto, capaz de pôr a si mesmo, e foi essa conceituação substancial da consciência humana que permitiu a Hegel estabelecer uma integração do espírito humano com Deus, concebido como Espírito Absoluto. A interpretação proposta por Hegel permitiu também resolver os dois problemas suscitados pelo pensamento de Espinosa em sua contestação dos conceitos metafísicos de causa final e livre-arbítrio. Como vimos, para Espinosa, a formulação de uma causa final se torna impossível, pois equivale a pensar na existência de horizontes externos a Deus, e isso seria incompatível com sua concepção panteísta e imanente. O livre-arbítrio, entendido como capacidade de autodeterminação, equivale a supor que os seres humanos sejam capazes de realizar escolhas voluntárias subtraídas à necessidade absoluta, cuja origem é Deus.

Em ambos os casos, para Espinosa, os homens estão a produzir ilusões antropomórficas derivadas de uma incompreensão acerca de Deus como causa suprema e absoluta de tudo o que existe. Para compreender a diferença introduzida por Hegel no monismo espinosista, é preciso considerar a concepção hegeliana do Espírito Absoluto como sujeito que se autor-revela e se autodesenvolve mediante os processos históricos. O progresso humano é inseparável desse autodesenvolvimento, e a própria realização da consciência de si pela humanidade pressupõe o reconhecimento desse vínculo ontológico entre Deus e os homens. Por esse motivo, Hegel concebe uma teleologia interna, em que o absoluto está destinado a ir além de si mesmo, sendo a fonte de um movimento dialético que afeta a totalidade cósmica. Para Hegel, a realização da causa final é histórica, racional e intrínseca ao movimento do Espírito Absoluto como sujeito, não fazendo sentido pensar que o *telos* relacionado ao bem supremo possa ser externo a Deus, pois ele é concebido ontologicamente. A concepção de uma teleologia interna permite resolver também a segunda dificuldade posta por Espinosa, relativa à inexistência do livre-arbítrio, pois segundo Hegel, as contingências do mundo finito, que condicionam as escolhas realizadas pelos seres humanos, estão integradas na estrutura necessária e absoluta que é Deus. As demandas de autonomia do ser humano não devem ser pensadas separadamente de Deus, pois em si mesmas elas constituem uma necessidade ontológica da realização do Espírito Absoluto como sujeito. Desde que se considere a teleologia como um processo interno e ontológico, o livre-arbítrio não é, como pensou Espinosa, incompatível com a imanência, mas sim uma necessidade racional inseparável da liberdade radical de Deus: “nesse sentido, a Providência divina é a astúcia absoluta porque deixa os seres humanos seguir suas próprias paixões e seus próprios interesses, mas o que, não obstante, acaba acontecendo é a concretização das intenções *de Deus*” (Taylor, 2014, p. 360). A concepção hegeliana de Deus como Espírito Absoluto que é sujeito que põe a si mesmo permite articular de maneira coerente a concepção filosófica sobre o ser divino, com as múltiplas visões religiosas e históricas:

Nesse sentido, fica claro também como Deus, como Espírito Absoluto, autocompreensão total e autoconsciente do Todo, é, por exceléncia, o objeto (universal e absoluto) da Filosofia. E também fica claro como Ele possibilita interpretar as diversas filosofias, na História da Filosofia, como buscando a determinação, cada vez mais precisa, de Deus, como Hegel o faz. Pois, Ele é o Deus de cada visão filosófica (inconsciente para elas, é claro), na medida em que os Deuses das diversas visões filosóficas são o que tais visões filosóficas reconhecem de Deus (objeto universal e absoluto), enquanto Ele é autocompreensão total e autoconsciente de tudo e do Todo e as filosofias são parte dessa autocompreensão total e autoconsciente de tudo e do Todo e a buscam (ainda que parcialmente) (Tassinari, 2021, p. 186-187).

Dessa forma, sendo Deus a presença imanente na totalidade de tudo o que existe, sua realização autoconsciente se dá no grau supremo da consciência, passível de ser atingido pelos seres humanos. O estágio de autoconcepção do Absoluto requer um processo de autorreflexão do espírito que se realiza na história, e integra não apenas o conhecimento filosófico, mas também as diversas concepções religiosas que pretendem estabelecer a relação entre o humano e o divino. Mas enquanto a religião se aproxima de Deus pela mediação do sentimento e da fé, a filosofia realiza esse objetivo mediante a necessidade racional e conceitual. Então, se o ser humano é o veículo substancial para a autoconsciência do Absoluto, o horizonte teleológico da razão implica na realização efetiva dos potenciais humanos de elevação de si mesmo acima das paixões e mesquinharias que o prendem à natureza carnal. Em termos hegelianos, a relação dialética entre o humano e o divino requer conceber o homem em uma dimensão finalística, e o divino despojado da transcendência vazia das religiões tradicionais:

Deus precisa de um espírito finito, de uma vontade, para chegar ao autoconhecimento; mas o nascimento da vontade finita é a Queda. A Queda, é, portanto, necessária, um passo essencial para a união com Deus. Ou, em termos especulativos, o *Geist* só é *Geist* retornando a si mesmo e deixando a alienação de si mesmo (Taylor, 2014, p. 529).

Então, os aspectos trágicos da existência humana assinalam a dissonância da consciência em relação ao horizonte necessário de realização de si mesma, mas também expõem um conflito essencial do ser divino consigo mesmo, pois o veículo de realização de Deus são espíritos ainda primitivos e imaturos.

Para que a reconciliação tenha lugar, o ser humano deve chegar a sentir dolorosamente sua distância em relação ao infinito e, a partir daí, deve chegar a ver que *an sich* (em-si) ele está unido com o sujeito infinito; ele deve formar a si próprio de tal maneira que essa unidade se torne real *an und für sich* (em si e para si) numa comunidade humana (Taylor, 2014, p. 530).

Se tivermos ainda em conta que o Absoluto, por ser razão, nunca “existe” de modo completo, salvo quando se concebe a si mesmo, seguir-se-á que não é o princípio de todas as coisas que reside fora de nós, mas sim que nós, no nosso pensar, que se concebe a si mesmo, somos imediatamente o Absoluto. [...] E na medida em que Deus é essencialmente espírito, que é razão que se sabe a si mesmo, só terá sua própria realidade em nós. O nosso saber puro do mundo, de nós mesmos e da divindade, é o saber que Deus tem de si; e por isso, a nossa realidade – rigorosamente como ser espiritual que se sabe a si mesma – é a realidade de Deus. [...] Num mundo cujas configurações só chegassem até ao animal ou até ao “espírito subjetivo”, Deus estaria desprovido de vida, seria inconsciente, careceria de vontade e liberdade. Só é vivo num ser verdadeiramente vivo; só é sábio num ser dotado de saber; e só é livre num ser livre. Portanto, só possui existência plena e própria, quer dizer, alcança sua autoconcepção no “saber absoluto” do homem. [...] Com tais supostos, é susceptível de ser cumprido o eterno *desideratum* da metafísica: o de penetrar na essência de Deus (Hartmann, 1983, p. 434-442).

2

CONSCIÊNCIA E ESPÍRITO

A CONSCIÊNCIA PARA HUME E KANT

Um ponto de partida obrigatório para reflexões filosóficas sobre a consciência é o dualismo estabelecido por Descartes entre substância espiritual e substância extensa, ou material. Para o filósofo moderno, a totalidade das coisas existentes pode ser reduzida a duas substâncias, sendo uma delas de natureza espiritual, a *res cogitans*, relacionada ao espírito e ao intelecto, e outra, a *res extensa*, relacionada aos corpos materiais. Entre ambas, aquela que em princípio parece ser menos problemática é a *res extensa*, uma vez que os raciocínios mais elementares do senso comum pressupõem tacitamente que a propriedade da extensão é substancial a todas as coisas materiais. Por outro lado, a própria concepção da esfera da interioridade subjetiva como unidade ontológica substancial, vale dizer, como estrutura necessária e autossustentante, que não necessita de outra coisa, senão de si mesma para existir, suscita a mais intrincada e problemática questão da filosofia. Embora todo ser humano não tenha nenhuma dificuldade para aceitar a existência de sua própria consciência de maneira intuitivamente autoevidente e perfeitamente correspondente com a concepção de Descartes, o dualismo se tornou problemático desde o início da era moderna porque situa a existência da consciência fora dos domínios da pesquisa científica. Para a ciência moderna, os limites do conhecimento foram estabelecidos segundo parâmetros experimentais relativos à experiência fe-

nomênica, implicando que somente objetos empiricamente delimitados podem ser alvo de conhecimento e pesquisa. A esfera da interioridade subjetiva é a condição substancial para todo conhecimento possível, porém, na medida em que ela mesma se constitui como esfera suprassensível, de natureza irredutível à verificação empírica, seu conhecimento constitui um dos maiores desafios para a ciência moderna. O filósofo empirista David Hume soube expressar de maneira nuclear o problema da irredutibilidade da consciência a qualquer evidência sensível passível de pesquisa científica:

Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (Hume, 2001, p. 285).

A irredutibilidade da consciência à experiência fenomênica é um dos paralogismos examinados por Kant em sua *Critica da razão pura*. Para o filósofo, quando a razão visa a conhecer a consciência como princípio incondicionado, nos moldes cartesianos, ela incorre em erro transcendental, pois o “Eu penso” é somente unidade da consciência, que se constitui como base ou fundamento das categorias lógicas do entendimento, e por esse motivo não pode ser objeto de conhecimento dessas mesmas categorias. Em outras palavras, para Kant (2000), o ser humano se torna capaz de conhecer o mundo porque possui uma consciência que é dotada de categorias lógicas que lhe possibilitam o conhecimento racional, porém, a consciência, em si mesma, jamais poderá ser objeto de tais categorias. “Em suma, nós temos consciência de nós mesmos como seres pensantes (o ‘Eu penso’ me dá somente a consciência do pensamento), mas não conhecemos o substrato numênico de nosso eu” (Reale; Antiseri, 1990, p. 900). A razão é o instrumento pelo qual a consciência conhece a realida-

de mediante as categorias inatas do entendimento, porém, a consciência, pressuposta como substrato ontológico (alma ou espírito) é uma realidade inacessível, tal qual o teatro sugerido por Hume. Os problemas relativos à irredutibilidade da consciência a um feixe de percepções empiricamente concebível (Hume) ou a objeto fenomênico passível de conhecimento pelo entendimento (Kant) condicionaram de maneira decisiva as reflexões realizadas pelo campo de conhecimento denominado filosofia da mente, desde os anos 1950. Os limites empíricos rigidamente estabelecidos pela ciência moderna para o conhecimento do mundo levaram a abordagens teóricas que, de diferentes maneiras, rejeitaram o dualismo cartesiano, dada a natureza metafísica e substancial atribuída à consciência.

METAFÍSICA E CIÊNCIA: LIMITES DISCIPLINARES

Na história da filosofia ocidental, o estatuto de “ciência primeira” atribuído por Aristóteles à metafísica representou uma etapa do conhecimento que condicionou de maneira definitiva o dualismo entre metafísica e materialismo. A metafísica foi denominada como ciência primeira por ser ela o estudo das causas primordiais ou supremas de todos os seres, as quais não podem ser explicadas com base na observação empírica realizada pela ciência. Por esse motivo, a metafísica constitui um campo de estudos especulativos que fornece o princípio fundamental que condiciona todas as outras ciências, pois somente ela é capaz de refletir acerca da estrutura substancial do ser. A antecedência lógica da metafísica sobre os demais campos do saber estabelece uma prioridade ontológica, pois enquanto as ciências em geral se ocupam de estudar coisas que estão sujeitas à causalidade mecânica, a metafísica é a disciplina mais fundamental e abrangente, pois pesquisa a causa imanente e substancial do ser. Na medida em que as ciências explicam os fenômenos da natureza recorrendo a causas de caráter físico e mecânico, elas se tornam estruturalmente inaptas para explicar as causas imanentes de tais fenômenos, que são de natureza não-mecânica, e portanto, suprafísica:

não há dúvida que pertence à esfera de uma ciência especulativa descobrir se uma coisa é eterna, não submetida ao movimento e dissociável da matéria, não sendo, todavia, a física essa ciência, pois a ciência da natureza se ocupa de coisas submetidas ao movimento [...] Respondemos que se não há uma substância além das que são naturalmente compostas, a física será a ciência primeira; mas se há uma substância que não está sujeita ao movimento, a ciência que estuda essa substância será anterior à física e será a filosofia primeira, e neste sentido, universal, porque é primeira. E caberá a essa ciência investigar o ser enquanto ser - tanto o que é quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser (Aristóteles, 2006, p. 171).

Na filosofia moderna, Leibniz foi o pensador que delimitou de forma exemplar a distinção entre o âmbito fenomênico, passível de estudo científico, e o âmbito metafísico, capaz de acessar as explicações substanciais de todas as coisas. O saber científico é rigorosamente circunscrito pelos aspectos empíricos e matematizáveis dos fenômenos naturais, sendo incapaz de acessar a dimensão teleológica do ser, enquanto o saber metafísico ou ontológico acessa os princípios supremos da existência, mas renuncia a conhecimentos específicos sobre o devir. No contexto histórico da Revolução Científica, quando os problemas metafísicos haviam sido declarados obsoletos, Leibniz resgatou a importância dos conceitos aristotélicos de causa final e de substância, ressaltando a necessidade de uma delimitação disciplinar entre ciência e metafísica. Através de seu pensamento, se torna possível compreender as restrições metodológicas que afetam a ciência sempre que ela envereda no âmbito metafenomênico que é próprio à metafísica. Ciência e metafísica pesquisam níveis da realidade heterogêneos e distintos, e é por esse motivo que os conceitos científicos são mal empregados quando se dedicam à simples desqualificação da metafísica, uma vez que a metodologia experimental da ciência se restringe ao estudo da causalidade mecânica dos fenômenos.

Na filosofia contemporânea, a mais importante delimitação entre metafísica e ciência foi enunciada por Karl Popper, a partir da constatação da insuficiência da lógica indutiva para a demonstração da validade dos enunciados científicos. Segundo o filósofo, o pressuposto de que a validade das teorias científicas pode ser obtida graças à observação e acumulação

de evidências empíricas favoráveis, enfrenta obstáculos intransponíveis, pois a justificação da validade lógica da verificação empírica exigiria novas inferências indutivas, conduzindo a uma regressão infinita: “inferências que levam a teorias, partindo-se de enunciados singulares ‘verificados por experiência’ (não importa o que isto possa significar) são logicamente inadmissíveis. Consequentemente, as teorias nunca são empiricamente verificáveis” (Popper, 2013, p. 37). Popper argumenta que o método indutivo constitui um autêntico dogma positivista que é insuficiente para diferenciar entre metafísica e ciência, na medida em que as leis científicas são irredutíveis aos dados da experiência: “em vez de afastar a Metafísica das ciências empíricas, os positivistas levam à invasão do reino científico pela Metafísica” (Popper, 2013, p. 35). Isso ocorre porque uma teoria científica que fosse comprovada de maneira irrefutável por evidências empíricas, tal como almeja o positivismo, se converteria em metafísica, tornando-se o contrário de si mesma. Por esse motivo, entende ele, o critério de demarcação entre metafísica e ciência jamais poderia ser o método indutivo, que transita do particular para o universal, mas sim o método dedutivo, que transita do universal para o particular, vale dizer, parte de formulações teóricas gerais cuja validade é testada pela observação empírica. A validade das teorias científicas não depende indutivamente de sua confirmação por evidências empíricas favoráveis, mas, pelo contrário, de sua potencial falseabilidade por meio de novos fatos empíricos. O progresso da ciência, para o filósofo, não se realiza pela confirmação contínua de teorias, mas sim pela refutação e substituição de certas teorias por outras que se tornem consistentes com novas evidências empíricas. Por esse motivo, o critério de demarcação mais adequado para delimitar entre metafísica e ciência é a falseabilidade, que torna possível o progresso da ciência pela formulação de teorias mais abrangentes e precisas:

Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação, não a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um sistema. Em outras palavras, não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: deve ser possível refutar, pela experiência, um sistema científico empírico (Popper, 2013, p. 38).

FILOSOFIA DA MENTE E O REALISMO EMPÍRICO DE SEARLE

A delimitação disciplinar estabelecida por Leibniz deveria ser suficiente para que os homens de ciência do século XX se conformassem com a irredutibilidade da experiência subjetiva ao campo material e fenomênico, mas desde os anos 1950, o que se verifica é a multiplicação de hipóteses reducionistas dogmáticas no âmbito da psicologia, das ciências cognitivas e da filosofia da mente. As abordagens reducionistas acerca da consciência foram inauguradas pelo behaviorismo, corrente psicológica que restringe a pesquisa dos processos mentais ao estudo do comportamento, sendo este entendido exclusivamente pelos seus aspectos observáveis e mensuráveis. A ciência psicológica comportamental restringiu a pesquisa psicológica a reações objetivamente observáveis, implicando na negação da própria existência do fenômeno subjetivo da introspecção. Em outras palavras, isso significa que, em vez de simplesmente renunciar à pesquisa dos fenômenos subjetivos, dada a impossibilidade de reduzi-los a parâmetros observáveis, a ciência psicológica behaviorista optou pela simples inexistência do fenômeno. Um desenvolvimento perfeitamente coerente com o reducionismo behaviorista é o materialismo eliminativista postulado pelos pesquisadores Patrícia e Paul Churchland (conhecidos como casal Churchland), que consiste em suprimir da pesquisa científica, e também do próprio campo filosófico, reflexões pautadas pela experiência subjetiva da consciência, mediante a redução dos estados mentais aos processos químicos e físicos do cérebro. Para os dois pesquisadores, a consciência e a introspecção são simplificações do senso comum, restritas ao primitivismo da psicologia popular, e passíveis de serem amplamente explicados pelo aparato conceitual da neurociência (Churchland, 2004).

O maior obstáculo para as teorias materialistas da consciência reside no hiato explicativo entre mente e cérebro, que consiste na impossibilidade estrutural de reduzir os fenômenos subjetivos da introspecção a sinapses neuronais fisicamente mapeáveis por meio de estudos amparados em neuroimagem. A riqueza e multiplicidade dos fenômenos subjetivos é conhecida no campo da filosofia da mente pela expressão *qualia*, que designa as

características subjetivas e qualitativas da consciência. O hiato explicativo entre mente e cérebro expõe a irreduzibilidade das experiências subjetivas a descargas eletroquímicas entre neurônios, suscitando o obstáculo filosoficamente intransponível da correspondência entre fenômenos físicos ocorridos no cérebro e os sentimentos e ideias próprios à atividade mental. Mas desde as últimas décadas do século XX, graças ao desenvolvimento de equipamentos de neuroimagem capazes de mapear a atividade eletroquímica do cérebro, os pesquisadores do campo da neurociência desafiam o abismo entre consciência e cérebro, em nome de pressupostos mecanicistas que pretendem entender como as sinapses neuronais, que são fenômenos físicos empiricamente verificáveis e quantitativos, podem corresponder a experiências subjetivas de natureza qualitativa.

Em sentido antagônico ao materialismo eliminacionista formulado pelo casal Churchland, o filósofo da mente John Searle (2000, p. 54) reconhece a existência da consciência como fenômeno irreduzível a processos físicos no cérebro: “a consciência é um fenômeno interno, qualitativo, subjetivo, da primeira pessoa”. Searle assume uma posição crítica tanto ao reducionismo materialista, como também ao dualismo cartesiano, baseado na oposição entre mente e cérebro. Para Searle, o materialismo, assim como a proposição dualista, parte de pressupostos falsos, pois se a consciência for subjetiva e autônoma em relação ao cérebro, sua existência é incompatível com o mundo material. Dessa maneira, ele entende a consciência como um fenômeno mental, interior, subjetivo e qualitativo, porém diretamente produzido pelos processos eletroquímicos do cérebro. Searle propõe que a relação entre mente e cérebro seja enunciada em outros termos, para que os obstáculos tradicionais referentes ao materialismo e ao dualismo possam ser superados. Para ele, a consciência é causada pela atividade cerebral, sendo que os estados conscientes constituem uma atividade de nível mais elevado, quando comparados a outros processos fisiológicos: “a consciência é causada por processos cerebrais e é um aspecto de nível superior do sistema cerebral” (Searle, 2000, p. 57). Sua proposta consiste em reposicionar o problema da consciência, substituindo o aparato conceitual da metafísica por um naturalismo biológico:

Não penso que sejamos forçados nem ao dualismo nem ao materialismo. O que deve ser lembrado é que a consciência é um fenômeno biológico como qualquer outro. É verdade que ele tem características especiais, principalmente a característica da subjetividade, como vimos, mas isso não impede a consciência de ser uma característica cerebral de nível superior da mesma maneira como a digestão é uma característica estomacal de nível superior do sistema de moléculas que constituem nosso sangue. Em resumo, o modo de responder ao materialismo é assinalar que ele ignora a existência real da consciência. O modo de vencer o dualismo é simplesmente nos recusarmos a aceitar o sistema de categorias que faz da consciência algo não-biológico, que não faz parte do mundo natural (Searle, 2000, p. 55).

Como é possível notar, Searle explicita uma concepção fisicalista e razoavelmente grosseira sobre a existência da consciência, que para ele é um fenômeno biológico análogo ao processo digestivo em sua relação com o estômago. Mesmo que a consciência apresente propriedades únicas e absolutamente diferenciadas em relação a todos os processos eletroquímicos do organismo, tais como a subjetividade e a intencionalidade, para esse pensador tais processos podem ser reduzidos de maneira não problemática a um naturalismo biológico. Sob o ponto de vista filosófico, Searle assume sem ressalvas o pressuposto da existência de um realismo externo e material, considerando a realidade material como algo existente em si mesmo e completamente independente da consciência. Diante de uma concepção idealista, para a qual a própria existência das coisas finitas contém em si mesma a exigência lógica de um fundamento independente e não-empírico, a concepção de Searle pode ser considerada como realismo ingênuo. O autor recusa explicitamente a necessidade de justificativas espirituais ou lógicas para a aceitação do realismo, pois a realidade material não seria um pressuposto teórico, mas sim o próprio fundamento sem o qual seria logicamente impossível a formulação de qualquer teoria: “o realismo não é sequer uma teoria, mas sim a estrutura dentro da qual é possível ter teorias” (Searle, 2000, p. 39).

O IMATERIALISMO DE BERKELEY

Embora o realismo para Searle contenha um estatuto ontológico, ele pode ser considerado “ingênuo” em virtude de assumir de maneira dogmática os pressupostos mecanicistas consagrados pela Revolução Científica dos séculos XVI e XVII. Mesmo que tais parâmetros mecanicistas tenham adquirido hegemonia na civilização ocidental, especialmente após sua propagação pelo positivismo no século XIX, isso não significa que eles sejam completamente imunes a argumentos contestadores de sua pretensão ontológica. Na história da filosofia ocidental, a refutação mais consistente do realismo ingênuo foi elaborada pelo filósofo empirista George Berkeley, por meio de seu argumento imaterialista. Na obra *Três ensaios sobre Hylas e Filonous*, Berkeley desenvolve uma contestação incisiva sobre a existência de qualidades primárias supostamente subjacentes a corpos e objetos materiais. Dentre tais qualidades, o filósofo discorre sobre a extensão, apresentando a tese de que ela não é uma qualidade primária e substancial, mas sim um fenômeno subjetivo, pois sua concepção é inseparável das próprias percepções empíricas que justificam a existência de objetos materiais. Em outras palavras, para o filósofo, assim como outras percepções como solidez, peso e movimento, a extensão não pode ser considerada uma qualidade ontológica e substancial, isto é, um sustentáculo dos corpos e objetos materiais, pois jamais pode ser pensada em uma condição independente e desconectada desses mesmos corpos e objetos. A extensão é uma ideia inseparável da experiência empírica, e por esse motivo se origina das percepções subjacentes à experiência de qualquer objeto singular. Na obra de Berkeley, a identidade irredutível entre a extensão e as sensações do espírito se torna o argumento nuclear empregado por Filonous para demonstrar o caráter insubstancial do mecanicismo. Dada a circularidade viciosa subjacente à relação entre consciência e extensão, seu argumento é o mais eloquente testemunho filosófico para a contestação do realismo ingênuo:

Quantas vezes deverei eu repetir que tenho consciência do meu próprio ser – que de fato o conheço; e que eu não sou as minhas ideias, senão que outra coisa a saber: um princípio pensante e ativo,

o qual percepção, conhece, quer, e o qual opera sobre as ideias? Sei que eu – digo um, e o mesmo eu – percepção a um tempo as cores e os sons; que uma cor não pode percepção um som, nem um som uma cor; que sou um princípio individual, portanto, e como tal distinto da cor e do som; e também distinto, pela mesma razão, das outras coisas sensíveis e ideias inertes. Mas não tenho consciência de maneira análoga da existência ou da essência da matéria. [...] Que não há substância, a não ser o espírito, na qual as ideias possam ter existência – isso é para mim coisa evidente; e todos admitem que são ideias os objetos imediatamente percepção. Ninguém, por outro lado, pode negar que as qualidades sensíveis são objetos imediatamente percepção. É pois manifesto que somente o espírito pode ser o *substractum* de tais qualidades. [...] Nego que exista, por conseguinte, um *substractum* impensante dos objetos sensíveis, e que haja portanto, nessa mesma acepção, substância material. (Berkeley, 1980, p. 100).

O pensamento de Berkeley representa um momento fundamental da filosofia moderna em virtude de sua ousada refutação do realismo ingênuo fortemente influenciado pelo dualismo cartesiano. Na segunda metade do século XVIII o romantismo alemão acrescentaria ao ceticismo imaterialista uma roupagem idealista que iria converter a consciência em substância absoluta produtora da própria realidade material. A guinada idealista foi iniciativa do filósofo alemão Fichte, esteve centrada em uma concepção imanente da consciência, e se originou de uma ruptura frente ao idealismo transcendental de Kant. Para compreender o idealismo de Fichte, sua interpretação em relação a duas categorias da razão pura kantiana é fundamental: o conceito da consciência como apercepção transcendental e o conceito de intuição intelectual.

A CONSCIÊNCIA COMO SUBSTÂNCIA: FICHTE

Para Kant, a consciência do sujeito cognoscente é denominada apercepção transcendental, também conhecida como “eu penso”, termos que designam a unidade originária que fundamenta as representações intelectivas produzidas pelo entendimento. A consciência, entendida como

apercepção transcendental, designa a estrutura cognoscente que é comum a todo sujeito empírico, sendo caracterizada como uma atividade formal que torna possível não apenas o conhecimento do mundo, como também a própria identidade pessoal. Porém, pelo fato de ser o sujeito das formas da sensibilidade e das categorias do intelecto, a autoconsciência kantiana não pode se tornar objeto dessas mesmas categorias, e por esse motivo, sua concepção de consciência não pode ser entendida em sentido metafísico, como substrato ontológico do eu, vale dizer, não se constitui como alma ou espírito: “o sujeito das categorias, pelo fato mesmo de as pensar, não pode alcançar um conceito de si mesmo como objeto das categorias, porque para pensá-las, deve por como fundamento a sua autoconsciência, que, no entanto, deveria ser explicada” (Kant, *apud* Reale e Antiseri, 1990, p. 900). Por esse motivo, a consciência de si mesmo, ou autoconsciência, somente se torna possível em termos kantianos como realidade fenomênica, porém não como númeno, uma vez que a realidade metafísica e espiritual da consciência extrapola o alcance da razão pura.

O conhecimento da realidade metafísica é uma impossibilidade estrutural da razão, pelo fato de que a aplicação das categorias lógicas do entendimento sobre objetos de natureza não-fenomênica constitui as esferas da coisa-em-si e da metafísica, que são inacessíveis ao conhecimento racional. O intelecto humano deve permanecer rigorosamente circunscrito pelos limites fenomênicos, pois os objetos passíveis de conhecimento devem ser constituídos pelas sensações, e dessa forma seu conteúdo somente por elas pode ser formado. Isso significa que o entendimento não pode constituir objetos *a priori*, pois, de acordo com Kant, conceitos desprovidos de objetos empiricamente constituídos são vazios. A tentativa de produzir objetos destituídos de realidade fenomênica, como espírito e Deus, corresponde a uma intuição intelectual, e é uma impossibilidade cognitiva. A intuição intelectual implicaria estabelecer uma relação direta entre as categorias lógicas do entendimento e um objeto completamente desprovido de material sensível, e isso significa que o próprio entendimento estaria produzindo seu objeto, em sentido originário e criativo. Por esse motivo, na perspectiva kantiana, a intuição intelectual é uma ilusão transcendental, pois a razão não pode desempenhar suas funções como faculdade metafísica.

ca do incondicionado, e produzir por si mesma objetos como Deus, a alma e a liberdade.

A originalidade filosófica de Fichte está na substancialização metafísica da consciência, que passou a ser concebida como atividade autônoma e criativa, que é causa de si mesma e produz a própria realidade material. O filósofo concebe a consciência em sentido radicalmente transgressor dos limites estabelecidos pela razão pura kantiana, pois para ele a consciência é um Eu absoluto dotado de inteligência ativa e dinâmica que põe a si mesma e produz a realidade a partir de sua atividade como imaginação produtiva, desempenhando exatamente as atribuições da intuição intelectual que Kant julgava serem impossíveis. Para superar as antinomias kantianas, Fichte atribuiu um caráter inconclusivo à razão pura de Kant, mediante a transformação da consciência em substância incondicionada, fundamentada na própria intuição intelectual. O ponto de partida fichteano para superar Kant consistiu em interrogar acerca da origem do realismo externo: “como é que nasce no Eu a esfera do mundo exterior, dos objetos e do real, que tem para toda consciência cognitiva o caráter do que lhe é dado?” (Hartmann, 1983, p. 68). Para Fichte, a existência fenomênica de objetos materiais concebidos como coisas-em-si incognoscíveis não se sustenta, dada a impossibilidade de que objetos existam em si mesmos sem a mediação de uma consciência fundadora: “um não-Eu sem Eu, um objeto sem um sujeito é um absurdo” (Hartmann, 1983, p. 69). A atividade da consciência, que para Kant é epistemológica, pois opera pela aplicação de formas e categorias transcendentais sobre uma realidade fenomênica, em Fichte se transforma em atividade ontológica produtora dos objetos em si mesmos. A realidade fenomênica, tal qual Kant a concebe, em si mesma já é o resultado de uma autodelimitação do Eu, que hipostasia sua própria atividade, concebendo-se como uma consciência cognoscente receptiva perante os fenômenos. A atividade original da consciência, concebida por Fichte como “imaginação produtiva”, se torna oculta para a consciência, que após produzir o mundo dos objetos, desconhece ser ela mesma o fundamento dessa ação produtora. Esse é o passo decisivo que conduz da reflexão kantiana ao idealismo de Fichte: “a reflexão filosófica descobre, por detrás do fato de os objetos serem dados, uma espontaneidade do sujeito que este mesmo

não percebe” (Hartmann, 1983, p. 73). O filósofo idealista radicaliza a revolução copernicana de Kant, atribuindo ao sujeito cognoscente uma qualidade ontológica: “as categorias não são conceitos que posteriormente se aplicassem à matéria dada de antemão (preconceito contra o qual as formulações de Kant não souberam acautelar-se suficientemente), mas formas que desde o começo se impõem à matéria e sem as quais a matéria deixaria de ser o ser em absoluto” (Hartmann, 1983, p. 75).

A reflexão idealista de Fichte tem o mérito de esclarecer um problema que recebeu uma solução filosoficamente evasiva na reflexão imaterialista de Berkeley: como é possível que, mesmo após a redução dos objetos materiais às percepções, a consciência permaneça ingenuamente apegada à realidade exterior, insistindo nesta como substrato ontológico? Berkeley resolveu o problema explicando a aparência substancial e concreta das coisas materiais como resultado da percepção de Deus: “a questão a debater entre os materialistas e mim não é se as coisas têm existência real fora da mente desta pessoa ou doutras, mas se têm existência absoluta, distinta do serem percepcionadas por Deus, e exterior a toda e qualquer mente” (Berkeley, 1980, p. 101). A resposta fichtiana explica a persistência do realismo ingênuo em virtude da consciência ignorar pela segunda vez o que já havia ignorado antes, ou seja, sua condição como imaginação produtora da realidade. O ser-em-si do objeto é uma atividade não-reflexiva do Eu, que o torna incapaz de refletir sobre sua própria produção, que é ingenuamente tomada como realidade em si. A consciência “não suspeita de que a coisa não é senão o Eu absorto na intuição, pois esta não se vê a si mesma, quer dizer, não reflete sobre si mesma” (Hartmann, 1983, p. 74). Na medida em que todo objeto material em si mesmo é apenas o resultado da atividade da imaginação produtiva, a crítica da razão pura kantiana representa um momento irreflexivo no percurso da consciência em direção à reflexão sobre si mesma. É notável como o idealismo de Fichte antecipa o trajeto autoreflexivo da consciência de si exposta por Hegel em sua Fenomenologia do espírito:

Pois se o Eu pode, à vontade, abstrair do dado, pode também abstrair de todos os objetos em geral. Em virtude desta abstração absoluta, descobre, finalmente, por detrás de toda a objetividade a sua própria essência, a sua própria atividade livre, a única que

produziu tudo aquilo. Aqui, na razão, a reflexão atinge o seu mais alto grau, ao dirigir-se para o próprio Eu, e ao converter-se assim em autoconsciência. E esta autoconsciência não significa simplesmente uma descoberta formal do Eu, o retorno a si mesmo, mas, ao mesmo tempo, a autorrealização de toda a consciência teórica, como sistema das suas funções. Enquanto nos graus inferiores da reflexão todo o conteúdo parecia proceder do não-Eu, e este, como ser-em-si, permanecia perante o Eu receptivo, o Eu como razão comprehende que nada lhe pode ser dado de fora, porque ele mesmo é toda a atividade e todo o dar; comprehende, pelo contrário, que o não-Eu é o seu produto, a sua ‘posição’, e que na sua posição teórica, se pôs a si mesmo como determinado pelo não-Eu. O Eu, na razão, elimina novamente essa posição e com isso alcança a perspectiva do filósofo, a qual, na Doutrina da Ciência, precisamente consiste em descobrir a longa série das ilusões necessárias da consciência ingênua (Hartmann, 1983, p. 77).

A PRIORIDADE ONTOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA: DO ROMANTISMO ALEMÃO À FÍSICA QUÂNTICA

Conforme tratamos no início desse capítulo, em sua própria origem histórica no início da era moderna, a ciência ocidental circunscreveu o conhecimento aos parâmetros empíricos e matematizáveis dos fenômenos naturais. É por esse motivo que um filósofo da mente como Searle restrin-giu sua concepção filosófica sobre a consciência a um naturalismo biológico que a reduziu a ser produto dos fenômenos eletroquímicos do cérebro. O reducionismo fisicalista de Searle permite compreender a relevância da delimitação entre ciência e metafísica realizada por Leibniz no século XVII. De acordo com o filósofo, as reflexões sobre a consciência deveriam ser domínio exclusivo da metafísica, pois a metodologia experimental da ciência moderna é radicalmente inadequada para o estudo daqueles conceitos que Kant caracterizou como “numênicos”. A esse respeito, o reducionismo bi-zarro da atividade da consciência aos processos digestivos do estômago é suficientemente eloquente para expressar essa inadequação. Dessa forma, é possível compreender porque Searle não tem outro recurso que não seja

apelar de maneira dogmática à existência de um realismo material e externo à consciência para justificar seu pensamento.

O pressuposto ontológico adotado por Searle pode ser qualificado como “realismo ingênuo” pelo simples fato de que não resiste ao singular exercício de reflexão filosófica proposto por Berkeley no diálogo entre Hilas e Filonous. O filósofo empirista do século XVIII apontou com precisão a circularidade viciosa que compromete toda tentativa de demonstrar a existência autônoma e independente do mundo material em relação à consciência. Seus argumentos demonstram que a extensão, que é a qualidade mais fundamental dos objetos materiais, não pode ser o fundamento ontológico da matéria, pois ela mesma nada mais é que uma percepção da consciência. No diálogo de Berkeley (1980, p. 69), Filonous demonstra para Hilas que sua confiança no realismo ingênuo é unicamente fundamentada nas percepções da consciência, mas ao mesmo tempo, sua confiança em tais percepções não se justifica em outros pressupostos que não sejam o mesmo realismo ingênuo: “e pode, Hilas, uma coisa estender-se sem extensão? Ou não está a ideia da extensão necessariamente inclusa na de estender-se?”. O pensamento de Berkeley não é apenas uma denúncia logicamente fundamentada da falácia argumentativa que se instala necessariamente sempre que se procura demonstrar a suposta qualidade ontológica do mundo material. Mais do que isso, ele demonstra a relevância da advertência de Leibniz sobre a heterogeneidade metodológica e conceitual entre metafísica e ciência.

Para solucionar o problema decorrente de um argumento logicamente comprometido por uma circularidade viciosa, é preciso encontrar um fundamento suficientemente sólido, que possa justificar racionalmente outros conceitos, sem ao mesmo tempo se apoiar em nenhum outro conceito. Desde Aristóteles, é apenas assim que um conceito filosófico pode ser ontológico, expressando o ser enquanto substância. Conforme abordamos no início deste capítulo, para o filósofo grego, o único campo do conhecimento em que podem ser encontrados fundamentos ontológicos, vale dizer, conceitos que possam ser justificados como causas primordiais ou supremas de todas coisas, é a metafísica, uma vez que todos os demais campos do saber contêm fundamentos que são condicionados pelo devir.

Por esse motivo, para solucionar a circularidade viciosa que afeta a relação entre o realismo externo das coisas materiais e as percepções da consciência, somente a própria consciência, por ser um conceito metafísico, pode se justificar como causa imanente e substancial das coisas materiais. Como a única maneira de resolver o problema da falácia lógica subjacente ao realismo material consiste em recorrer ao conceito metafísico da consciência, torna-se possível compreender a relevância da reflexão filosófica de Fichte. A substancialização metafísica da consciência soluciona a circularidade viciosa entre mundo material e as percepções da consciência, pois permite compreender a confiança irrestrita do realismo ingênuo na existência substancial do mundo material como momento irreflexivo da própria consciência. A certeza atribuída pelo realismo ingênuo à existência do mundo material como substância da realidade espelha somente a incapacidade da consciência de reconhecer, na existência dos objetos materiais, o resultado de sua própria atividade como imaginação produtora da realidade.

A concepção ativa e criativa atribuída por Fichte à consciência representa uma das mais incisivas críticas à visão determinista e passiva propagada pelo realismo ingênuo e apresenta afinidades com a reflexão crítica realizada pelo físico Erwin Schrödinger acerca dos pressupostos coisistas e mecanicistas da realidade física. No campo da física quântica, desde que os experimentos realizados no âmbito ultramicroscópico da matéria conduziram a uma gradativa contestação do realismo mecanicista que entende a realidade como um conjunto de coisas autônomas estáveis e matematicamente determinadas, as pesquisas científicas levaram a um afunilamento idealista no campo filosófico. O realismo clássico, de matriz newtoniana, foi estruturalmente abalado pela impossibilidade de eliminação da consciência na cadeia de eventos experimentais relativos às entidades que compõem o universo quântico. Mesmo que a grande maioria dos pesquisadores físicos insistam em explicar o colapso da função de onda como um fenômeno relacionado à interação das ondas de energia com os equipamentos de medição, essa explicação até hoje não se mostrou suficientemente convincente para refutar a hipótese idealista que valoriza a prioridade ontológica da consciência nesse fenômeno. Sob um ponto de vista idealista, a interioridade substancial e autônoma da consciência se mostra suficiente

como poder causal da realidade material. Em outras palavras, o colapso da função de onda, que é o evento físico que explica a existência das partículas extensas e sólidas do mundo material, seria um evento produzido pela consciência, pois somente ela se mostra imaterial e externa ao nível ontológico dos sistemas quânticos. Para Schrödinger, o pressuposto da existência de um mundo material externo e independente somente se torna possível graças ao encobrimento do papel substancial da consciência como autora desse mundo. A imagem científica de um realismo externo composto de coisas materiais autonomamente subsistentes requer a eliminação do sujeito do conhecimento que torna possível a própria existência de mundo material: “para o propósito de construir a imagem de mundo externo, utilizamos o enormemente simplificado procedimento consistente em desconectar nossa personalidade, [...] tornada ostensivamente desnecessária” (Schrödinger, 1997, p. 110). O cientista se expressa em termos sugestivamente análogos aos de Fichte, pois assinala o caráter irreflexivo da consciência como fator explicativo de sua desconexão como sujeito produtor da própria realidade: “eu verdadeiramente desconecto minha mente quando construo o mundo real a meu redor, sem me dar conta de que estou me desconectando. [...] De modo que, em resumo, não pertencemos a este mundo material que a ciência constrói para nós. Nós não estamos dentro dele, estamos fora, somos apenas espectadores” (Schrödinger, 1997, p. 109). Em suas reflexões filosóficas, Schrödinger não se limita a expor uma concepção idealista da consciência muito próxima do romantismo fichteano, como também aponta as implicações éticas extremamente importantes da irreflexividade da consciência sobre sua própria atividade como produtora do mundo material. Essa desconexão e irreflexividade comprometem o significado humanístico do conhecimento científico, pois a razão assume funções instrumentais desconectadas de reflexões éticas sobre sua própria finalidade: “essa é a razão de que a visão científica de mundo não contenha em si mesma valores éticos, nem valores estéticos, nem nenhuma palavra acerca de nossa finalidade última ou destino, e nada de Deus, se o preferem” (Schrödinger, 1997, p. 110).

DA COISA-EM-SI À CONSCIÊNCIA DE SI

Após esse breve desenvolvimento reflexivo sobre o problema filosófico da consciência, podemos constatar um afastamento significativo em relação ao senso comum estabelecido pelo materialismo da ciência moderna. Para esta, o dualismo cartesiano entre substância extensa e substância espiritual parece ser inaceitável, pois embora não haja dúvida sobre o realismo externo constituído pelas coisas extensas, a esfera da interioridade subjetiva, sendo irredutível à verificação empírica, não pode almejar qualquer estatuto ontológico. Mas ao considerarmos o trajeto filosófico que se estende desde Berkeley e Leibniz até o sistema conceitual de Hegel, nos vemos perante uma perspectiva diametralmente antagônica, pois a concepção ontológica dos objetos materiais não apresenta a menor consistência lógica. Conforme abordamos, toda tentativa de demonstrar uma suposta qualidade ontológica do mundo material esbarrará na irredutível circularidade viciosa exposta por Berkeley, pois a extensão é uma qualidade espiritual, sendo inseparável das percepções que tornam possível a existência de objetos materiais. A única maneira de solucionar filosoficamente o problema suscitado por essa falácia lógica consiste em recorrer ao conceito metafísico da consciência como causa imanente e substancial das coisas materiais. As justificativas filosóficas de uma tal primazia ontológica do espírito sobre a matéria são consistentes e estão presentes na metafísica ocidental desde a oposição entre Heráclito e Parmênides, conforme tratamos no capítulo anterior. A esse respeito, Aristóteles estabeleceu de maneira clara e distinta a prioridade filosófica da metafísica sobre as demais ciências, pelo simples fato de que somente os conceitos metafísicos não são condicionados pelas contingências do devir. Por esse motivo, Leibniz advertiu acerca da completa inadequação dos métodos experimentais da ciência moderna para a pesquisa de problemas metafísicos, e é relevante lembrar acerca da pertinência dessa advertência quando o tema em questão é a consciência. Finalmente, com o idealismo de Fichte, a substancialização metafísica da consciência como atividade autônoma e produtora da própria realidade material, representou uma solução adequada para as antinomias kantianas.

O conceito do Eu como substância da realidade teve um papel fundamental na fenomenologia do Espírito de Hegel. Dando continuidade ao giro idealista de Fichte sobre Kant, o pensamento de Hegel permite compreender que o abismo aparentemente intransponível entre o sujeito cognoscente e supostas coisas materiais independentes e autossistentes resulta da incapacidade da consciência de reconhecer suas próprias obras. Pois a formulação da existência de coisas-em-si incognoscíveis é uma produção da própria consciência que não se reconhece no mundo que ela mesma produziu. A autoconsciência, que é a mais significativa meta do espírito, somente pode ser realizada mediante a superação dialética das formas rígidas e limitadas pelas quais a consciência postula o realismo ingênuo tão caro à ciência ocidental. Sendo implicação nuclear da consciência de si, o espírito deve acessar a verdade de que não existe conhecimento verdadeiro que não seja condicionado pelo desenvolvimento da consciência: “fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali que possa ser visto” (Hegel, 2002, p. 132).

3

RAZÃO, EVOLUÇÃO DAS ESPÉCIES E FINALISMO METAFÍSICO

A RAZÃO COMO FUNDAMENTO TELEOLÓGICO

Os argumentos metafísicos apresentados nos capítulos anteriores visaram à demonstração do caráter absoluto de Deus e da consciência humana, porém é necessário também demonstrar a existência de um finalismo metafísico, ou teleologia. Em outras palavras, trata-se de expor, de maneira logicamente consistente, que toda a realidade orgânica e espiritual do universo está organizada de maneira inteligente para a realização de um fim, e que esse horizonte finalístico consiste na realização universal da bondade e do amor. Esse tema foi apresentado pelo filósofo Leibniz com a denominação “melhor dos mundos possíveis”, que é aquele governado por uma providência divina que realiza, de maneira infalível, a harmonia preestabelecida entre todas as coisas. A tese filosófica sobre a existência de uma teleologia como potência metafísica a governar os fatos históricos, neles imprimindo o progresso na direção da bondade e do amor, contrasta com a tese científica do mecanicismo do mundo físico, para o qual toda a realidade cósmica é determinada pelo acaso cego, sendo desprovida de qualquer finalismo metafísico.

Uma perspectiva filosoficamente produtiva para contestar o determinismo mecanicista pressuposto pela ciência moderna consiste em examinar a estrutura da razão, concebida como instrumento essencial do

pensamento. Em primeiro lugar, é cabível esclarecer que os horizontes teleológicos de bondade, amor, liberdade e fraternidade não são simples ideais da metafísica, mas exigências intrínsecas ao próprio funcionamento da razão. Esta jamais pode ser apenas uma faculdade intelectual unicamente destinada ao conhecimento instrumental, uma vez que o domínio técnico da realidade somente adquire sentido genuinamente humano se estiver subordinado a valores e fins que possam justificá-lo na esfera ética. Vale dizer que o Iluminismo do século XVIII, mesmo dirigido em grande parte contra a metafísica, se baseou na razão como potência capaz de dissolver preconceitos, obscurantismos e opiniões enraizadas em aparências, permitindo estabelecer critérios universais para a conduta humana. Por outro lado, embora seja perfeitamente possível utilizar a razão como simples instrumento técnico a serviço da opressão e da dominação, é forçoso reconhecer a impossibilidade de que tais objetivos sejam eticamente superiores àqueles relacionados com a liberdade, a bondade e a fraternidade. Quando a racionalidade é desvirtuada e convertida em instrumento de opressão, é através da própria razão que esse desvirtuamento poderá ser corrigido. Assim, do ponto de vista racional, a única perspectiva para o futuro cósmico é que o universo esteja destinado ao progresso contínuo na ampliação dos horizontes de liberdade, bondade e amor. É a própria estrutura da razão que contém a exigência ética de que o universo seja governado por uma inteligência suprema capaz de harmonizar a vida com a bondade e o amor. Quando a inteligência humana é mobilizada para legitimar projetos técnicos ou políticos relacionados à destruição da vida, isso significa apenas que os homens estão fazendo um mau uso da razão, e é o próprio funcionamento da razão, em sua dimensão ética, que permite compreender e corrigir essa distorção.

Por outro lado, historiadores e cientistas sociais não necessitam realizar grandes esforços para contestar de maneira contundente qualquer teologia racional, pois os fatos históricos e sociais demonstram que a barbarie prospera ao longo dos séculos. As promessas iluministas de libertação da humanidade pelo progresso racional foram categoricamente traídas por bombas atômicas, genocídios, fome, escravidão e destruição do meio ambiente. Mas o grande problema contido na mobilização de argumen-

tos factuais e empíricos contra o finalismo metafísico intrínseco à razão é que proceder dessa maneira implica invalidar a razão em sua dimensão ética essencial. A própria possibilidade de que a inteligência humana seja mobilizada para conhecer e sobretudo denunciar os fatos deploráveis da realidade histórica e social, atesta a potencialidade ética da razão, e por isso somente pode ser uma confirmação do finalismo que se pretende negar. Quando historiadores e cientistas sociais se entregam à coleta a análise de dados empíricos que atestam a existência da opressão, eles o fazem justamente animados pelo progresso ético contido na razão, que possibilita o funcionamento da inteligência para a melhoria do mundo. Nesse sentido, é importante esclarecer que a razão não pode anular a si mesma, vale dizer, é logicamente inconsistente denunciar as injustiças do mundo e ao mesmo tempo negar a existência de horizontes teleológicos, pois a simples possibilidade de realizar essa denúncia é sobretudo um atestado de confirmação da existência de tais horizontes.

A impossibilidade de que a razão possa ser meramente um instrumento formal de conhecimento da realidade, sem ser ao mesmo tempo a própria estrutura imanente e finalística dessa mesma realidade, é evidenciada mediante argumentos decisivos extraídos da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Para o filósofo, a história é o palco do desenvolvimento da consciência, que desenvolve etapas necessárias na direção de seu autoconhecimento como espírito. Sendo assim, o trajeto de secularização progressiva desenvolvido pela humanidade ocidental, desde o início da modernidade, atestou a realização dos potenciais da razão como órgão de conhecimento e aperfeiçoamento da vida humana. Mas reduzir a razão a um papel passivo de órgão de observação, coleta e análise de dados empíricos, implica negligenciar que o conhecimento racional do mundo está inserido em um processo muito maior de desenvolvimento da consciência de si do espírito. Pois “o que a razão descobre no mundo que a ela se oferece é ela mesma. O saber da experiência é um saber de si” (Hypolite, 1999, p. 247). A restrição autoimposta pelas ciências naturais, de que a razão possa ser apenas um instrumento formal de conhecimento do mundo deve ser interpretada como compreensão ainda incompleta de si mesma, por uma consciência excessivamente engajada na experiência. Por esse motivo, é parte integran-

te do desenvolvimento da consciência de si espiritual compreender que a observação empírica do mundo encobre o fato de que a própria razão permanece insatisfeita quando se limita ao exame passivo da realidade, pois sua meta essencial é buscar a si mesma e conhecer a si mesma no mundo:

Expresso de um modo mais hegeliano: o saber com que Deus se sabe a si mesmo e do mundo é o nosso saber. Sem o homem, Deus seria o imperfeito, porque tem o saber de si mesmo em nós. O nosso pensamento, na medida em que se eleva ao “saber absoluto”, é o intelecto de Deus, quer dizer, esse mesmo intelecto que tem sido tão debatido especulativamente desde a Antiguidade. E na medida em que Deus é essencialmente espírito, que é razão que se sabe a si mesma, só terá a sua própria realidade em nós. O nosso saber puro do mundo, de nós mesmos e da divindade, é o saber que Deus tem de si; e por isso, a nossa realidade - rigorosamente como ser espiritual que se sabe a si mesma - é a realidade de Deus (Hartmann, 1983, p. 441).

O GÊNIO MALIGNO

É logicamente inconsistente empregar a razão como instrumento de conhecimento e ao mesmo tempo negar a existência objetiva do finalismo, pois este é intrínseco e substancial à razão. René Descartes desenvolveu o mais contundente argumento destinado a demonstrar a impossibilidade lógica de duvidar da própria razão. A razão é o grande instrumento que a inteligência humana possui para duvidar das aparências do mundo, porém a dúvida cética não pode ser empregada para sabotar a razão em si mesma. Para demonstrar isso, Descartes propôs a existência imaginária de um gênio maligno, entidade astuciosa e enganadora, que se faz passar por um Deus bondoso e amoroso, mas na verdade engana o homem toda vez que ele emprega a razão para conhecer o mundo. O gênio maligno estende seu poder a todas as áreas do conhecimento, transformando as próprias verdades matemáticas em uma colossal mistificação: “posso supor, portanto, que exista não um verdadeiro Deus, que é fonte soberana de verdade, mas certo gênio maligno, não menos astuto e enganador do que poderoso, que te-

nha empregado todos os seus recursos para me enganar” (Descartes, 2000, p. 255). O poder do gênio maligno cartesiano não consiste em produzir mentiras, uma vez que ele faz algo muito pior, que é sabotar previamente o próprio instrumento que o ser humano tem para conhecer o mundo. Nesse sentido, ele é pior que o demônio cristão, que se limita a ser maligno, mas não se presta a negar a existência de Deus. O gênio maligno não é apenas a personificação do mal, pois ele intenta impedir a própria existência do bem.

Na medida em que o gênio maligno pretende sabotar a existência do bem em si mesmo, é possível compreender que ele representa a dúvida corrosiva levada a seu limite máximo, pois a razão é corrompida como órgão de conhecimento e também como veículo ético de aperfeiçoamento do mundo. A importância essencial do argumento do gênio maligno em Descartes está na constatação de que, quando a dúvida é radicalizada e levada às últimas consequências, é esse próprio caminho que conduz a uma certeza fundamental e absoluta, que consiste na existência da consciência como substância pensante. A esse respeito, Descartes escreve:

há uma força, não sei qual, enganadora e muito astuta, que realiza qualquer esforço para me enganar sempre. Entretanto, se ela me engana, não há qualquer dúvida de que existo; por mais que ela me engane, não poderá fazer com que eu seja nada, enquanto eu pensar que sou algo. Consequentemente, depois de ter pensado e examinado tudo com grande cuidado, é necessário concluir que a proposição eu sou, eu existo, é absolutamente verdadeira toda vez que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito (Descartes, 2000, p. 258).

O percurso de radicalização da dúvida nada mais faz que evidenciar a existência da consciência pensante como substância do mundo. Mesmo que toda a existência material seja uma ilusão dos sentidos, que os conhecimentos acumulados pela humanidade sejam uma coleção de enganos, que a moral e a ética se mostrem completamente relativas e sem sentido finalístico algum, ainda assim haverá algo que duvida, e que portanto, pensa, e sua existência substancial como *res cogitans* é irredutivelmente imune à dúvida.

A estratégia cartesiana de radicalização da dúvida conduz a um conhecimento absolutamente verdadeiro e certo da própria consciência como esfera de interioridade, ou autoevidência existencial do eu, que jamais poderá ser perturbada ou destruída por nada. Porém, essa certeza indubitável acerca da existência do eu é insuficiente para legitimar a confiança na razão, pois mergulha a consciência no chamado solipsismo cartesiano, que significa o isolamento do eu em relação ao mundo exterior e inclusive ao próprio corpo (não nos esqueçamos que a existência de toda a realidade foi posta em dúvida pelo gênio maligno, com exceção unicamente da substância pensante). A superação da dúvida cética somente é alcançada quando o sujeito pensante promove uma inflexão sobre si mesmo que permite fundamentar a confiança na razão em uma substância criadora absoluta e externa ao homem, e essa possibilidade é personificada pela ideia inata de Deus no interior da consciência. No espaço interior da consciência, que constitui a única realidade segura, pois imune à dúvida do gênio maligno, Descartes constata a existência de uma ideia inata, que funciona como a marca do criador em sua obra. A ideia da existência de Deus como ser perfeito na mente humana representa uma atualização filosófica da prova ontológica de Anselmo, que analisamos no capítulo anterior. Deus, como instância metafísica independente e absoluta, se torna a garantia de confiabilidade das faculdades racionais humanas, e conduz definitivamente à dissolução do gênio maligno, pois se constitui como potência absoluta que não pode ser fonte de engano. A metafísica cartesiana pressupõe uma concepção de razão solidamente ancorada em fundamentos metafísicos que são substancialmente exteriores ao sujeito, e é por esse motivo que a dúvida hiperbólica se mostra inconsistente. A prova ontológica da existência de Deus, que pode ser sintetizada na afirmação de que a própria essência de Deus já pressupõe sua existência, é o elemento que confere consistência lógica à metafísica de Descartes e garante a confiança na razão. Nas *Meditações* de Descartes, portanto, a garantia da confiabilidade das faculdades racionais se fundamenta na prova ontológica da existência de Deus, única maneira de impedir que a razão possa ser invalidada como faculdade humana dotada de um princípio dissolutório da objetividade.

A confiança cartesiana na razão não se limita a legitimar a racionalidade como órgão de conhecimento, pois seu alcance é muito mais amplo, permitindo entender que a razão é sobretudo um princípio ontológico, quer dizer, é um princípio finalístico e intrínseco à realidade em si mesma. A razão é uma potência metafísica que governa teleologicamente a realidade, imprimindo um finalismo que conduz tudo o que existe para a realização da bondade, do amor e da liberdade infinitos. Entretanto, na era moderna, essa concepção metafísica da razão foi condenada ao declínio em favor da consagração de uma redução mecanicista da natureza como simples conjunto de processos físicos, químicos e biológicos completamente desprovidos de sentido finalístico. O filósofo Max Horkheimer caracterizou com precisão essa importante transformação histórica do conceito de razão. Sua secularização determinou a supremacia de uma concepção instrumentalista (razão subjetiva) sobre o significado metafísico da determinação de fins universais e relacionados a uma vida humana pacífica, ética e feliz (razão objetiva). Em outras palavras, desde a Revolução Científica dos séculos XVI e XVII, o processo de secularização da razão relegou a uma esfera inteiramente secundária a concepção da razão como princípio objetivo e inerente da realidade, elevando a primeiro plano uma concepção de mero instrumento subjetivo de domínio técnico da natureza e dos homens. Segundo Horkheimer, a razão objetiva, originalmente relacionada a objetivos autoexplicativos e sensatos por si mesmos, foi sobrepujada pela razão subjetiva, implicando a hegemonia do mecanicismo como critério de compreensão da realidade. O filósofo é incisivo quanto às consequências do “eclipse da razão” no domínio ético: “de acordo com essa teoria, o pensamento serve a qualquer esforço particular, bom ou mal” (Horkheimer, 2015, p. 17).

A supremacia da razão instrumental em todos os domínios da vida humana, e principalmente na relação dos homens com a natureza, implicou o despojamento radical da razão como esfera de valores éticos universalistas. Na medida em que a própria concepção de uma vida racionalmente orientada passou a ser identificada com o utilitarismo mesquinho e com a coisificação do mundo, é possível afirmar que a modernidade resgatou de maneira avassaladora o ceticismo corrosivo do gênio maligno

cartesiano, uma vez que a dúvida cética atingiu a própria confiança na existência de horizontes finalísticos. Como sabemos, em sua formulação original, o gênio maligno limitava-se a instaurar a dúvida acerca da capacidade de diferenciar entre o sonho e a vigília, da existência de corpos materiais, e da validade dos conhecimentos matemáticos. Em sua versão moderna, e materialista, a entidade cética cartesiana autoriza a edificação do progresso científico, porém veta o acesso intelectivo e ético a horizontes finalísticos que sejam intrínsecos à realidade. A dúvida hiperbólica de Descartes, que originalmente assinalava que “nada certo existe no mundo”, adquire alcance ainda maior, pois autoriza a plena confiança na razão, desde que ela seja reduzida a mero instrumento de domínio técnico do mundo. O ceticismo do gênio maligno elevou a dúvida cética a um estágio radical, que consiste em sabotar a confiança humana na razão como instância suprema de determinação de propósitos e valores éticos válidos para todo o gênero humano. Quando Descartes estabeleceu, como fundamento para a confiança humana na capacidade de conhecimento racional do mundo, a ideia inata da existência de Deus, seu objetivo maior consistiu em demonstrar a base irredutivelmente metafísica da razão. O progresso histórico da ciência levou às últimas consequências a confiança humana na razão, porém em sentido antagônico às intenções do filósofo, pois destinou-se a legitimar a razão como mecanismo de pensamento inteiramente destituído de alcance teleológico.

A TEORIA DA EVOLUÇÃO DAS ESPÉCIES

Desde a metade do século XIX, a conjugação entre o mecanicismo cartesiano e o evolucionismo biológico consagrado por Charles Darwin, determinou uma expansão sem precedentes das explicações materialistas no âmbito das ciências naturais e humanas. A lei da seleção natural estabelecida por Darwin prevê que mutações orgânicas vantajosas para a sobrevivência das espécies animais e vegetais são hereditariamente transmitidas aos descendentes, determinando parâmetros exclusivamente naturalistas e aleatórios para o progresso da vida. Assim, na medida em que a teoria da

rwinista pressupõe um conceito de evolução unicamente fundamentado na seleção natural das espécies mais aptas à sobrevivência, ela se desprendeu inteiramente de qualquer horizonte finalístico em sentido metafísico. Sob o contexto positivista da pesquisa científica do século XIX, a ideia de evolução se desconectou de uma teoria metafísica de desenvolvimento progressivo do universo, passando a assumir pressupostos exclusivamente biológicos, relacionados com variações orgânicas vantajosas hereditariamente transmitidas para futuros descendentes. O sucesso da teoria darwinista para explicar o processo evolutivo das espécies se deve ao fato dela se inserir nos esforços secularizantes da ciência moderna, voltados para sua gradativa autonomia frente às matrizes teológicas e metafísicas de explicação da realidade. Embora a teoria da evolução das espécies apresente lacunas evidentes e careça de demonstrações convincentes, notadamente desde o ponto de vista das mais recentes pesquisas no campo da microbiologia, seu alinhamento com o processo de secularização na época moderna a transformou em um paradigma transdisciplinar capaz de unificar diversos fatos do mundo natural.

Justamente porque a teoria darwiniana conseguiu se consagrar como explicação biológica para o evolucionismo na natureza, ela se transformou no mais importante argumento ideológico da ciência moderna contra as explicações criacionistas originadas da esfera religiosa. Por outro lado, segundo uma compreensão metafísica, a teoria biológica da evolução se torna plenamente aceitável, desde que compreendida como etapa necessária do desenvolvimento progressivo da razão. Sob o ponto de vista da fenomenologia do espírito hegeliana, o despreendimento da teoria da evolução em relação ao âmbito metafísico assinala uma desigualdade que é intrínseca ao desdobramento histórico das concepções filosóficas que a consciência de si produz sobre si mesma. Quando a ciência moderna ocidental privilegia uma teoria exclusivamente ancorada em fundamentos seculares e materialistas, ela está produzindo verdades engajadas na experiência histórica que devem ser compreendidas como etapas necessárias do trajeto de negatividade entre a consciência de si e seu conceito. Nesse sentido, a autossuficiência da razão, que a torna capaz de conceber uma teoria evolucionista sob a órbita do gênio maligno cartesiano, exige superação dialética, pois “sen-

do a Fenomenologia um estudo das experiências da consciência, conduz sem cessar a experiências negativas” (Hypolite, 1999, p. 28). Então, em termos hegelianos, se o Espírito é sujeito, e não apenas substância imóvel, a reflexão filosófica implica compreender a concepção de progresso subjacente à teoria darwinista como incompletude da consciência em relação à sua autocompreensão como veículo do Espírito Absoluto.

O DESIGN INTELIGENTE DE MICHAEL BEHE

Nos tempos atuais, a crítica mais contundente à teoria da evolução das espécies apresenta fundamentos empíricos, se origina do campo das pesquisas em microbiologia, e expõe como argumento central a impossibilidade de que certas características altamente complexas dos seres vivos possam ser o resultado de mutações aleatórias, tal como propõe o darwinismo. O principal representante dessa corrente teórica é Michael Behe, cientista norte-americano que nos anos 1990 formulou em termos bioquímicos sua teoria do *design* inteligente, que defende que sistemas biológicos dotados de “complexidade irredutível” não podem ter sua origem explicada pelo aparato conceitual darwinista. O objetivo central de Behe consistiu em criticar o aparato teórico do neodarwinismo, que desde os anos 1930 defende a tese de que a evolução das espécies é produzida por mutações aleatórias ocasionadas por falhas de duplicação no dna, hereditariamente transmitidas de acordo com os princípios da seleção natural proposto por Darwin. Para o cientista, órgãos como o olho, e sistemas biológicos como o flagelo bacteriano e a coagulação sanguínea, apresentam estruturas altamente complexas cuja origem explicativa é incompatível com as mutações aleatórias previstas pela teoria da evolução das espécies, e por esse motivo, somente poderiam ser concebidos como o resultado do trabalho intencional de uma inteligência superior¹. Um argumento an-

¹ A tese do *design* inteligente defendida por Behe suscita uma polêmica aguda no interior da comunidade científica. Um argumento central contra essa teoria foi formulado por Richard Dawkins, que considera a tese de Behe comprometida por uma metodologia oportunista, que se aproveita das lacunas de conhecimento atualmente existentes no conhecimento científico para legitimar uma explicação teológica. No entender de Dawkins (2007, p. 180), as lacunas são sempre inevitáveis, mas devem impulsionar novas pesquisas científicas que possam respondê-las segundo a metodologia empírica consagrada pela ciência moderna.

teevolucionista análogo ao da complexidade irreduzível foi formulado por Stephen Meyer, e consiste em problematizar a seleção natural em termos puramente matemáticos. Para o autor, a “evolução das espécies” exige a formação lenta e gradual de novas configurações anatômicas, e estas, por sua vez, demandam enormes quantidades de novas informações genéticas, que são matematicamente incompatíveis com o processo de mutação aleatória e seleção natural. O grande obstáculo para a tese neodarwinista está no fato de que a seleção natural das espécies atua somente após a formação de novas estruturas genéticas, e estas, segundo a teoria original de Darwin, são aleatórias, e portanto inteiramente incompatíveis com horizontes teológicos. Por esse motivo, “é extremamente difícil formar novos genes ou novas proteínas por meio do processo de mutação aleatória e seleção natural, em razão do simples número de sequências possíveis que precisam ser buscadas pelas mutações no tempo disponível” (Meyer, 2021, p. 117). Em termos matemáticos, que consideram o número gigantesco de possibilidades combinatórias necessárias para gerar uma única estrutura genética de uma nova proteína funcional, comparado com o tempo de existência do planeta Terra, o autor conclui sobre a improbabilidade de que novas sequências funcionais de dna possam ter se originado da mutação aleatória:

Portanto, em toda a história de vários bilhões de anos de vida na Terra, os mecanismos de mutação e seleção não tiveram tempo suficiente para gerar apenas uma pequena fração ($1/10^{37}$, para ser exato), do número total de possíveis bases nucleotídicas ou sequências de aminoácidos correspondentes a um único gene ou proteína funcional. [...] Segue-se que o mecanismo darwiniano tradicional não fornece uma explicação adequada para a origem das informações genéticas necessárias para produzir as principais inovações em formas biológicas que surgiram na história de vida na Terra (Meyer, 2021, p. 121-122).

Em sua problematização do neodarwinismo, Behe argumenta que as possibilidades técnicas amplamente exploradas pela bioquímica para a investigação dos alicerces fundamentais da vida, desde os anos 1950,

É digno de nota que essa crítica de Dawkins ao *design* inteligente trai uma confiança fundamentalista no caráter totalitário do conhecimento científico, que seria capaz de explicar a totalidade da realidade mediante o método empírico.

proporcionaram o conhecimento de que as bases moleculares são organizadas de maneira a tal ponto exata e meticulosa, que sua complexidade é incompatível com a aleatoriedade propagada pela teoria da evolução. O desvendamento das estruturas biomoleculares nas últimas décadas implica necessariamente em explicar a evolução das espécies como um processo deliberadamente conduzido por uma inteligência externa, de acordo com propósitos teleológicos. Segundo Behe (2019, p. 335-336), o “clamor inequívoco” por *design* inteligente decorrente das descobertas bioquímicas é acompanhado por um “silêncio curioso e constrangido”, explicável pelo “chauvinismo disciplinar” da comunidade de cientistas. O argumento teleológico se mostra incompatível com a ortodoxia adotada pela comunidade científica, por esse motivo, o viés interpretativo nas teorias explicativas da origem da vida impede o diálogo entre ciência e filosofia. É importante esclarecer que o conflito entre evolucionismo metafísico e a teoria darwiniana se deve antes de mais nada à ortodoxia dos homens de ciência em identificar o termo evolução como sinônimo exclusivo de um processo adaptativo das espécies, determinado aleatoriamente, o que implica a rejeição prévia de um outro entendimento de evolução metafisicamente concebido como desenvolvimento progressivo e teleológico do universo. A esse respeito, vale destacar uma vez mais a relevância da delimitação disciplinar estabelecida por Leibniz, entre os aspectos empíricos e mensuráveis dos fenômenos naturais, passíveis de estudos científicos, e o âmbito metafísico ou ontológico, relativo às explicações substanciais sobre a realidade. Embora alegações antiteológicas ou antirreligiosas sejam frequentemente mobilizadas pela comunidade científica para depreciar as teses sobre o *design* inteligente, é relevante esclarecer que o argumento teleológico expõe fundamentos metafísicos que são completamente independentes da fé religiosa. Carlos Marmelada expõe com lucidez leibniziana as fronteiras entre ciência e filosofia metafísica, esclarecendo porque o argumento teleológico não pode ser refutado de maneira racional:

É certo que a ciência natural não pode, por restrições metodológicas, demonstrar a existência de um finalismo de origem transcendente na natureza; mas, pelas mesmas razões, tampouco pode negar que dito finalismo exista e que possa ser descoberto e explicado por

outras formas de saber humano que usem métodos de investigação distintos aos da ciência, mas que sirvam para descrever objetivamente parcelas da realidade inacessíveis à metodologia própria da ciência. [...] Ciência, filosofia e religião se movem, nesse ponto, em planos ontológicos distintos da realidade, e o fazem com diferentes métodos de investigação (Marmelada, 2016, p. 156-157).

TEORIA DA AUTO-ORGANIZAÇÃO

A hipótese neodarwiniana da aleatoriedade no âmbito das mutações genéticas foi empiricamente confrontada pela pesquisa realizada pelo microbiólogo John Cairns em 1988, sobre a capacidade da bactéria *Escherichia Coli* de induzir seletivamente mutações específicas que lhe permitem metabolizar lactose em contextos ambientais pobres em carbono (Dal-Farra, 2006, p. 158). Cairns introduziu no campo da microbiologia a hipótese da mutação dirigida, que sugere a capacidade de certos microrganismos de produzir intencionalmente mutações genéticas quando submetidos a pressões ambientais. O experimento de Cairns, realizado em 1988, motivou um número significativo de outros estudos, direcionados à demonstração de fatores mecânicos e aleatórios para o fenômeno, de modo a contestar possíveis horizontes finalistas (Dal-Farra, 2006, p. 159). Para explicar fenômenos como o da mutação dirigida sem recorrer a horizontes teleológicos, o último reduto teórico da ciência ocidental parece ser a teoria da auto-organização, que explica a complexidade biológica como resultado de um processo interativo no nível molecular, que tende a evoluir de acordo com configurações específicas para as quais o sistema se orienta. Essas configurações são denominadas “atratores”, que são os horizontes prováveis para a evolução de um sistema biológico complexo. De acordo com a teoria da auto-organização, os atratores indicam as metas evolutivas possíveis para um organismo, porém são formadas pela interação auto-organizativa dos elementos básicos de um sistema molecular, não se constituindo como uma inteligência metafísica.

A auto-organização parece se constituir como um pano de fundo teórico adequado para resolver o impasse explicativo da evolução das espécies no nível das mutações genéticas, pois as transformações na estrutura biomolecular não são explicadas pela aleatoriedade, mas sim como o resultado de interações não-mecânicas entre os componentes de um sistema orgânico. A teoria da auto-organização é capaz de explicar como estruturas altamente complexas como a coagulação sanguínea citada por Behe podem existir, sem recorrer à hipótese da aleatoriedade, uma vez que estas seriam o resultado de interações espontâneas orientadas por atratores espontaneamente gerados pelo processo interativo entre os elementos do sistema. Ao mesmo tempo, a auto-organização igualmente permite resolver o problema proposto por Meyer, acerca da impossibilidade matemática de uma formação lenta e gradual de novas configurações genéticas. Mas embora a teoria da auto-organização rejeite previamente o *design* inteligente, mediante a hipótese da formação espontânea dos atratores, é muito significativo que seu teor antimetafísico trai claras afinidades teleológicas devido a seu próprio formato explicativo. Isso fica evidente na descrição apresentada sobre a auto-organização primária segundo Michel Debrun, que é o principal filósofo representante dessa linha teórica. Na medida em que os atratores não são entidades teleologicamente orientadas, pois são formados de maneira casual no interior das interações biológicas, essa teoria expõe o mesmo hiato explicativo já existente no campo da neurociência, entre cérebro e consciência, e por esse motivo, se revela insuficiente para explicar os processos evolutivos na natureza:

A auto-organização primária, basicamente [...] é um processo que age sobre si mesmo, contendo sua origem e que não possui um agente organizador externo. É iniciado por elementos distintos, irreduzíveis e soltos entre si, distribuídos em um determinado espaço que acabam tendo um encontro que pode ser devido, por exemplo, a questões casuais. Estes elementos no ato do encontro logo estabelecem uma espécie de ajuste mútuo entre eles. Essas interações geram atratores temporários que podem se cristalizar, tornando-se um atrator definitivo e, então, finalizar o processo ao estabelecer uma forma. Inicialmente, não existe hierarquia entre as partes e nem mesmo um atrator. Segundo Debrun, o processo, inicialmente, é sem sujeito, sem elemento central e sem finalidade

imanente (as finalidades se encontram apenas potencialmente no nível dos elementos). Não é possível que exista algum tipo de finalidade, visto que ainda não há forma estabelecida (Cecon, 2020, p. 9).

HEGEL E A CRÍTICA DO REALISMO EMPÍRICO

A controvérsia entre evolucionistas e partidários do *design* inteligente é um dos debates mais relevantes da história da ciência ocidental, e para sua compreensão filosófica mais completa a teoria da auto-organização se mostra insuficiente. Por esse motivo, é importante compreender, em primeiro lugar, que o conhecimento científico subentende uma concepção de razão que corresponde ao entendimento kantiano (*Verstand*), e delimita o alcance racional ao âmbito dos fenômenos sensíveis. Mas para Hegel, o dualismo kantiano entre fenômeno e númeno, ou entre entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), estabeleceu um abismo entre o ser humano e a realidade, configurando um estado de alienação do espírito, pois condena ao fracasso todo propósito especulativo de reconhecer a humanidade como sujeito metafísico. Marcuse (1978, p. 34) resume com precisão um dos fundamentos da crítica de Hegel à filosofia de Kant: “enquanto as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, esta continuará a ser um mero princípio subjetivo, privado de poder sobre a estrutura da realidade”. Por esse motivo, antes de prosseguirmos refletindo sobre a controvérsia entre evolucionismo e *design* inteligente, é relevante expor os argumentos filosóficos de Hegel acerca da inconsistência da concepção de realismo amplamente adotada pela ciência moderna, a qual foi denominada no capítulo anterior como “realismo ingênuo”. Como se sabe, um pressuposto irreduzível para todo conhecimento que se pretenda científico é a existência do mundo material como universo dotado de objetos concretos, subsistentes em si mesmos, e completamente independentes do sujeito cognoscente. É justamente essa concepção, que é a pedra angular do edifício da ciência moderna, que o filósofo se dedica a dissolver nas páginas iniciais de sua grande obra. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel, realiza em três níveis as-

cedentes, destinados à exposição da experiência da consciência, sua contestação dos fundamentos do empirismo filosófico, da razão pura kantiana e da física newtoniana.

Em um primeiro momento, o filósofo enfrenta o desafio de contestar a validade da evidência sensível como fundamento do conhecimento. Para o empirismo filosófico, a experiência é a norma e o critério que permite o estabelecimento de um conhecimento verdadeiro, pois são as percepções que servem como matéria prima das ideias. É com base em um ceticismo abrangente, enraizado em procedimentos empíricos, que o empirismo filosófico se voltou contra todo princípio inato e toda esfera suprassensível, para criticar de maneira radical a tradição metafísica. É por esse motivo que o primeiro tema tratado por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* consiste em demonstrar que a certeza sensível, adotada de forma ortodoxa pelo empirismo filosófico como único meio para o estabelecimento de um conhecimento verdadeiro, é o saber mais ilusório e pobre, pois é inteiramente destituído de conteúdo concreto. A redução da realidade a um simples feixe de percepções sensíveis (um objeto específico qualquer, disponível “aqui e agora”) que é imediato em si mesmo, expressa uma forma alienada da consciência, pois desconhece inteiramente sua dialética interna. A esfera sensível da realidade é visada pela consciência cognoscente de um sujeito, que supõe a existência de uma unidade inefável na experiência imediata, porém toda tentativa de expressar a verdade do objeto revela a presença subjacente de categorias universais que pertencem ao próprio sujeito. O único recurso disponível para uma consciência particular que pretende expressar a verdade de um objeto específico, consiste em subsumir sua imediatez sob categorias universais, e o resultado dessa visada do singular é a sua negação: “longe de ser o ser imediato, ele é a abstração, o Universal como negação de todo isto particular, primeira manifestação negativa do Universal na consciência” (Hypolite, 1999, p. 105). Ao expressar o objeto pela mediação da linguagem, situando-o no espaço e no tempo, “aqui e agora”, a consciência introduz mediações universais que fazem perder de vista (negar) a imediatez inicialmente visada: “ao dizer ‘o agora é dia ou o isto é uma árvore’, introduz em seu saber determinações qualitativas que são opostas à imediatez que ela requer para seu objeto”

(Hypolite, 1999, p. 105). As coordenadas do espaço e do tempo, que Kant demonstrou como categorias *a priori* do sujeito do conhecimento, constituem o único recurso da consciência para conhecer o objeto, e é justamente por esse motivo que se torna impossível conhecer sem efetuar a negação dialética do objeto conhecido: “portanto, o Universal é de fato o Verdadeiro da certeza sensível. [...] A verdade da certeza sensível é o ser, o espaço universal, o tempo universal, mas tal ser, tal espaço, tal tempo, não são aquilo que pretendiam ser, dados imediatos” (Hypolite, 1999, p. 107). A reflexão acerca da dialética da certeza sensível consiste no primeiro passo do espírito na direção de sua autoconsciência. Nesse primeiro momento, ela se vê diante da impossibilidade de afirmar a existência de coisas independentes e autossistentes, sem que compreenda sua profunda implicação nesse posicionamento, pois a própria concepção de objetos particulares em si mesmos pressupõe categorias universais que se originam do próprio sujeito.

Então, em um segundo momento, a consciência concebe o objeto não mais como uma coisa singular e específica, mas como algo perpassado pela universalidade. A consciência desiste de visar a singularidade específica do objeto, pois agora o concebe como um conjunto de determinações sensíveis que constituem a coisidade do objeto, vale dizer, o conjunto de múltiplas qualidades universais que estão inseparavelmente integradas na unidade do objeto. Admitindo a profunda implicação de si mesma em um objeto que parece ser autônomo e autossustentante, mas na verdade, é reflexo das categorias universais inerentes ao sujeito cognoscente, a consciência agora o concebe como objeto de conhecimento dotado de qualidades universais. Todo objeto de conhecimento pode ser decomposto nas múltiplas qualidades que o diferenciam de outros objetos: um certo formato, cor, peso, odor, etc. Mas a cor, o formato e o peso são qualidades universais igualmente presentes em outros objetos. Nesse sentido, ao decompor o objeto em busca de sua singularidade, a consciência se vê perante o fato de que ele é uma unidade, mas ao tempo, um conjunto de qualidades universais que estão justapostas nele, e também em outros tantos objetos. Hegel demonstra, dessa forma, que os objetos de conhecimento são uma unidade (como um limão, que é verde, circular, ácido, etc.), mas, ao

mesmo tempo, são uma multiplicidade (pois o verde, o círculo e a acidez são categorias universais presentes em outros tantos objetos). Então, todo objeto de conhecimento é unidade da unidade e da multiplicidade, vale dizer, é idêntico e não idêntico, é uma contradição. Em outras palavras, o objeto não é uma coisa autônoma e subsistente em si mesma, pois sua independência é aparente e completamente mediada pelo sujeito do conhecimento: identidade da identidade e da não-identidade. Hegel demonstra ainda que toda tentativa voltada a contornar essa dialética, com o objetivo de retornar à unidade perdida, acaba conduzindo a paradoxos absurdos, que terminam por convencer a consciência a se dobrar à verdade de que todo objeto concreto é mediado pelo sujeito cognoscente: 1) se o objeto for uma unidade simples e idêntica a si mesma, como seria possível diferenciá-lo de outros objetos? 2) se, pelo contrário, o objeto for múltiplo em si mesmo, e destituído de unidade interna, como será possível que suas múltiplas qualidades subsistam sem contar com um sustentáculo interno? Jean Hyppolite (1999, p. 127) desenvolve esse paradoxo partindo do próprio exemplo dado por Hegel acerca do grão de sal:

se tais matérias se interpenetram, sua independência desaparece e só resta uma coisa única sem determinações; se estão justapostas, sua independência está salva, mas é a coisa única que está perdida e, com isso, voltamos à essência objetiva, poeira das partes que são partes de nada e têm, elas próprias, partes ao infinito.

Essa breve descrição dos dois primeiros momentos da *Fenomenologia do Espírito* pretende explicitar a impossibilidade de uma demonstração lógica da separação entre sujeito e objeto, tão cara à Revolução Científica, ao empirismo filosófico, ao idealismo transcendental de Kant e ao positivismo do século XIX. A crítica da certeza sensível e da percepção demonstram a insuficiência da evidência sensível (ciência e empirismo) e do fenômeno (Kant) para assegurar a subsistência autônoma do objeto, forçando a consciência cognoscente a reconhecer a si mesma como mediação fundamental da realidade sensível e fenomênica. Para Marcuse (1978, p. 109), “todas essas tentativas para escapar à contradição, servem apenas para demonstrar que ela é inevitável, e constitui o verdadeiro conteúdo da percepção.

A coisa é em si mesma unidade e diferença, unidade na diferença". Para Hyppolite (1999, p. 130), "é a coisa que se reflete em si e para si mesma como o que é diferente do que ela é para outro (para nossa consciência, precisamente). Ora é una quando se mostra múltipla, ora é múltipla quando se mostra una: inclui em si uma verdade oposta a si, ela é uma contradição". Em certo sentido, é possível afirmar que Hegel apenas extrai da revolução copernicana de Kant, que estabeleceu o primado do sujeito em relação ao objeto, implicações bem mais ousadas do que a tímida concepção de uma coisa-em-si incognoscível. Se a concepção do objeto como unidade autônoma e subsistente é apenas aparência que desconhece sua mediação pelo sujeito, então, o objeto é um universal incondicionado: síntese dialética entre unidade (ser-pará-si) e multiplicidade (ser-pará-outro). O primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel expõe, portanto, argumentos nucleares e decisivos para uma contestação filosófica dos diversos tipos de materialismo. Em sua crítica da certeza sensível, o filósofo explicita a diferença entre a concepção pressuposta pelo realismo empírico, de objeto entendido em termos rudimentares, como entidade autônoma, imediata e independente da consciência de um sujeito (*gegenstand*) e de objeto concebido no interior de um processo dialético de desenvolvimento do espírito (*objekt*).

HEGEL CRÍTICO DE NEWTON

Após a contestação incisiva dos fundamentos do empirismo e da razão pura kantiana, Hegel se concentra em refutar os parâmetros mecanicistas da física de Newton. A física newtoniana, com toda justiça, é considerada o epílogo da revolução científica inaugurada por Copérnico, pois ela representa o ponto culminante de milhares de anos de esforços dedicados à compreensão matemática do mecanicismo cósmico. Graças a Newton, a natureza pode ser compreendida como um gigantesco mecanismo simples e uniforme, dotado de um determinismo inteiramente redutível a constantes matemáticas. Através de observações e experimentos sistemáticos, é possível compreender as propriedades fundamentais dos corpos, e determi-

nar com exatidão seu funcionamento mecânico: “essencialmente, as letras do alfabeto em que está escrito o livro da natureza são um número infinito de partículas, cujos movimentos são regulados por uma sintaxe constituída pelas leis do movimento e pela lei da gravitação universal” (Reale; Antiseri, 1990, p. 302). Diante da física newtoniana, e sua precisão matemática incontestável, se torna muito difícil defender o argumento idealista hegeliano acerca da mediação do sujeito na constituição do objeto, pois as leis físicas que descrevem a inércia, a ação e reação e a gravidade universal, expõem uma ordem cósmica rigorosamente mecanicista e independente da subjetividade de qualquer indivíduo singular. Por esse motivo, o terceiro exposto argumento de Hegel em sua *Fenomenologia* é considerado decisivo para a demonstração do idealismo absoluto.

Nesse terceiro momento, Hegel examina a pretensão da física newtoniana de se constituir como descrição objetiva e matemática dos fenômenos da natureza. Ao buscar o objetivo de expressar, mediante representações inteligíveis, o movimento fenomênico natural, a ciência consegue apenas a produção de uma analítica de representações que permanece externa aos fenômenos em si mesmos. O empreendimento da ciência de traduzir com a máxima precisão possível o movimento das forças naturais sob constantes matemáticas universais se revela artifício, pois o conjunto de leis fixas e racionalmente inteligíveis constitui-se como um “mundo calmo das leis”, um conjunto de fórmulas abstratas que permanece estranho ao movimento efetivo dos objetos. Embora a física newtoniana tenha consagrado a redução do movimento realizado pelas forças naturais a constantes matemáticas universais passíveis de enunciação sob a forma de leis fixas, seu realismo determinista oculta um movimento tautológico e formal que o entendimento realiza consigo mesmo, pois o mundo calmo das leis “enuncia somente o modo de se relacionar de grandezas envolvidas em modelos de processos, fazendo abstração das próprias relações efetivas entre os verdadeiros elementos implicados na ação” (Martinho, 2010, p. 114). As leis físicas constituem racionalizações que se mostram insuficientes perante a efetividade fenomênica: “assim, por exemplo, na queda de uma pedra [...] não há lugar na lei para a própria pedra. Supondo-se preencher com dados da própria realidade, a lei se limita a manejar e remanejar grandezas no

interior de si mesma” (Martinho, 2010, p. 114). Não se trata de questionar a eficiência do conhecimento científico como instrumento de manipulação da realidade, mas sim de compreender a distância irredutível entre a instabilidade fenomênica e a pretensão da física newtoniana de traduzir de maneira exatamente correspondente o movimento da natureza. Na medida em que os objetos de conhecimento não, são, como abordamos anteriormente, entidades estáveis e autônomas em relação ao sujeito cognoscente, o máximo que as leis físicas alcançam é expor o caráter tautológico e formal do conhecimento consigo mesmo.

Surge aqui uma das mais instigantes consequências da propositura hegeliana: a advertência contra a opacidade que faz do cotidiano uma experiência de indeterminação. [...] A proliferação de representações eficazes acaba por envolver a consciência em uma cortina de aparências que a deixa cega para o verdadeiro (Martinho, 2010, p. 118).

Dessa forma, a consciência se vê diante de dois universos que parecem ser irredutivelmente heterogêneos: 1) as grandezas matemáticas, que Hegel denomina “calmo mundo das leis”; 2) a instabilidade fenomênica, cuja efetividade é inalcançável pela racionalidade. Essa irredutibilidade entre os dois universos, em princípio, parece sugerir que o sistema filosófico de Hegel estaria diante da incognoscibilidade kantiana entre o entendimento e a coisa-em-si. Porém, o objetivo de Hegel consiste exatamente em dissolver a barreira entre a consciência e o mundo fenomênico, para demonstrar que esse véu é posto pela própria consciência. A instabilidade fenomênica é denominada por Hegel como o Interior, ou o Fundo das Coisas, e parece ser uma propriedade da natureza opaca e indevassável para a consciência cognoscente. Mas o momento seguinte da reflexão hegeliana consiste em demonstrar que ambos universos são posicionados pelo próprio entendimento. A consciência comprehende a dissonância e irredutibilidade entre o calmo mundo das leis e a instabilidade fenomênica apenas porque não reconhece que o Interior das coisas não é um além da consciência, mas sim uma produção sua: “o entendimento concebe ainda o interior como algo externo e oposto a ele, como consequência ou desdobramento de um fenômeno puramente objetivo evanescente, não estando,

pois, ainda consciente de sua presença nele (no interior), ou seja, que ele (o interior) já é um conceito seu (do entendimento)" (Chagas, 2010, p. 101). Dessa forma, quando a consciência reconhece que a heterogeneidade irreductível entre o conhecimento da ciência e a instabilidade fenomênica somente se sustenta enquanto ela própria não se reconhece como autora dessa diferença, a incognoscibilidade do fenômeno desaparece, pois agora, "a consciência concebente está numa relação consigo mesma, ocupando-se apenas de si mesma, embora pareça estar lidando com outra coisa" (Chagas, 2010, p. 112). Temos, agora, condições de compreender o alcance da reflexão filosófica de Hegel em sua crítica à física newtoniana: "a ciência empírica acredita ocupar-se com forças reais, eletricidade, atração, etc.; de fato, ocupa-se consigo, descobre a si mesma. A certeza do outro tornou-se a certeza de si" (Hypolite, 1999, p. 83).

A COISA-EM-SI É APARÊNCIA

Ao final do percurso reflexivo hegeliano, chega-se à conclusão de que a incapacidade intelectual e cognitiva do entendimento para conhecer a realidade em si mesma não se deve à existência de um abismo kantiano intransponível entre o sujeito e o objeto, mas sim ao pressuposto equivocado amplamente adotado pelo entendimento, de que o real se constitua de coisas autônomas, extensas e subsistentes em si mesmas. A formulação da existência de uma coisa-em-si incognoscível se revela aparência filosoficamente inconsistente quando se considera que tanto a instabilidade fenomênica, quanto sua subsunção a parâmetros intelectivos sob a forma de leis matemáticas universais e necessárias, são produções postas pelo próprio entendimento. O véu que encobre a relação entre a aparência e a essência das coisas é resultado do desconhecimento pela consciência de que ela é o autêntico sujeito produtor da realidade objetiva. A fenomenologia do espírito é o trajeto que conduz, desde uma objetividade alienada, até a autoconsciência: "fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali que possa ser visto"

(Hegel, 2002, p. 132). Se, para Hegel, o espírito deve ser concebido como sujeito racional desenvolvendo suas crescentes potencialidades, sua autoconsciência é realizada no interior de um processo de superação dialética de formas rígidas e limitadas que são o produto necessário de seu próprio desenvolvimento na história. A principal implicação da autoconsciência do espírito consiste em que não existe conhecimento verdadeiro que não esteja incondicionalmente relacionado ao desenvolvimento da consciência. Marcuse (1978, p. 114) resume com clareza a implicação crítica fundamental do sistema filosófico de Hegel em seu potencial de crítica à ciência positivista: “o mundo será hostil e falso enquanto o homem não destruir a objetividade morta e se reencontrar, bem como à sua vida, ‘por trás’ das formas rígidas das coisas e das leis”. Essa é, para Hegel, a vida do Absoluto: “a unidade da unidade e da multiplicidade, a identidade da identidade e da não-identidade” (Hypolite, 1999, p. 131).

Para Hegel, o dualismo kantiano entre *Verstand* e *Vernunft* deve ser filosoficamente superado, pois a razão não é apenas entendimento, instrumento capaz de subsumir intuições empíricas sob categorias lógicas, nem apenas uma faculdade do incondicionado, condenada a ilusões metafísicas. Na concepção hegeliana, a razão não é mera faculdade subjetiva que se opõe a objetos fenomênicos, pois ela é um princípio intrínseco à realidade em si mesma: “nessa medida, a razão não é uma faculdade humana (como em Kant, por exemplo), não temos a Razão, mas a Razão nos têm, enquanto a Razão se mostra ser a Verdade e seu Conhecimento: ou melhor, a Razão é a Verdade que está sendo *em si* e *para si*” (Tassinari, 2021, p. 182). A razão é uma potência imanente ao próprio mundo, corporificando a presença objetiva e imanente de Deus como Espírito Absoluto em tudo aquilo que existe. O dualismo entre a razão, entendida como princípio subjetivo da mente individual, e a realidade mundana externa ao sujeito, é superado mediante a concepção da razão como princípio unificador e totalizador que estrutura a realidade, realizando a si mesma como processo autodeterminado e autoconsciente: “com efeito, a realidade que percebemos enquanto sujeitos finitos é a corporificação do *Geist* ou sujeito infinito” (Taylor, 2014, p. 253). Na concepção hegeliana, o dualismo estabelecido por Kant entre os conceitos forjados pelo entendimento e a realidade obje-

tiva, é uma definição filosoficamente insuficiente, pois as categorias lógicas da razão devem ser entendidas não apenas epistemologicamente, mas em significado ontológico, como estruturas conceituais do próprio mundo: “daí procede a noção hegeliana de conceito, que, como já vimos, não é meramente uma noção descritiva que se aplica a coisas, mas uma que põe as coisas às quais se aplica” (Taylor, 2014, p. 254). O conceito hegeliano não é uma categoria transcendental do entendimento, pois ele engendra a realidade em si mesma: “o conceito compreende a natureza ou essência do objeto em questão, representando, pois, a apreensão verdadeira deste objeto pelo pensamento. Ao mesmo tempo, se refere à realização efetiva daquela natureza ou essência, à sua existência concreta” (Marcuse, 1978, p. 36).

A autoconsciência do espírito, em sua qualidade de se reconhecer ontologicamente na totalidade cósmica, contém uma implicação que é fundamental para a nossa reflexão. Como se sabe, todos os esforços da ciência ocidental foram direcionados para a subsunção dos fenômenos naturais a constantes matemáticas exatamente determinadas, pressupondo a impossibilidade rigorosa da existência de qualquer tipo de teleologia no funcionamento mecânico da natureza. Mas a reflexão filosófica de Hegel expõe em três momentos de crescente complexidade, a improcedência do dualismo kantiano entre *Verstand* (razão como faculdade do entendimento) e *Vernunft* (razão como faculdade do incondicionado). Na concepção de Hegel, a razão se torna princípio unificador e totalizador da realidade em si mesma, realizando-se como processo autodeterminado e autoconsciente, que é a vida de Deus como Espírito Absoluto. A razão não é apenas um princípio da mente humana, pois é sobretudo uma totalidade espiritual imanente à realidade em si mesma: “do nosso ponto de vista, para compreender o texto hegeliano é preciso admitir que o Todo é imanente ao desenvolvimento da consciência. [...] Desta imanência do Todo à consciência, temos o testemunho no caráter teleológico de seu desenvolvimento” (Hyppolite, 1999, p. 31).

DO DESIGN INTELIGENTE À TELEOLOGIA INTERNA

A teoria da evolução das espécies de Darwin é consensualmente prestigiada pela comunidade científica como a referência mais sólida herdada da era moderna, dada sua capacidade de formular uma lei evolutiva universalmente válida para os seres viventes. Por esse motivo, ela é também o mais contundente argumento antiteológico e antimetafísico, pois sua concepção de evolução é traduzida mediante o apelo a fatos naturais que se pretendem ser inteiramente aleatórios e desconectados da inteligência planejadora de uma entidade transcendente, ou de qualquer horizonte finalístico. Mas em termos idealistas, assim como Hegel foi capaz de demonstrar de maneira logicamente consequente que a barreira interposta pela consciência cognoscente perante o mundo fenomênico é um véu artifício produzido pela mesma consciência, também em relação à teoria evolucionista é possível compreender idêntico equívoco do entendimento. Da mesma forma que o abismo entre a instabilidade fenomênica dos fatos naturais e o aparato matemático das leis físicas constitui uma heterogeneidade que somente se sustenta enquanto a consciência não reconhece a si mesma como autora da realidade concreta, também o dissenso entre a concepção evolucionista e o *design* inteligente constitui uma separação entre conteúdo e forma que é posta por uma consciência ainda incipiente em seu processo espiritual autorreflexivo. Entendida como progresso inteiramente desconectado de uma teleologia, a teoria da evolução se mostra rigidamente atrelada a uma concepção de realidade que subentende a existência dos objetos materiais como entidades autônomas e completamente independentes da consciência. No atual estágio histórico de seu desenvolvimento, a consciência pressupõe uma concepção de racionalidade exclusivamente instrumental, mostrando-se incapaz de compreender que a razão é também a própria estrutura imanente e finalística de toda a realidade. Seu ceticismo em relação a um universo finalístico racionalmente necessário e ontológico atesta a atualidade do gênio maligno de Descartes, como entidade sabotadora da razão. Nesse sentido, o despreendimento da teoria evolutiva em relação ao âmbito metafísico assinala um descompasso da consciência frente à sua própria natureza espiritual, que é momento necessário de seu processo his-

tórico e autorreflexivo. Vale lembrar, portanto, que se o Espírito Absoluto é sujeito, o conceito de evolução subjacente à teoria da evolução darwiniana representa uma incompletude a ser superada no interior do desenvolvimento histórico da consciência como espírito.

Dessa maneira, se a razão não é somente uma faculdade subjetiva da mente, mas a totalidade espiritual que é imanente à realidade, a controvérsia entre evolucionistas e defensores do *design* inteligente reflete duas modalidades de compreensão sobre o conhecimento científico que permanecem restritas à separação tradicional entre sujeito e objeto. Por um lado, a tese evolucionista se fundamenta em pressupostos mecanicistas que restringem a própria existência da vida no planeta Terra, bem como o processo evolutivo das espécies, a um acaso cego e aleatório. Por outro lado, mesmo que a tese do *design* inteligente reconheça horizontes finalísticos como pano de fundo necessário para a evolução das espécies, ela pressupõe uma teleologia externa, originada- de um Deus transcidente, que atuaria como projetista do mundo. O conceito de finalismo pressuposto pela tese do *design* inteligente ainda mantém forma e conteúdo separados, pois a vontade divina supostamente atuaria como artífice inteligente e transcendente diante de uma matéria preexistente. Se, para Hegel, Deus é Espírito Absoluto, isso significa que ele atua como sujeito que é causa de si mesmo, realizando propósitos cósmicos mediante uma teleologia interna, que se desdobra em um finalismo que é intrínseco à realidade em si mesma. Assim, embora os defensores do *design* inteligente representem uma etapa superior ao mecanicismo dogmático pelos evolucionistas, sua separação entre forma e conteúdo permanece refém de uma teleologia externa originada de um Deus transcidente.

No prefácio de sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel assinala que a consciência engajada na experiência apresenta a qualidade de compreender os próprios erros como momentos de sua verdade (Hypolite, 1999, p. 30), implicando que o entendimento acerca da impropriedade do materialismo necessariamente deve integrar a autorreflexão da ciência. É possível afirmar que a reflexão de Thomas Nagel representa uma etapa importante dessa consciência, em sua crítica ao reducionismo materialista da teoria da evolução (Nagel, 2014). Como filósofo dedicado às origens da mente,

Nagel apresenta contra o evolucionismo biológico um argumento nuclear que consiste no caráter fisicamente irredutível da consciência. Para ele, o reducionismo evolucionista é insuficiente não somente para explicar a qualidade subjetiva da consciência, como também é incapaz de explicar a confiabilidade da razão sem recair em uma circularidade: sob termos evolutivos, a razão se torna uma faculdade confiável em virtude de pressupostos naturalistas cuja validade intrínseca depende da própria razão. Quando comparado à reflexão desenvolvida no capítulo anterior por Searle, seu colega acadêmico no campo da filosofia da mente, o pensamento de Nagel apresenta um salto qualitativo considerável, que consiste não somente em recusar a explicação naturalista, como também em destacar a importância da reflexão filosófica acerca da razão em si mesma. Para solucionar essa falácia lógica, é preciso admitir que a confiabilidade da razão “não pode ser nem confirmada nem debilitada por uma teoria de suas origens evolutivas, nem por nenhum outro ponto de vista externo a ela mesma. Não podemos nos distanciar dela. Essa foi a perspectiva de Descartes” (Nagel, 2014, p. 174). Entretanto, a capacidade reflexiva do autor em criticar o reducionismo materialista e sua completa inadequação para reflexões sobre a natureza da consciência e a confiabilidade da razão, permanecem surpreendentemente circunscritas a uma teleologia naturalista na qual está completamente ausente um agente intencional. A teleologia pensada por Nagel consiste em uma predisposição cósmica favorecedora do desenvolvimento da vida, da consciência e da razão, porém seu conceito é decididamente prejudicado pelo ateísmo confesso do autor:

Confesso que minha suposição de não considerar possível a alternativa do desenho inteligente como uma opção real carece de fundamento. Me falta o *sensus divinatis* que capacita - na verdade compelle - a muitas pessoas a ver no mundo a expressão de um propósito divino tão naturalmente como veem em rosto sorridente a expressão do sentimento humano. Portanto, minhas especulações sobre uma alternativa à física como teoria do todo não invocam em absoluto a um ser transcendente, pois se orientam a resolver as complicações surgidas dentro da imanência da ordem natural (Nagel, 2014, p. 374).

Embora as reflexões de Nagel revelem qualidades filosóficas raras entre os homens de ciência, elas permanecem autolimitadas por um preconceito antimetafísico exclusivamente baseado em convicções pessoais antiteístas. O fato de que a evolução de todas as espécies vivas se realize de maneira infalível na natureza, sem que nenhum agente se revele como causa inteligente dos ajustes finos de um projeto cósmico não deveria ser interpretado como evidência do caráter cego e aleatório da existência do mundo. Pelo contrário, é exatamente porque Deus não atua como um projetista inteligente externo às coisas, que a evolução se mostra como necessidade absoluta, pois as transformações contingentes das espécies naturais se tornam instrumentos de realização de propósitos em si mesmos eternos, supremos e infinitos. O Espírito Absoluto somente se torna comprehensível pela integração entre forma e conteúdo na teleologia interna. É por meio dela que a autoconsciência do Absoluto se torna conhecimento de uma consciência que sabe o que ela é.

Uma “encarnação da essência divina” é a autoconcepção do Absoluto. Se se perguntasse em que lugar, no mundo inteiro, pode existir tal autoconcepção sua, só haverá uma resposta possível: no homem. Com efeito, o Absoluto está em todas as formas do mundo, tanto nas da natureza como nas do espírito, mas a sua autoconsciência só se encontra em nós, que somos seres pensantes, na medida em que nos elevamos ao grau supremo da consciência (Hartmann, 1983, p. 440).

A divergência entre biólogos evolucionistas e aqueles que defendem a hipótese do *design* inteligente contém implicações de alcance muito significativo, que extravasam o campo acadêmico-científico, pois desafiam os próprios limites entre ciência e metafísica. Os protagonistas dos dois campos em disputa parecem não ter percebido com clareza que os argumentos antievolucionistas endereçados por Behe e Meyer explicitam os potenciais de falseabilidade da teoria darwinista. A complexidade irredutível e a incompatibilidade matemática da mutação aleatória constituem-se como obstáculos evidentes para a validação indutiva da teoria evolutiva. Mas as implicações contidas na teoria do *design* inteligente não se limitam aos critérios de demarcação definidos por Popper, pois as evidências empíricas

disponíveis explicitam a falseabilidade não apenas dos fundamentos da teoria da evolução das espécies, mas da própria concepção de progresso que sustenta a lógica científica formulada pelo filósofo da ciência. O progresso científico, tal como formulado por ele, pressupõe que as teorias refutadas devem ser substituídas por outras mais adequadamente condizentes com os dados empíricos disponíveis, e é dessa forma que Popper concebe o progresso da ciência. Mas os argumentos antievolucionistas de Behe e Meyer, assim como o conceito de mutação dirigida formulado por Cairns, apontam para horizontes de progresso que extravasam os limites intracientíficos, pois explicitam o núcleo metafísico da ciência. A teoria do *design* inteligente constitui um campo de falseabilidade que não se restringe à refutação da teoria da evolução, na medida em que evidencia a inexistência de um conhecimento verdadeiro que não esteja condicionado ao desenvolvimento do espírito. É exatamente por ser um conhecimento racional que a ciência, em seu progresso histórico, não pode deixar de conduzir a horizontes que extrapolam os limites do entendimento (*Verstand*), e explicitam a razão como princípio unificador e totalizador da realidade em si mesma (*Vernunft*). O desenvolvimento progressivo da ciência ao longo da história destitui os parâmetros experimentais consagrados pela Revolução Científica de seu pedestal empirista, realizando potenciais de autoconsciência racional que clarificam a identidade entre ciência e metafísica.

4

IMATERIALISMO E FÍSICA QUÂNTICA

OS PRINCÍPIOS DE COMPLEMENTARIDADE E INCERTEZA

No domínio filosófico, a diferença entre o conhecimento científico e a simples opinião diz respeito à qualidade de incluir em si mesmo a garantia de sua própria validade. Nesse sentido, “opinião” é toda sentença, conhecimento ou narrativa cotidiana que não é capaz de apresentar garantias acerca de sua necessidade ou validade. A ciência, pelo contrário, se caracteriza pela qualidade intrínseca da posse de garantias de sua validade necessária e universal. Durante o contexto histórico que se estendeu desde a primeira metade do século XVI, especificamente com a publicação do heliocentrismo de Nicolau Copérnico, até as últimas décadas do século XVII, com o aparecimento da física de Issac Newton, as garantias de validade do conhecimento científico foram profundamente alteradas. Esse período histórico foi marcado pela Revolução Científica, movimento intelectual em que o conceito metafísico de ciência, que proporcionava garantias de validade absolutas para o conhecimento, foi substituído pela hegemonia de uma concepção de objetividade alicerçada na comprovação experimental dos fatos e informações, e inteiramente independente de pressupostos metafísicos. Essa transformação radical nos fundamentos conceituais da ciência implicou uma transformação decisiva na concepção do mundo natural, que deixou de ser entendido como universo substancial dotado de qualidades divinas e transcendentais, passando a ser compreendido em sentido

essencialmente mecanicista. A natureza, que antes parecia dotada de princípios animistas e vitalistas, passou a ser compreendida como substância extensa passível de tradução geométrica e matemática, inteiramente alheia a concepções teleológicas. Dessa forma, a ciência moderna dedicou-se ao consagramento de uma ontologia materialista da natureza, fundamentada na homogeneidade e uniformidade da matéria, concebida como realidade extensa, redutível a modelos teóricos mecanicistas e completamente desconectada de qualidades espirituais de qualquer espécie. Na medida em que a Revolução Científica pressupõe a redução dos fenômenos físicos da natureza a movimentos corpóreos inteiramente desligados de um finalismo metafísico, a garantia de validade do conhecimento passou a ser a separação entre sujeito cognoscente e objeto do conhecimento.

A concepção mecanicista e experimentalista de conhecimento se tornou hegemônica no âmbito científico até os anos 1920, quando a pesquisa dos fenômenos ultramicroscópicos da matéria obrigou à revisão do conceito de objetividade consagrado pela Revolução Científica. Na área de investigações científicas denominada “física quântica”, a ontologia materialista, segundo a qual o universo é constituído por partículas corpusculares e independentes, foi contestada em virtude da verificação empírica de que, no universo quântico, fótons, elétrons e todas as demais entidades assumem uma condição fenomênica dualista e complementar entre o estado de onda e o estado de corpo, ou partícula. A partir de então, a concepção mecanicista e determinista de universo, que se mantinha hegemônica desde a física clássica de Newton, foi forçada a uma ruptura conceitual, que pode ser resumida pela apresentação dos mais importantes princípios da física quântica, consagrados pela Escola de Copenhagen: a complementaridade de Niels Bohr e o princípio de incerteza, formulado por Werner Heisenberg.

1) O princípio de complementaridade formulado por Bohr sintetiza a alternância, experimentalmente verificada nos fenômenos quânticos, entre o estado de onda e o estado de partícula. Nas condições experimentais de manipulação de entidades quânticas, tornou-se possível alternar situações em que os fenômenos são ou não são observados pelos pesquisadores. Quando não ocorre observação, e as imagens são registradas em uma tela

detectora, um elétron manifesta um padrão de interferência ondulatória, comportando-se como uma onda de energia. Por outro lado, quando os pesquisadores observam a trajetória, o elétron assume um formato corpuscular de partícula. Isso significa que elétrons, fótons, e todas as demais entidades quânticas tanto podem assumir um formato ondulatório, que é incompatível com a solidade material que conhecemos no cotidiano, quanto podem se manifestar em formato corpuscular de acordo com os parâmetros da física clássica newtoniana. Essa superposição entre onda e partícula caracteriza uma condição que é filosoficamente ontológica, e se torna amplamente incompatível com o mecanicismo cartesiano e sua concepção da extensão como propriedade substancial das coisas materiais. O formato ondulatório, em que a realidade se manifesta como um campo de energia, tende a ser conservado indefinidamente, até que, seja em função da observação direta por uma consciência (interpretação “idealista”), seja pela influência dos instrumentos de medição (interpretação “realista”), ocorra o colapso da função de onda, que produz o formato corpuscular que é próprio aos objetos macroscópicos.

2) A superposição quântica entre onda e partícula acarreta uma antítese radical em relação ao determinismo newtoniano, que postula condições estáveis e previsíveis para os fenômenos físicos. Ao passo que a física clássica se baseia em princípios deterministas, que possibilitam prever a localização espacial e temporal de objetos corpusculares no âmbito macroscópico, no universo quântico é impossível estabelecer previamente a velocidade e a posição de um objeto no espaço. Isso ocorre porque os próprios arranjos experimentais interferem decisivamente na trajetória das entidades. Quando fontes de iluminação são projetadas para visualizar a posição de um elétron, os feixes de luz provocam o aumento da velocidade e impedem a determinação da localização espacial. Mas se a intensidade da luz for diminuída, o problema da interferência na velocidade é resolvido, mas a visualização é comprometida. Todos os experimentos de observação dos fenômenos quânticos são afetados por essa relação inversamente proporcional entre velocidade e localização espacial. O “princípio de incerteza” formulado por Heisenberg expõe a completa invalidação dos parâmetros clássicos da física newtoniana no âmbito quântico, em virtude da inde-

terminação da localização de uma dada entidade no espaço e no tempo. Heisenberg (1995, p. 47) expressou com clareza o paradoxo enfrentado pelos cientistas, que são forçados a manejar conceitos da física clássica para descrever fenômenos em si mesmos irredutíveis à mecânica newtoniana: “é na tensão reinante entre esses dois pontos de partida que se encontra a raiz do caráter estatístico da teoria quântica”.

Quando se consideram esses dois conceitos fundamentais da física quântica, segundo a interpretação consagrada pela Escola de Copenhagen, o princípio de complementaridade e o de incerteza, três consequências se tornam inevitáveis e explicitam a peculiaridade desse campo de pesquisa. A primeira delas diz respeito à imprevisibilidade, que é intrínseca e insuperável. A medição dos fenômenos quânticos se sujeita a limites probabilísticos e estatísticos, dada a impossibilidade de determinação precisa da localização de uma dada partícula no tempo e no espaço. A segunda consequência diz respeito ao caráter instantâneo e não-local das conexões entre entidades quânticas, pois fótons ou elétrons que estejam entrelaçados, mesmo estando separados por milhares de quilômetros, podem apresentar correspondência exata em seus movimentos rotacionais, e isso sem que haja transmissão de informação entre eles. A terceira consequência, com significativas implicações filosóficas, diz respeito ao comprometimento do conceito clássico de objetividade próprio ao paradigma cartesiano-newtoniano. A física clássica se apoiava em uma “objetividade forte”, relacionada a uma concepção mecanicista de realidade, fundamentada na existência de objetos estáveis e empiricamente delimitados. O contexto experimental da física quântica, pelo contrário, se baseia em uma “objetividade fraca”, em virtude de estudar fenômenos dualísticos, indeterminados e comprometidos pela não-localidade dos objetos. Álvaro Balsas (1999, p. 128) sintetizou as implicações filosóficas centrais da física quântica: “a mecânica quântica derruba a imagem de um mundo exterior, que se apoiava numa ontologia realista, mecanicista e coisista”. Antes das pesquisas quânticas, a investigação teórica de Albert Einstein levou à contestação da concepção atomística e corpuscular sobre o mundo material, substituindo-a pelo conceito de “matéria” como concentração de grandes quantidades de energia eletromagnética em um espaço limitado:

não podemos hoje imaginar o conjunto físico arquitetado sobre o conceito de matéria, como sucedeu aos físicos do século XIX. [...] A teoria da relatividade diz-nos que a matéria representa vastas quantidades de energia e que a energia representa matéria. [...] Podemos, portanto, dizer: matéria é onde a concentração de energia é grande; campo, onde a concentração é pequena. Mas, se este é o caso, então as diferenças entre matéria e energia são quantitativas, não qualitativas. Não faz sentido considerar matéria e campo como duas qualidades diferentes entre si. Não podemos imaginar uma linha definida que distintamente separe matéria e campo (Einstein; Infeld, 1939, p. 215).

PRIMAZIA METAFÍSICA DA CONSCIÊNCIA

Na concepção consagrada pela teoria da relatividade, houve uma notável transformação no significado da extensão, que deixou de ser entendida cartesianamente, como fundamento ontológico do mundo material, para ser agora compreendida como medida da concentração de energia em um campo eletromagnético. Por esse motivo, o significado de “mundo material” no interior da teoria quântica pode ser traduzido em sentidos diferentes, de acordo com o papel atribuído à consciência humana na cadeia de observação dos fenômenos relativos ao colapso da superposição entre onda e partícula. Após os trabalhos pioneiros realizados pelos pesquisadores da Escola de Copenhagen, na primeira metade do século XX, a controvérsia entre realistas e idealistas girou em torno da importância atribuída aos instrumentos de medição, ou à consciência, no que se refere à ação causal da descontinuidade entre o formato ondulatório e o formato corpuscular das entidades quânticas. Se a passagem do universo quântico ao universo clássico for interpretada como um fenômeno físico exclusivamente dependente de interações mecânicas próprias aos instrumentos de medida, sendo completamente independente da observação pela consciência humana, temos o que se convencionou denominar como interpretação realista, relacionada a uma objetividade forte. Por outro lado, se o colapso da função de onda for interpretado como um fenômeno causado pela observação por

uma consciência humana, então teremos uma posição idealista, associada a uma objetividade fraca.

A diferença entre ambos enfoques diz respeito à determinação mais precisa possível do momento em que o sistema ondulatório é colapsado, e a pesquisa das condições experimentais envolvidas nessa passagem foi denominada “problema da medição”. Segundo a interpretação realista, o colapso da função de onda é um fenômeno exclusivamente mecânico, causado pela amplificação do sinal emitido pelas entidades quânticas, cuja detecção por um osciloscópio precisa ser ampliada em um milhão de vezes (Pessoa Junior, 2001, p. 6). O processo de amplificação do sinal, que é imprescindível para a visualização da experiência, ocasionaria uma interferência macrofísica sobre os fenômenos quânticos, e segundo essa explicação, a consciência do observador não teria nenhuma importância causal no colapso da função de onda. Essa explicação, de natureza termodinâmica, é refutada pela interpretação idealista mediante um argumento que delimita a própria diferença ontológica entre física e metafísica. Sob a perspectiva idealista, a presença da consciência na cadeia de eventos experimentais que circunscrevem a medição é um fato irredutível, que não pode ser contornado. Mesmo que a metodologia empregada nas experiências adote cuidados rigorosos para garantir o isolamento das entidades quânticas e do aparato técnico de medição, para que não haja contato com o observador, o processo de medição somente pode ser considerado encerrado no momento em que houver a observação por uma consciência humana. Por esse motivo, dada a descontinuidade necessária entre o âmbito quântico microscópico e o âmbito clássico macroscópico, se torna empiricamente impossível demonstrar a interpretação realista, pois sempre será possível atribuir o colapso da função de onda à presença de uma consciência observadora.

A primazia explicativa da consciência no campo das pesquisas em física quântica constitui um argumento idealista e metafísico cuja justificativa conceitual no campo filosófico não é de maneira alguma dogmática, pois se deve à própria inconsistência das hipóteses contrárias, baseadas na objetividade forte da física clássica. A esse respeito, vale referir a importância de duas pesquisas relacionadas à consistência interna das teorias de medição, que se dedicam a justificar a objetividade forte. A primeira delas

foi realizada por Von Neumann, e consistiu em demonstrar a impossibilidade da eliminação da presença do observador humano na cadeia de medição. Para Von Neumann, caso se tentasse eliminar o sujeito humano da cadeia experimental, os pesquisadores se veriam diante de um paradoxo insuperável. Isso porque a tentativa de isolamento das entidades quânticas do contato com a consciência observadora é um objetivo impossível, pois o próprio aparato técnico macroscópico de medição, sendo quântico em si mesmo, estaria necessariamente implicado como parte do experimento. Isso provocaria a necessidade de introdução de um segundo aparelho, que por sua vez seria também inserido nas condições experimentais, e assim sucessivamente, em uma progressão infinita. Em outras palavras, “se todos os objetos (microscópicos ou macroscópicos) são constituídos por objetos quânticos, então a interação entre um objeto quântico (a ser medido) e um aparelho de amplificação (a supostamente medir) não completaria uma medição” (Arroyo, 2015, p. 91-92). De maneira radicalmente antagônica em relação à ciência clássica, em que é possível a separação entre sujeito e objeto, no campo da física quântica essa separação se torna impossível, uma vez que são as próprias condições empíricas de medição que exigem que a observação por uma consciência humana seja parte indissociável do processo. Isso ocorre pelo fato de que apenas a consciência apresenta a qualidade ontológica de estar além dos limites da causalidade mecânica que afeta tanto as entidades quânticas como também o aparato de medição: “é inteiramente correto que a medição ou o processo relacionado à percepção subjetiva é uma nova entidade em relação ao ambiente físico, e que não pode ser reduzido a este último. De fato, a percepção subjetiva nos conduz à vida intelectual interior do indivíduo, cuja natureza é extra observacional” (Von Neumann, 1955, p. 418). A segunda pesquisa dedicada a contestar a objetividade forte da ciência clássica foi realizada por Fritz London e Edmond Bauer, e consistiu em explicar o estatuto ontológico da consciência mediante a faculdade de introspecção, pois esta seria uma condição radicalmente autônoma em relação à causalidade mecânica. A consciência assume uma qualidade substancial em virtude de ser esfera de interioridade privilegiada e independente em relação aos fenômenos físicos.

EXPERIMENTOS QUÂNTICOS: DUPLA FENDA E ESCOLHA RETARDADA

O estatuto ontológico da consciência no âmbito quântico não se resstringe a ser uma hipótese metafísica, pois foi comprovado empiricamente por diversos experimentos, dentre eles o mais emblemático e didático é a experiência da dupla fenda, realizada pela primeira vez por Thomas Young, em 1801. Trata-se de um experimento clássico que demonstra o comportamento dualístico não apenas de entidades subatômicas como elétrons ou fôtons, mas também dos próprios átomos. Nessa experiência, feixes de elétrons ou fôtons são direcionados para uma barreira com duas fendas estreitas, sendo depois conduzidos para uma placa fotográfica que registrará a imagem produzida pelas entidades quânticas. Em princípio, em uma situação experimental em que não há a observação do experimento mediante a introdução de um aparelho detector, a imagem registrada na placa fotográfica é compatível com o comportamento ondulatório, denominado “padrão de interferência”. Mas em segundo momento, com a introdução do aparelho detector, que proporciona a medição, ou observação da experiência, as entidades quânticas assumem o formato corpuscular de partículas, compatível com a experiência intuitiva do mundo cotidiano. O caráter inusitado do experimento da dupla fenda reside em demonstrar que as entidades quânticas podem exibir comportamento ondulatório ou corpuscular, dependendo das condições experimentais, o que evidencia não sómente sua existência complementar, mas principalmente a importância da consciência observadora como fator que determina a própria existência do mundo material, posto que a configuração material aparece somente quando ocorre a observação, mediante a introdução do aparelho de detecção.

A interpretação do resultado da experiência da dupla fenda reflete a divisão entre idealismo e realismo na física quântica, pois tanto é possível atribuir o colapso da função de onda à interferência causada pela observação pela consciência (idealismo), como também é possível explicar o formato de partícula material como efeito mecânico ocasionado pela interferência provocada pelos feixes de luz que são necessários para a observação ou medição do experimento (realismo). Mas um segundo experimento mais recente, denominado “escolha retardada”, idealizado por John

Wheeler em 1978, e realizado empiricamente pela primeira vez em 1984, evidencia a primazia ontológica da consciência. Esse segundo experimento explora a propriedade do entrelaçamento ou emaranhamento quântico, que consiste na interconexão de duas partículas, mesmo quando separadas a grandes distâncias. O fenômeno do emaranhamento determina que duas partículas estejam correlacionadas, de tal maneira que qualquer alteração no estado de uma delas provoca modificação instantânea no estado da outra, independentemente da distância entre elas. O experimento da escolha retardada é um aperfeiçoamento da experiência da dupla fenda, em que entidades entrelaçadas são direcionadas para as duas fendas estreitas, porém uma delas será observada somente após sua gêmea ter atingido a placa fotográfica situada atrás da dupla fenda. Para melhor elucidação do experimento, supondo que a e b sejam elétrons entrelaçados, a atingirá a placa fotográfica sem ser observado por um detector, e isso em princípio deveria determinar para ele um formato ondulatório ao atingir a placa fotográfica. Mas observemos que b será observado, e isso provoca um formato corpuscular, porém essa observação ocorrerá somente depois que a chegou a seu destino. O resultado do experimento de escolha retardada é peculiar e contraintuitivo pelo fato de que, estando ambas entidades entrelaçadas, a apresenta formato corpuscular ao atingir a placa fotográfica, porém isso ocorre antes de b ser observado pelo aparelho detector. Em princípio, isso parece sugerir uma hipótese de retrocausalidade temporal, segundo a qual, o conhecimento vindo do futuro, quando b é observado, determina o passado, uma vez que a assume um formato corpuscular que será assumido por b somente no futuro, quando será observado. Mas à luz da interpretação clássica da Escola de Copenhagen, não faz nenhum sentido tentar determinar o passado antes do momento da detecção, pois o próprio passado é determinado somente no momento da observação.

O experimento de escolha retardada contém uma implicação que desafia as percepções habituais de tempo, pois revela a inexistência de padrões temporais que sejam independentes da detecção do fenômeno por uma consciência. Um aperfeiçoamento adicional desse experimento, denominado “apagador quântico”, evidencia ainda mais a primazia ontológica da consciência. Após a observação de b por um aparelho detector, foram introduzidos

espelhos refletores que eliminam, ou “apagam” a informação sobre a detecção de b , de maneira que b , sem ter sido observado, assuma o formato de onda. Como resultado dessa eliminação da informação, sua entidade gêmea a irá assumir formato ondulatório, de maneira compatível com o comportamento de b no “futuro”. Quando os dois experimentos são combinados, temos o “apagador quântico de escolha retardada”, evento experimental que evidencia que o colapso da função de onda é determinado pela informação obtida por uma consciência observadora, e não pelos aparelhos de detecção, fato empírico que compromete decisivamente a explicação realista adotada pelas teorias de medição. De maneira incompatível com a percepção macrofísica e cotidiana, no âmbito quântico, nenhum fenômeno existe enquanto não tenha sido observado. A observação por uma consciência proporciona informação que é ontologicamente determinante para a existência do formato material e corpuscular da realidade, fato que é decisivo para a contestação do realismo ingênuo tão caro à ciência moderna:

os experimentos de escolha retardada derrubam tentativas simplistas de explicar o comportamento dos sistemas quânticos a partir de uma evolução causal no espaço e no tempo. [...] Também a ideia de que o padrão de interferência dá lugar ao comportamento corpuscular devido a uma ‘perturbação incontrolável’ causada pelo aparelho de medida pode ser questionada à luz desses experimentos (Lima, 2013, p. 44).

A valorização da consciência como elemento incontornável de descontinuidade no âmbito das pesquisas em física quântica contém uma implicação metafísica e idealista de consequências devastadoras no campo científico. Pois se a consciência do observador é o elemento responsável pelo colapso da função de onda, isso significa que o mundo material não é uma realidade ontologicamente independente, mas sim um produto secundário condicionado pela consciência. Para justificar a ontologia mecanicista para a qual a realidade se reduz a um gigantesco conjunto de coisas materiais estáveis e autossustentáveis, seria necessário ao realismo clássico demonstrar o caráter secundário e simplesmente passivo da consciência no interior da cadeia de eventos experimentais do processo de medição. A impossibilidade de contestar a interpretação idealista no campo das pesquisas

quânticas suscita um paradoxo embaraçoso para os homens de ciência, pois a prioridade ontológica da metafísica como fundamento explicativo da realidade não é decorrência de reflexões especulativas no campo filosófico, mas sim o resultado de exaustivos trabalhos experimentais. Foi o próprio método experimental da ciência que conduziu ao declínio da objetividade forte, para a qual os fenômenos naturais seriam completamente independentes do sujeito cognoscente, conduzindo ao primado idealista da consciência como núcleo irredutível da realidade objetiva. A incompatibilidade do paradigma clássico cartesiano-newtoniano com os fenômenos quânticos foi explicitada por Heisenberg mediante a reflexão acerca das implicações filosóficas da transferência do elétron entre órbitas atômicas, fenômeno conhecido como “salto quântico”. As referências mecanicistas e deterministas da física clássica são completamente invalidadas para compreender o salto quântico, pois a transferência do elétron entre órbitas atômicas não constitui um evento mecânico de deslocamento de um corpo entre dois pontos determinados no espaço e no tempo, movido por uma velocidade determinada e matematicamente mensurável. Em outras palavras, no salto quântico, o que se denomina “elétron” não é uma partícula corpuscular individual que se desloca desde um ponto x em um momento x', até um ponto y, em um momento y'. Nas palavras de Heisenberg:

se, portanto, o físico for solicitado a apresentar uma descrição do que realmente acontece em suas experiências, as palavras “descrição”, “realmente” e “acontece” podem somente se referir a suas acepções da vida diária ou, então, da física clássica. [...] Exigir-se que se “descreva o que ocorre” em um processo quântico, entre duas observações sucessivas, é uma contradição *in adjecto* pois a palavra “descrever” diz respeito ao uso de conceitos clássicos, enquanto, por outro lado, esses conceitos perdem sua validade no intervalo entre as observações; eles só se aplicam no momento da observação (Heisenberg, 1995, p. 110).

A primazia da consciência como faculdade introspectiva imaterial e irredutível ao mecanicismo, aproximou Heisenberg (1995, p. 110) de uma interpretação idealista sobre a física quântica, levando-o a explorar as afinidades entre física e metafísica: “a ontologia do materialismo repousava

na ilusão de que o sentido da existência, a ‘realidade’ direta, do Universo que nos cerca, pudesse ser extrapolado para o domínio atômico. Essa extração mostrou-se, todavia, impossível”. A divergência estrutural entre o realismo clássico newtoniano e os fenômenos quânticos levou Heisenberg a recorrer à metafísica de Aristóteles para formular uma concepção de realidade contestadora da ontologia materialista tradicionalmente consagrada pela ciência ocidental. Nessa nova concepção, a matéria não é um estado autossustentável e substancial conforme concebeu Descartes, mas sim uma potência aristotélica, vale dizer, uma capacidade virtual que pode ou não se concretizar como ato. Se os fenômenos quânticos são perpassados pelo princípio de incerteza formulado por Heisenberg, que impõe a impossibilidade de determinação exata da localização e da velocidade de uma partícula em um momento temporal determinado, isso implica que a distância entre potência e ato é uma qualidade intrínseca à realidade em si mesma. A incerteza quântica não diz respeito a uma insuficiência técnica do aparato experimental, não constituindo, em termos filosóficos, um problema epistemológico. Para Heisenberg, a incerteza é uma qualidade da realidade em si mesma, e esse fato da natureza impõe que a passagem do estado imaterial de uma onda de energia para o estado material e corpuscular que corresponde à realidade macroscópica que conhecemos, requer uma concepção de objetividade cuja formulação exige entendimento metafísico:

talvez se possa chamá-la de tendência ou possibilidade objetiva, uma potencialidade, a *potentia* no sentido da filosofia aristotélica. De fato, eu pessoalmente acredito que a linguagem que os físicos efetivamente utilizam, ao falar sobre fenômenos atômicos, sugere em suas mentes algo semelhante ao conceito de *potentia*. E os físicos, assim, foram gradualmente se habituando a falar, por exemplo, de órbitas eletrônicas, não como uma “realidade”, mas sim como uma *potentia*. [...] Nas experimentações com fenômenos atômicos, temos que lidar com coisas e fatos, com fenômenos que são tão reais quanto aqueles da vida quotidiana. Mas os próprios átomos e partículas elementares não exibem o mesmo tipo de realidade: eles dão lugar a um universo de potencialidades ou possibilidades ao invés de um mundo de coisas e fatos (Heisenberg, 1995, p. 136-140).

FÍSICA QUÂNTICA E IDEALISMO HEGELIANO

Esse percurso idealista inerente à teoria quântica foi antecipado em termos puramente especulativos pelo sistema filosófico de Hegel, na medida em que o movimento de autoconsciência da razão, que é intrínseco à realização da consciência de si do Espírito Absoluto, implica compreender como ilusão a concepção positivista de que o mundo objetivo seja uma realidade externa de objetos autossustentados e independentes da consciência. Para Hegel, a superação da consciência infeliz, que é o estágio em que o espírito não se reconhece na realidade que ele mesmo produz, requer que o sujeito saiba se reconhecer por trás do véu que parece se interpor diante da realidade: “não há verdade que, em última análise, não se relate essencialmente com o homem concreto, e que não seja verdade do sujeito. O mundo será hostil e falso enquanto o homem não destruir a objetividade e se reencontrar, bem como à sua própria vida, ‘por trás’ das formas rígidas das coisas e das leis” (Marcuse, 1978, p. 114). Na *Fenomenologia do Espírito*, o filósofo expõe a realização da autoconsciência espiritual como um processo histórico que requer a superação da incapacidade intelectual do entendimento (*Verstand*), e isso significa justamente a contestação da certeza da existência de objetos materiais independentes, autossustentados e desconectados da teologia do Espírito Absoluto. A realização da autoconsciência espiritual pressupõe a superação da oposição entre sujeito cognoscente e objeto do conhecimento, para que a consciência possa se reconhecer como mediação fundamental da realidade fenomênica. O abismo kantiano entre sujeito e objeto se transforma em ilusão assim que a realidade deixa de ser concebida como uma totalidade de coisas autônomas e autossustentadas e passe a ser reconhecida como produto da consciência: “fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali que possa ser visto” (Hegel, 2002, p. 132).

Se adotarmos a perspectiva da fenomenologia do espírito de Hegel, a oposição entre a objetividade forte, vinculada a um ponto de vista “realista”, e a objetividade fraca, relacionada a um ponto de vista “idealista”, espelha o dilaceramento espiritual que caracteriza o desenvolvimento

histórico da física quântica. O dualismo entre realismo e idealismo está inserido em um processo histórico que opõe a certeza sensível positivista, baseada na concepção de que o mundo objetivo é constituído por objetos inteiramente autônomos em relação à consciência, à descoberta filosófica de que é a própria consciência que se oculta por trás do véu que a separa de uma suposta coisa-em-si incognoscível. Em termos hegelianos, as pesquisas em física quântica obrigam a consciência a se desprender de suas ilusões “realistas”, e essa constatação foi impulsionada pelo argumento de Von Neumann, que introduz a consciência como esfera de interioridade autônoma que é decisiva para o colapso da função de onda. Nesse sentido, a indeterminação e incerteza explicitados por Heisenberg não se devem a um deficit de natureza epistemológica relacionado à imprecisão ou insuficiência dos instrumentos técnicos de análise, pois refletem a centralidade ontológica da consciência. Ainda que o próprio Heisenberg tenha restringido sua reflexão filosófica aos limites da razão pura kantiana, seus escrúpulos científicos não foram suficientes para manter a separação entre sujeito e objeto. A centralidade da consciência nos estudos quânticos aponta para a superação da concepção coisista e mecanicista da realidade que historicamente caracterizou a ciência moderna, revelando a consciência como potência negativa de superação da estranheza aparente da realidade.

FÍSICA QUÂNTICA E METAFÍSICA

Posteriormente aos estudos pioneiros da Escola de Copenhagen, na primeira metade do século XX, Erwin Schrödinger imprimiu uma guinada metafísica na reflexão acerca dos problemas filosóficos suscitados pela física quântica. Schrödinger apresentou a única solução possível para o problema do solipsismo da consciência, que se torna incontornável quando se assume a centralidade ontológica da consciência. Quando o realismo externo intuitivamente pressuposto pelo senso comum entra em suspensão no âmbito de uma reflexão idealista, o solipsismo emerge como horizonte inevitável, pois se torna lícito ao sujeito cognoscente situar a si mesmo como a única subjetividade envolvida na produção da realidade. Esse pa-

radoxo foi explorado inicialmente por Eugene Wigner, que explicitou o problema de que, havendo infinitos sujeitos capazes de colapsar um sistema quântico específico, haveria também uma cadeia de infinitas realidades produzidas por consciências isoladamente envolvidas em uma condição solipsista. Perante uma cadeia infinita de realidades, o isolamento solipsista de cada consciência singular em relação a todas as demais implica na impossibilidade de estabelecer a prioridade ontológica a qualquer uma delas, pois para todos os sujeitos envolvidos a sua própria observação é a única efetivamente válida e dotada de realidade. Na perspectiva de Wigner, não se trata de diferentes pontos de vista frente a uma única realidade objetiva, mas sim infinitas realidades, correspondentes a infinitos observadores encerrados em seu isolamento privado. Esse paradoxo parece comprometer decisivamente a interpretação idealista dos fenômenos quânticos, exigindo o realismo externo como pressuposto incontornável para o problema. Schrödinger (1997, p. 102) sintetiza o problema como impossibilidade de conciliar a existência de uma realidade estável e objetiva com o paradoxo aritmético de infinitas consciências:

será que o meu mundo é realmente igual ao seu? Existiria um único mundo real a ser distinguido de suas imagens introjetadas pelo modo de percepção dentro de cada um de nós? Em caso afirmativo, seriam essas imagens semelhantes ao mundo real ou seria este último o mundo ‘em si’, talvez bem diferente daquele que percebemos? (Schrödinger, 1997, p. 102).

Para Schrödinger, o paradoxo entre a unidade do mundo e a pluralidade das consciências pode ser solucionado mediante a concepção da existência de uma única consciência substancial e suprema que existe como fundamento de cada consciência singular: “para a filosofia, então, a verdadeira dificuldade reside na multiplicidade espacial e temporal de observar e pensar. Se todos os eventos ocorressem em uma consciência, toda a situação seria extremamente simples” (Schrödinger, 1964, p. 18). Para formular essa concepção de uma consciência imanente universal, que é filosoficamente compatível com o Deus de Espinosa e o *Geist* de Hegel, sua referência é o pensamento védico indiano dos *Upanishads*, datados entre os séculos VIII e IX a.C., para os quais o mundo material é produzido por

uma estrutura transcendental imanente à pluralidade das consciências: “de maneira resumida, é a visão de que todos nós, seres vivos, estamos unidos pois somos, na verdade, aspectos de um único ser, que talvez, na terminologia ocidental, possa ser chamado de Deus, enquanto nos *Upanishads* seu nome é ‘*Brahman*’” (Schrödinger, 1964, p. 95).

À luz das reflexões de Schrödinger, os parâmetros mecanicistas da objetividade “forte” da física clássica, que pressupõe a existência de uma realidade material “em si” e autônoma em relação ao observador, são contestados diante da impossibilidade de eliminação da consciência na cadeia de eventos experimentais da medição. O realismo materialista, que concebe a realidade como um gigantesco conjunto de objetos estáveis e independentes é suplantado pela primazia da consciência como fundamento do mundo material. Embora o solipsismo pareça ser incontornável, na medida em que o isolamento de cada consciência singular em relação a todas as demais impossibilita explicar como é possível que a pluralidade das consciências se veja diante de uma única realidade objetiva, essa antinomia é resolvida por Schrödinger mediante a concepção de uma estrutura transcendental imanente a todas as consciências. O problema do isolamento solipsista da consciência singular encontra uma resolução logicamente satisfatória mediante a concepção de Deus como substância capaz de unificar a pluralidade das consciências singulares. Dessa forma, o problema teórico da relação entre sujeito e objeto provocado pelas pesquisas em física quântica expõe a ciência ocidental a um paradoxo embarracoso, pois a explicação idealista formulada por Schrödinger não se originou de reflexões especulativas no campo metafísico, na medida em que ela é o resultado do próprio progresso científico.

O dilema quântico entre objetividade forte e fraca espelha o processo hegeliano de desenvolvimento da autoconsciência do espírito, em seu trajeto desde a concepção mecanicista e determinista da ciência moderna, até o primado idealista da consciência como núcleo ontológico da realidade objetiva. Nesse sentido, o sistema filosófico de Hegel claramente antecipou, sob termos puramente especulativos, o desenvolvimento histórico que demarca a separação entre a ciência clássica e a física quântica. A oposição entre o realismo mecanicista e determinista e o idealismo suscitado pela física quântica já estava presente na diferença entre o idealismo

transcendental de Kant e o idealismo absoluto de Hegel. Se, para Kant, o conhecimento da coisa-em-si constituía uma impossibilidade racional, para Hegel, tal incognoscibilidade nada mais era que um obstáculo produzido pelo próprio entendimento (*Verstand*), e, portanto, passível de superação dialética pela razão (*Vernunft*). Nesse sentido, a crítica de Hegel a Kant se dirigia também à ambição positivista de reduzir a realidade aos pressupostos mecanicistas, deterministas e coisistas da objetividade forte, então representada pela física newtoniana. Desde a razão pura kantiana até o idealismo de Hegel, a ciência ocidental é impulsionada a compreender seu progresso histórico como desdobramento da autorreflexão do espírito.

FÍSICA QUÂNTICA E AUTOCONSCIÊNCIA DO ESPÍRITO

Dessa forma, o progresso da ciência não deve ser filosoficamente compreendido como ruptura com a metafísica, pois está inserido no conjunto histórico de experiências que a consciência realiza em seu processo de autorreflexão, uma vez que “a Dialética é a experiência que a consciência tem de si mesma” (Hartmann, 1983, p. 375). A autoconsciência da razão é o núcleo do processo de realização do Espírito Absoluto como sujeito, e no atual momento histórico, ela implica a superação dialética da ilusão positivista que concebe a realidade material como uma totalidade ontológica separada do sujeito cognoscente. O desenvolvimento histórico da física quântica está inserido em um processo de autocompreensão da razão, cuja mais importante descoberta é o reconhecimento da inexistência de objetos materiais separados do sujeito do conhecimento. O véu entre o sujeito cognoscente e o objeto deve ser reconhecido como obstáculo posto pelo próprio sujeito. Embora os horizontes teleológicos pressupostos pela fenomenologia do Espírito de Hegel sejam inaceitáveis para os homens de ciência, a reflexão filosófica somente adquire consistência lógica desde que o espírito humano seja compreendido como veículo de realização do Espírito Absoluto. O dualismo entre sujeito e objeto deve ser reconhecido e superado, para que o estranhamento diante do mundo possa dar lugar à unidade do espírito consigo mesmo:

O universo é a corporificação das funções vitais de Deus, isto é, das condições de sua existência. Mas ele também é inteiramente uma expressão de Deus, isto é, algo posto por Deus visando manifestar o que ele é. Por isso, o universo deve tanto ser apreendido como algo análogo a uma forma de vida, logo, deve ser entendido mediante a categoria da “teleologia interna”, derivada do aristotelismo, quanto deve ser interpretado como algo análogo a um texto em que Deus diz o que ele é (Taylor, 2014, p. 114).

O sistema filosófico de Hegel representa um dos maiores esforços reflexivos para superar o conceito de Deus como simples transcendência inacessível, tornando-o compatível com a prova ontológica de Anselmo, e com o conceito de espinosano de *causa sui*. Sua concepção imanentista de Deus o torna inseparável da corporificação em entidades humanas singulares, e é dessa forma que se torna comprehensível a presença do infinito no finito. O Absoluto é sujeito cósmico que autoproduz suas condições de existência, e sua mais plena realização se expressa nas potencialidades da subjetividade livre, racional e autoconsciente. Dessa forma, uma vez que o conceito hegeliano de espírito, sendo síntese entre infinito e finito, permite a superação do dualismo entre a consciência humana e Deus, sua formulação se torna compatível com a resolução proposta por Schrödinger acerca do problema do solipsismo da consciência. Se o Espírito Absoluto é sujeito que se realiza pela mediação da pluralidade das consciências humanas, o monismo idealista postulado por Schrödinger de forma alguma pode ser reduzido a uma explicação mística, pois ele adquire sua mais expressiva relevância como idealismo filosófico que torna possível a compreensão da física quântica. O físico reconheceu isso claramente, demonstrando plena compreensão sobre a metafísica como fundamento da ciência moderna: “a metafísica não é parte do edifício do conhecimento, mas é seu suporte, e sem ele nenhuma construção futura torna-se possível. Talvez se possa dizer que a metafísica se transforma em física no curso de seu desenvolvimento” (Schrödinger, 1964, p. 5). Seu entendimento de Deus como unidade imanente e suprema que é o fundamento subjacente à pluralidade das consciências é perfeitamente compatível com o conceito hegeliano de espírito, concebido como unidade da unidade e da multiplicidade:

Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu. A consciência tem primeiro na consciência de si, como no conceito de espírito, seu ponto de inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além suprassensível, para entrar no dia espiritual da presença (Hegel, 2002, p. 142).

O confronto entre realismo e idealismo no âmbito das pesquisas em física quântica não é um problema epistemológico restrito à oposição entre objetividade “forte” e objetividade “fraca”, pois consiste em um momento essencial do desenvolvimento da consciência de si. Em termos hegelianos, se trata de um processo de dilaceramento do espírito, historicamente manifestado na oposição entre o apego coisista que é próprio à ciência clássica, e a concepção idealista que impulsiona a consciência para além de si mesma. O problema filosófico que é subjacente à pesquisa quântica implica a ruptura radical com os parâmetros mecanicistas inaugurados no contexto da Revolução Científica e consagrados pelo positivismo. Desde então, como se sabe, o progresso científico assumiu como critério fundamental e normativo a negação do caráter absoluto da verdade, bem como a negação da existência de qualquer esfera suprassensível que não se submeta à verificação empírica. Mas o campo de pesquisas em física quântica estabeleceu uma falseabilidade popperiana acerca do mecanicismo da física tradicional que não se limita a tornar possíveis condições empíricas capazes de operar a substituição de uma teoria científica por outra mais adequada, uma vez que os novos parâmetros experimentais introduzem a prioridade ontológica da metafísica¹. Sob tais pressupostos, a reflexão filosófica corajosamente

¹ Uma das interpretações mais extravagantes sobre a teoria quântica se traduz em autêntico modelo elucidativo acerca da sobrevivência do gênio maligno cartesiano, não mais limitado à dúvida hiperbólica sobre a existência de objetos materiais, mas como ceticismo antiteleológico. Uma teoria conhecida como *Qbism* (Quantum bayesianism) adota a centralidade da consciência observadora, mas em vez da prioridade ontológica da consciência em sentido metafísico, prefere conceber o colapso da função de onda como fenômeno inteiramente subjetivo e restrito à perspectiva de um único indivíduo singular (Campbell *et al.*, 2017). Essa teoria nega a existência de uma realidade objetiva independente, pois ao colapsar a função de onda, a consciência observadora estaria “renderizando” informações digitais que integrariam um gigantesco programa de computador, possivelmente criado e manipulado por inteligências transhumanas. O *Qbism* assume explicitamente a metáfora da realidade objetiva como um jogo de computador em que

proposta por um homem de ciência tão representativo como Schrödinger, constitui-se como etapa necessária do desenvolvimento do autoconhecimento do espírito. Ao mesmo tempo, essa reflexão é fonte de angústia, pois ela implica desafiar a restrição autoimposta pela ciência de admitir como legítimos somente os problemas previamente delimitados pelo alcance instrumental. Esse caráter negativo, intrínseco aos princípios de incerteza e complementaridade próprios aos estudos da Escola de Copenhagen, espelha a desigualdade hegeliana entre o objeto e seu conceito, integrando o trajeto da consciência infeliz: “a consciência de si é a subjetividade erigida em verdade, mas tal subjetividade deve descobrir sua própria insuficiência, experimentar a dor do Si que não chega à unidade consigo mesma” (Hypolite, 1999, p. 205). Com maior ou menor clareza comprensiva, os pesquisadores quânticos estão engajados em uma experiência de negatividade em que ontologia e ética estão entrelaçadas, pois na medida em que a consciência cognoscente adquire compreensão ontológica de si mesma, ela ao mesmo tempo efetiva potenciais éticos de desprendimento em relação aos imperativos instrumentais que no atual momento histórico atrelam o aparato técnico e científico à reprodução da barbárie. De maneira análoga às implicações metafísicas da teoria do *design* inteligente, tratadas no capítulo anterior, também no campo da física quântica o progresso da ciência estabelece potenciais de falseabilidade teórica que denunciam a ilusão materialista, e impulsiona a ciência para além de si mesma.

os seres humanos são jogadores realizando movimentos que ativam informações digitais e geram uma realidade simulada necessária para desempenhos específicos. Essa teoria assume a perspectiva de que o *design* inteligente, traduzido em linguagem matemática, evidenciaría que o universo é uma realidade cósmica formada por bits de informação digital, que seriam as unidades mínimas formadoras das entidades quânticas. O fato de que essa concepção bizarra acerca da realidade cósmica seja preferível a uma integração teórica com a metafísica evidencia o dogmatismo da ciência ocidental perante uma perspectiva finalística.

5

MATERIALISMO DIALÉTICO E METAFÍSICA

O MARXISMO COMO SÍNTESE ENTRE DIALÉTICA E CIÊNCIA

Desde a publicação das obras clássicas de Marx e Engels no século XIX, o materialismo dialético se tornou o paradigma teórico mais adequado para a compreensão das contradições da estrutura econômica da sociedade burguesa. Para os dois pensadores, as condições materiais de existência determinam os acontecimentos históricos, pois é o conjunto das relações de produção, que constituem a estrutura econômica da sociedade, que molda os processos sociais, políticos e espirituais. Essa primazia da base material é explicada pelo deciframento do processo pelo qual o trabalho humano concreto, vale dizer, a energia empregada na atividade de transformação dos recursos naturais em recursos sociais, se transforma em trabalho abstrato. Pela atividade de transformação da natureza, os seres humanos produzem bens inicialmente caracterizados pelo valor de uso, que se refere a necessidades práticas destinadas à satisfação de necessidades humanas, porém a inserção desses bens na economia de mercado é marcada pela primazia do valor de troca, relacionado com sua condição econômica e social como mercadoria. A originalidade da análise de Marx consiste no deciframento do processo de ocultamento das determinações concretas do trabalho humano - a energia e o tempo gasto na fabricação dos bens de consumo - mediante um aparecer social que se caracteriza pela primazia do valor de troca sobre o valor de uso. Embora o capitalismo apareça

imediatamente à consciência como um gigantesco sistema de fabricação e distribuição de mercadorias que adquirem valor no momento em que são distribuídas no mercado, a análise marxista revela que seu valor efetivo é determinado pela quantidade de tempo de trabalho empregado para sua produção. Esse processo de ocultamento das condições sociais concretas que constituem os bens de consumo que circulam no mercado é denominado por Marx como fetichismo da mercadoria, fenômeno que designa o aparecer social dos produtos do trabalho humano como simples coisas dotadas de qualidades abstratas no mercado capitalista. O materialismo dialético é o método empregado no desvelamento das mediações sociais que distorcem sistematicamente a exploração econômica do trabalho (originada da mais-valia, que é o excedente de trabalho não pago), e produzem uma representação ideológica da realidade, pela qual as mercadorias aparecem como simples objetos dotados de aparência autônoma e independente da atividade humana concreta:

O trabalho que põe valor de troca se caracteriza pela apresentação, por assim dizer, às avessas, das relações sociais das pessoas, ou seja, como uma relação social entre coisas. Somente na medida em que um valor de uso se relaciona com um outro como valor de troca é que o trabalho das diferentes pessoas se relaciona entre si como igual e geral. Por isso, se é correto dizer que o valor de troca é uma relação entre pessoas, é preciso contudo acrescentar: relação encoberta por coisas (Marx, 1985, p. 140).

Os fundamentos conceituais do materialismo dialético, que permitiram a Marx e Engels empreender uma vigorosa compreensão dos mecanismos de ocultação da atividade concreta de produção da riqueza na sociedade burguesa, originaram-se historicamente como um corpo teórico híbrido, resultado da integração entre o empirismo da ciência moderna e a dialética de Hegel. Para considerarmos o materialismo dialético dessa maneira, como síntese entre ciência moderna e dialética hegeliana, é necessário ressalvar que “o mecanicismo do primeiro, que é incompatível com a dialética, e o idealismo da segunda, que é incompatível com o materialismo, são rejeitados como ‘metafísicos’ e ‘ideológicos’” (Bottomore, 2012, p. 409). Nesse sentido, o empirismo da ciência moderna é absorvido pelo

marxismo por suas características antimetafísicas, relacionadas à rejeição do inatismo, ao recurso à evidência sensível e à comprovação empírica como critérios para o estabelecimento do conhecimento verdadeiro. Ao mesmo tempo, a hipótese mecanicista, que interpreta os fatos naturais exclusivamente como resultado do movimento de corpos extensos no espaço, é rejeitada em nome de uma compreensão dialética que comprehende a contradição como força motriz que impulsiona o desenvolvimento da natureza. De maneira análoga, a dialética de Hegel é incorporada pelo materialismo dialético por sua capacidade de análise da contradição como movimento interno da realidade histórica e social, porém abstraída dos elementos especulativos e espirituais que demarcam o idealismo. Em sua obra *Dialética da natureza*, Engels confronta a dedução idealista das leis da natureza realizada por Hegel, argumentando que os princípios básicos da dialética derivam diretamente do funcionamento da natureza. A apreciação empírica das leis físicas da natureza evidencia que “a natureza é a pedra de toque da dialética, e as modernas ciências naturais nos oferecem para essa prova um acervo de dados extremamente copiosos e enriquecidos cada dia que passa, demonstrando com isso que a natureza se move, em última instância, pelos caminhos dialéticos e não pelas veredas metafísicas” (Engels, 1979, p. 10). O materialismo dialético integra, dessa forma, o empirismo secularizante da ciência moderna com o método dialético, entendido como análise da contradição intrínseca às condições históricas de produção e reprodução da existência da sociedade:

Os novos fatos obrigaram à revisão de toda a história anterior, e então se viu que, com exceção do Estado primitivo, toda a história anterior era a história das lutas de classes, e que essas classes sociais em luta entre si eram em todas as épocas fruto das relações de produção e de troca, isto é, das relações econômicas de sua época; que a estrutura econômica da sociedade em cada época da história constitui, portanto, a base real cujas propriedades explicam, em última análise, toda a superestrutura integrada pelas instituições jurídicas e políticas, assim como pela ideologia religiosa, filosófica, etc. de cada período histórico. Hegel libertara da metafísica a concepção da história, tornando-a dialética; mas sua interpretação da história era essencialmente idealista. Agora, o idealismo fora despejado do seu último reduto: a concepção da história -,

substituída por uma concepção materialista da história, com o que se abria o caminho para explicar a consciência do homem por sua existência, e não esta por sua consciência, que era até então o tradicional (Engels, 1979, p. 12).

A análise realizada pelo materialismo de Marx sobre o fetichismo da mercadoria não pretende ser apenas uma exposição crítica e dialética da atividade concreta de produção da existência social, mas também uma contestação incisiva do idealismo de Hegel. O núcleo teórico da crítica marxista ao idealismo hegeliano pode ser resumido em quatro aspectos centrais que esclarecem a concepção de materialismo segundo Marx. Em primeiro lugar, o espírito deixa de ser considerado uma força motriz que se exterioriza e se interioriza na história e nas condições culturais e sociais, pois a base da realidade são as condições materiais da sociedade. Em segundo lugar, os conceitos filosóficos metafísicos não são, para Marx, momentos necessários de um processo de autorrealização da consciência de si espiritual, mas sim abstrações afastadas da realidade concreta que é determinada pelas contradições da estrutura material da sociedade. Em terceiro lugar, a dialética diz respeito a tais contradições materiais, e não a momentos de dilaceramento do espírito consigo mesmo. Em quarto lugar, a história não é um processo de produção e superação de contradições espirituais teleologicamente orientadas, mas sim o resultado da atividade concreta dos homens através da prática social. Uma síntese apropriada dessas diversas implicações da crítica marxista ao idealismo de Hegel no campo filosófico transparece no entendimento de que a práxis social é o fundamento ontológico que condiciona todas as esferas espirituais da vida: “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (Marx, 1985, p. 130). Dessa maneira, considerando que o pensamento de Marx integra a dialética hegeliana expurgando-a de seus elementos idealistas, com o empirismo da ciência, uma vez privado do mecanicismo, seu materialismo pressupõe que as contradições dialéticas se fundamentam em pressupostos concretos e empiricamente demonstráveis. A objetividade científica da crítica materialista se fundamenta na análise de fatos históricos e sociais, cuja objetividade deriva da própria teoria materialista:

Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens e carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. [...] Essa maneira de considerar as coisas não é desprovida de pressupostos. Parte de pressupostos reais e não os abandona um só instante. Estes pressupostos são os homens, mas não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis. Desde que se apresente este processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas (Marx; Engels, 1999, p. 37-38).

A CIRCULARIDADE VICIOSA DO MATERIALISMO DIALÉTICO

Para compreender a centralidade desse argumento mobilizado por Marx contra o idealismo de Hegel, é importante entender os diferentes significados dos termos “abstrato” e “concreto” nas duas tradições de pensamento. Para Hegel, abstrato é todo objeto finito e singular, testemunhado imediatamente pela consciência, e concreto é o conceito filosófico, pois somente este é capaz de designar a substância dos objetos, ou seja, o que estes são em si mesmos. Para Marx, pelo contrário, abstratos são os conceitos filosóficos que representam uma realidade ideal despojada de substância empírica e histórica, e concreta é a atividade humana de transformação dos recursos naturais em mercadorias, bem como a circulação destas no mercado capitalista. Na análise de Marx, passar do abstrato ao concreto implica compreender o fetichismo da mercadoria como resultado da atividade concreta de produção da existência humana, e é por esse motivo que para ele a práxis é o fundamento ontológico que condiciona o ser humano como ser social. Esse é o principal motivo que justifica sua crítica ao idealismo hegeliano, pois ao contrário deste, que concebe a história

como realização do Espírito Absoluto, para o marxismo, o fundamento ontológico são os fatos históricos e sociais, entendidos como resultado da práxis material. Mas a diferença entre essas diferentes concepções acerca de “abstrato” e “concreto” envolve teores igualmente muito diversos no que se refere à consistência lógica do idealismo e do materialismo. O idealismo de Hegel é fundamentado em um conceito metafísico de espírito que é exclusivamente especulativo e não requer qualquer tipo de verificação empírica, e por esse motivo sua fundamentação é logicamente consistente. O espírito é causa de si mesmo, *causa sui*, é substância concreta de tudo que existe, e diante dele a chamada práxis material somente pode ser abstrata, pois é inteiramente condicionada pela consciência. Por outro lado, embora Marx fundamente sua análise em “homens de carne e osso”, as “condições determinadas, empiricamente visíveis” que fundamentam o nível concreto da realidade ostentam uma fundamentação lógica que é inseparável do próprio materialismo que elas deveriam justificar. Em outras palavras, as pretensões do materialismo dialético de fundamentar ontologicamente a práxis material são decisivamente comprometidas por uma circularidade viciosa insuperável.

O PRESSUPOSTO METAFÍSICO DO MATERIALISMO DIALÉTICO

Malgrado a inconsistência conceitual da crítica de Marx a Hegel no campo filosófico, o materialismo dialético é um instrumento imprescindível para a crítica das contradições materiais da sociedade. Esse paradoxo exige reflexão atenta sobre o problema da validade crítica e conceitual do marxismo, apesar de sua inconsistência como fundamento ontológico, e pode ser resolvido desde que o materialismo dialético seja compreendido como uma teoria fundamentada nos mesmos pressupostos metafísicos que Marx pretende negar. A esse respeito, uma simples indagação dirigida ao argumento de Marx é suficiente para expor o fundamento metafísico oculto do marxismo: qual é a substância dos “homens de carne e osso” responsáveis pela práxis material? Esse problema elementar é análogo ao argumento formulado por Platão para contestar a explicação naturalista-

mecanicista de Sócrates estar preso em uma cadeia. Para o filósofo grego, a causa pela qual Sócrates se encontra preso não pode ser atribuída aos movimentos mecânicos de seu corpo, mas à sua decisão ética e espiritual de acatar as leis de Atenas, à luz do julgamento a ele imposto. Da mesma forma, se indagarmos qual é a causa pela qual o resultado do trabalho humano de transformação da natureza se converte em valores de troca que são matéria-prima de um sistema colossal de exploração e opressão, uma explicação literalmente materialista só pode se revelar insatisfatória. Pois a “matéria” do materialismo dialético não é a carne e o osso dos homens citados por Marx, mas a práxis pela qual seres humanos dotados de consciência produzem e reproduzem suas condições materiais de existência. Então, assim como não é o corpo de Sócrates o fator explicativo para seu encarceramento voluntário, mas sim sua consciência, da mesma forma, a hegemonia de valores de troca sobre valores de uso não é causada pela carne e pelo osso que compõem o corpo dos homens, mas sim pela práxis, entendida como prática social realizada por consciências humanas. Mesmo que tais consciências sejam heterônomas, coisificadas e assim submetidas a um sistema ideológico de distorção cognitiva e emocional sistemática, os sujeitos afetados por esse agenciamento ideológico permanecem sendo seres humanos conscientes e dotados de livre-arbítrio.

Se a teoria materialista tivesse sido fundamentada unicamente sobre as bases da ciência moderna, o pressuposto essencial do materialismo, que atribui à matéria a causalidade exclusiva de toda a realidade, seria aceito dogmaticamente, e isso tornaria impossível conceber a práxis como fator determinante dos acontecimentos históricos e sociais. Nesse sentido, é justamente porque a “matéria” do materialismo dialético não deve ser reduzida a um significado literal (pois objetos materiais não são capazes de determinar a atividade e o pensamento humano), que sua teoria alcança uma compreensão conceitual lúcida e adequada sobre a acumulação e reprodução do capital. Sendo o materialismo dialético um sistema teórico híbrido, resultante da integração entre ciência moderna e dialética hegeliana, ele se torna capaz de superar uma simples acomodação mecânica e científicista para explicar a produção das condições materiais de existência. Na medida em que o materialismo dialético não estabeleceu uma ruptura efetiva com a metafísica,

uma vez que os sujeitos espirituais permanecem sendo os verdadeiros agentes da práxis, é forçoso constatar que, para sua legitimação teórica, o marxismo assume pressupostos metafísicos que se mantém ocultos em sua teoria. Embora idealismo e materialismo dialético aparentem se constituir antagonicamente no campo filosófico, a teoria materialista somente alcança suficiente consistência conceitual para a análise crítica das relações materiais da sociedade, graças aos fundamentos metafísicos que ela insiste obsessivamente em negar: “uma vida melhor depende da consciência de quem somos; e somos autoconsciências no interior da Razão como Autoconsciência Universal, ou melhor, somos espíritos no interior do Espírito Absoluto. [...] A meta da História Mundial é o espírito (humano) reconhecer (para si) o que ele é (em si)” (Tassinari, 2021, p. 191).

A COISIFICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: DO MATERIALISMO AO IDEALISMO

Por outro lado, em sua formulação original, o pensamento de Marx ostenta um argumento relevante contra uma interpretação metafísica do materialismo no campo filosófico. As relações estabelecidas pelos seres humanos na esfera do mercado não são relações entre seres autônomos, pois em si mesmas elas já são o resultado da coisificação social: “se é correto dizer que o valor de troca é uma relação entre pessoas, é preciso contudo acrescentar: relação encoberta por coisas” (Marx, 1985, p. 140). Se o capital é uma prática social mediada por processos de acumulação monetária regidos por direitos de propriedade, contratos jurídicos e poderes coercitivos comandados pelo Estado, isso significa que essa práxis é realizada por seres humanos que são despojados de autonomia, pois se limitam a desempenhar papéis funcionais em um gigantesco sistema de controle. Na visão materialista, o produto do trabalho humano se converte em valor de troca abstrato que produz o estranhamento do homem em sua relação com as mercadorias e também nas próprias relações dos humanos entre si. Para Marx e Engels (1999, p. 36), da base material da sociedade, emergem fatores que influenciam diretamente no âmbito cognitivo e também na própria dimensão espiritual e privada das paixões, estabelecendo uma per-

da de autonomia que é decisiva em sua crítica ao idealismo de Hegel: “o representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material”. O estranhamento do ser humano em sua relação com as mercadorias e com outros seres humanos tornou-se o tema central da obra *História e consciência de classe*, de Gyorgy Lukács, caracterizando sua análise do fenômeno da coisificação. Para Lukács (1989, p. 102), o fetichismo da mercadoria estende suas ramificações ao conjunto da personalidade, convertendo os homens em meros espectadores impotentes de sua própria vida: “até as suas propriedades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e objetivadas em relação a esta, para poderem ser integradas em sistemas racionais especiais e reduzidas ao conceito calculador”. A interpretação proposta por Lukács acerca da relação entre a base material da sociedade e a consciência acentua a interferência dos fatores econômicos na própria subjetividade, e não apenas quanto à alienação do intelecto. Ao passo, que, para Marx, as relações de produção constituem a infraestrutura que condiciona a formação da superestrutura relativa às formas de consciência política, social e espiritual, para o pensador húngaro, o valor de troca não se limita a obstruir a inteligibilidade da consciência, pois é mediador da própria subjetividade: “a personalidade se torna espectador impotente de tudo o que acontece à sua própria existência, parcela isolada e integrada num sistema estranho” (Lukács, 1989, p. 100).

O conceito materialista de coisificação da consciência elaborado por Lúkács, em princípio, parece se constituir como um elemento teórico consistente para refutar o argumento filosófico acerca de possíveis interferências metafísicas na fundamentação do materialismo dialético. Mas a demonstração de sua tese sobre a atomização do indivíduo na sociedade burguesa como reflexo de uma totalidade social amplamente configurada pelo fetichismo da mercadoria, enfrenta obstáculos nada desprezíveis. Isso porque a teoria materialista-dialética não dispõe de recursos teóricos, nem tampouco empíricos, para justificar seu argumento sobre como a interferência dos fatores materiais da sociedade na esfera subjetiva das paixões determina relacionamentos coisificados entre os seres humanos. Embora Marx e Engels tenham apelado ao empirismo da ciência moderna para

justificar o cientificismo da análise materialista, o conceito de reificação proposto por Lukács apresenta natureza teorética, ou especulativa, uma vez que é completamente refratário a qualquer tipo de verificação empírica. Embora as disposições subjetivas que caracterizam a frieza que é típica ao homem burguês, como o egocentrismo, a mesquinha e diversos tipos de preconceito, sejam aspectos verificáveis e mensuráveis, quando se procura explicar sua possível origem inatista ou empirista, é impossível escapar do território especulativo. A tese nuclear do materialismo dialético sobre a relação entre consciência e realidade impõe que “o intercâmbio espiritual dos homens” é “emanação direta de seu comportamento material” (Marx; Engels, 1999, p. 39). Porém, conforme abordamos anteriormente, os fatores que determinam o “comportamento material” dos mesmos homens estarão insuficientemente explicados se recorrermos somente “aos homens de carne e osso” evasivamente sugeridos por Marx. Tal “comportamento material” será explicado de maneira suficiente apenas na medida em que seus agentes causadores forem sujeitos humanos dotados de uma consciência espiritual, ainda que esta seja eticamente primitiva e atravessada pela frieza de sentimentos escassamente compassivos perante o sofrimento alheio.

A teoria marxista consagrou uma metodologia que se mostrou plenamente adequada para desvendar as contradições subjacentes ao processo de constituição da mercadoria como mera coisa dotada de qualidades abstratas no mercado. Marx empreendeu uma vigorosa descrição do fetichismo da mercadoria, demonstrando como a supremacia do valor de troca sobre o valor de uso é o resultado da ocultação do processo de exploração do trabalho social. O valor de troca no mercado corresponde à aparência abstrata da circulação das mercadorias, pois encobre a apropriação do trabalho excedente e não pago (a mais-valia) como fator essencial para a acumulação do capital. Dessa forma, para Marx, a compreensão da dinâmica acumulativa do capital requer a superação de uma representação abstrata e ideológica da realidade, na direção da compreensão dos fatores concretos pelos quais os homens reproduzem suas condições materiais de existência. Embora o método de análise empregado pelo materialismo dialético possibilite uma compreensão lúcida, detalhada e politicamente imprescindível sobre o fetichismo da mercadoria, sua crítica permanece filosoficamente

abstrata na medida em que não demonstra nenhuma clareza acerca de seus próprios fundamentos metafísicos. Em termos filosóficos, a teoria marxista alcança plena inteligibilidade filosófica somente na medida em que a substância da atividade de dominação da natureza pelo trabalho, e da troca de mercadorias (a *práxis*) for compreendida não como prática social realizada por homens de carne e osso, mas sim por seres humanos entendidos como sujeitos espirituais. Nesse mesmo sentido, o processo de coisificação da subjetividade, que foi corretamente analisado por Lukács como subsunção de qualidades subjetivas a critérios utilitários, somente se torna plenamente elucidado no campo filosófico desde que seja entendido como autocoisificação espiritual em termos hegelianos, vale dizer, como alienação da consciência de si em relação à sua natureza espiritual.

O MATERIALISMO DIALÉTICO COMO MOMENTO HISTÓRICO DA CONSCIÊNCIA DE SI

Os pressupostos metafísicos do materialismo dialético, tema que é merecedor de maior atenção pelos estudiosos do marxismo, expõem a impossibilidade de uma fundamentação filosófica consistente da teoria da coisificação proposta por Lukács, na medida em que esta não dispõe de categorias teóricas que possam demonstrar que o estranhamento da consciência seja determinado pelos chamados “fatores materiais”. Essa inconsistência conceitual pode ser esclarecida mediante um contraste com os conceitos metafísicos formulados pelo idealismo de Hegel, que se mostram ontologicamente justificados, pois sua origem é incondicionada. O materialismo dialético, por outro lado, se mostra incapaz de justificar qualquer base fundacionista para as relações materiais da sociedade, pois a contingência dos acontecimentos históricos é ontologicamente insuficiente. Em outras palavras, para justificar que a *práxis* é fundamento do ser, o único recurso lógico disponível em termos materialistas consiste em recorrer aos próprios fatos materiais da sociedade, o que mergulha o materialismo dialético em uma circularidade viciosa que compromete a ontologia material que deveria ser justificada. Em sentido inteiramente diverso aos con-

ceitos metafísicos, que podem ser assumidos como causa de si mesmos de maneira não problemática, os conceitos materialistas não podem ser *causa sui*, e é por esse motivo que a substância do materialismo deve ser encontrada fora da sequência dos acontecimentos históricos e sociais.

Marx dedicou um esforço notável em construir justificativas científicas para legitimar a análise materialista, mas um exame atento de seus argumentos revela a fragilidade filosófica do materialismo. Para demonstrar o caráter substancial das relações de produção, Marx recorre a uma analogia naturalista que procura explicar o movimento do capital como um processo mecanicista, desconsiderando que a práxis é realizada por sujeitos humanos dotados de livre-arbítrio. Mesmo que tais sujeitos não realizem a atividade de transformação da natureza e de troca de mercadorias em condições de autonomia, a produção e acumulação de capital não pode ser simplesmente reduzida a um movimento mecânico do mundo natural, como na comparação a seguir: “só é possível uma análise científica da concorrência depois que se apreende a natureza interna do capital, assim como o movimento aparente dos corpos celestes só pode ser compreendido por quem conhece seu movimento real, apesar de sensoriamente imperceptível” (Marx, 2013, p. 486). É preciso reconhecer que a causa do movimento dos corpos celestes é de natureza mecânica, ao passo que o processo de produção e acumulação de capital é realizado por sujeitos espirituais dotados de consciência e livre-arbítrio, mesmo que essa consciência seja coisificada. Para não incorrer em analogias filosoficamente frágeis, Marx deveria reconhecer que é exatamente a lucidez do materialismo dialético que lhe impede de se limitar ao mecanicismo da ciência moderna para examinar os fatos sociais e econômicos, o que explicita a impossibilidade de recorrer a causas mecânicas e materiais como base explicativa. A interpretação filosófica do materialismo dialético requer a compreensão da impossibilidade lógica de recorrer unicamente aos acontecimentos históricos e sociais como fatores explicativos da realidade, pois estes compõem uma sequência de fatos contingentes cuja substância somente será encontrada fora da contingência do mundo. Para escapar a essa série de acontecimentos contingentes é necessário, vale repetir, conceber os “homens de carne e osso” como suportes

materiais cuja substância são os sujeitos espirituais dotados de consciência racional e livre-arbítrio.

Em contraste com o materialismo dialético, o sistema filosófico de Hegel, por ser fundamentado ontologicamente no Absoluto, pode recorrer de maneira filosoficamente consistente ao argumento da *causa sui*. Embora o processo histórico se constitua como um conjunto de fatos finitos e condicionados pelas paixões e vicissitudes dos sujeitos históricos, essa contingência é teleologicamente condicionada pelo progresso racional da humanidade. O materialismo dialético, por outro lado, postula que o estranhamento da consciência é determinado por fatores materiais, mas é incapaz de demonstrar que as relações materiais da sociedade possuam qualquer tipo de qualidade fundacionista. É forçoso reconhecer que a própria práxis é determinada pelo mesmo estranhamento da consciência que ela deveria justificar. Qualquer tentativa de demonstração empírica da teoria da coisificação de Lukács terá de se contentar com essa circularidade viciosa entre o estranhamento da consciência e as relações materiais da sociedade. O único caminho filosoficamente consistente para explicar a coisificação da consciência exige renunciar à primazia materialista e reconhecer que toda práxis reflete o desenvolvimento da consciência de si espiritual em determinado momento histórico. Entretanto, na medida em que a dialética materialista não se revela à altura das justificações ontológicas que almeja, seu fracasso filosófico se converte em momento reflexivo potencial para elevá-la além de si mesma. Ao contrário de Marx, que exigiu validação para uma crítica materialista do idealismo, é possível almejar o objetivo oposto, quer dizer, compreender o próprio materialismo dialético como momento intrínseco ao percurso histórico da consciência de si. Na medida em que o desenvolvimento da consciência infeliz, segundo Hegel, se realiza como dilaceramento do espírito, a experiência do fracasso da ontologia materialista se torna parte inseparável do processo de autoconsciência do espírito. Seu enclausuramento materialista é etapa necessária da fenomenologia do espírito, e integra um dilaceramento que foi lucidamente antecipado por Hegel, algumas décadas antes da crítica de Marx:

Corresponde a tal exigência o esforço tenso e paciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. [...] Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral – como um viajante no deserto anseia por uma gota d’água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu (Hegel, 2002, p. 29).

A DIALÉTICA ENTRE SENHOR E ESCRAVO

A oposição entre idealismo filosófico e materialismo dialético diz respeito a uma disputa travada por categorias conceituais que almejam justificar o monopólio da solidez no campo filosófico. Essa disputa pode ser explicitada por meio do contraste entre diferentes interpretações acerca de um tema emblemático no pensamento de Hegel: a dialética entre senhor e escravo. Conforme tratamos anteriormente, as primeiras páginas da *Fenomenologia do Espírito* se dedicam à desconstrução de todo realismo externo, baseado em uma concepção coisista e mecanicista da realidade, para a qual os objetos materiais seriam entidades autônomas e subsistentes em si mesmas. O trajeto de autoconhecimento da consciência implica o desprendimento em relação às ilusões coisistas, até que ela possa se reconhecer como fundamento ontológico. Hegel esclarece que, ao conceber a existência de objetos extensos e sólidos em si mesmos, e completamente independentes, a consciência almeja realizar o desejo (*Begierde*) de superação da exterioridade e estranheza perante o real. O desejo de negação da estranheza do mundo se manifesta historicamente pela formulação de certa objetividade que caracteriza a ciência moderna, a qual consiste em separar sujeito e objeto, buscando eliminar todo traço de subjetividade no conhecimento. Mas, para Hegel, o domínio da natureza mediante o conhecimento científico é completamente insuficiente para satisfazer à verdadeira meta da

consciência, que visa a um sentido infinitamente maior. Objetos materiais são incapazes de satisfazer à consciência, pois eles são entidades abstratas e insubstanciais incapazes de proporcionar a superação da estranheza. O desejo da consciência visa a uma alteridade essencial que se mostre sólida e capaz de subsistir ontologicamente: “o desejo básico da consciência de si só pode ser satisfeito por outra consciência de si” (Taylor, 2014, p. 180). Todo ser humano é uma consciência singular transparente para si mesma, mas, ao mesmo tempo, representa exterioridade e estranheza para as outras consciências, e por esse motivo, o objetivo substancial visado pelo desejo é o reconhecimento de si mesmo pelo outro, e essa meta conduz ao reconhecimento recíproco das consciências: “somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo” (Hypolite, 1999, p. 180). Esse é o tema idealista da dialética entre senhor e escravo, que é mal entendido quando pensado apenas como uma luta bruta pelo poder, pois ele se relaciona com a estrutura dialética da consciência de si. A relação entre dois seres humanos, em princípio, se realiza como confronto entre duas entidades espirituais mutuamente estranhas que necessitam superar sua existência coisificada:

Toda a vida espiritual repousa sobre essas experiências que estão hoje superadas na história humana, mas que permanecem como sua base profunda. Os homens não têm, como os animais, somente o desejo de perseverar no seu ser, o ser-aí ao modo das coisas; têm o imperioso desejo de se fazerem reconhecer como consciência de si, como elevados acima da vida puramente animal, e essa paixão, para se fazer reconhecer, exige, por seu turno, o reconhecimento da outra consciência de si (Hypolite, 1999, p. 184).

Em sua formulação idealista, por ser um impulso negativo da consciência, o desejo (*Begierde*) não pode se contentar com a estabilidade aparente dos objetos materiais, pois a dissolução da estranheza do mundo que ele almeja somente pode ser consumada pelo reconhecimento por uma outra consciência de si. Entretanto, justamente porque o idealismo de Hegel se mantém indissoluvelmente vinculado às etapas históricas de realização da consciência, essa estrutura dilemática de reconhecimento se consuma como conflito aberto em que uma das partes se submete e é condenada

ao trabalho forçado, e outra sai vitoriosa e é reconhecida como senhor. A brutalidade desse conflito perpetua um estado de coisificação que é próprio a uma etapa histórica primitiva de realização da consciência, e por esse motivo ela está fadada a ser dialeticamente superada. Pois o reconhecimento obtido pelo senhor se mostra amplamente insuficiente para a realização do desejo visado pela consciência, na medida em que se origina de um ser humano que foi reduzido a uma simples coisa destituída de liberdade e dignidade. Em outras palavras, o reconhecimento por um escravo se mostra insuficiente pois não se origina de um ser humano livre, e por esse motivo não realiza o desejo de reconhecimento da consciência de si do senhor. A própria dialética da consciência de si exige a superação da escravidão, para que o reconhecimento possa se realizar entre dois seres humanos livres, mutuamente dotados de uma consciência capaz de subsistir ontologicamente. Se transferirmos o tema da luta de classes para a dialética hegeliana entre senhor e escravo, é possível compreender porque a superação das condições de opressão econômica e política não pode ser realizada pela luta revolucionária, uma vez que esta apenas servirá para camuflar a frustração do desejo de reconhecimento. A simples tomada do poder político, seguida pela transformação brusca das instituições em uma determinada sociedade, está invariavelmente condenada à restituição das condições de opressão que foram justamente o pretexto da luta revolucionária, pois em si mesma ela não basta para a superação da brutalidade entre humanos.

Assumindo um ponto de vista antagônico ao idealismo, o materialismo dialético postula a primazia da práxis em relação à consciência, e por esse motivo, senhor e escravo representam substancialmente dois polos antagônicos do processo de produção de mercadorias. Para Marx e Engels (1999, p. 34), as relações entre as consciências são mediadas pelo intercâmbio material, e por esse motivo, é a práxis material que origina a consciência: “o primeiro ato histórico, é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação dessas necessidades, a produção da vida material”. O encontro entre senhor e escravo não é mediado pelo reconhecimento, pois é antes de mais nada um confronto entre o proprietário dos meios de produção e um ser escravizado a quem é negada a posse de si mesmo e também dos produtos de seu próprio trabalho. Senhor e escravo são classes

em luta cujo embate não se origina de condições historicamente primárias de reconhecimento da consciência, pois são o resultado de uma alienação materialmente determinada:

Observemos, ainda, a afirmativa anterior de que a relação do homem com ele mesmo só é real, objetiva, por meio da sua relação com os outros homens. Se ele se relaciona com o produto do trabalho, com o seu trabalho objetivado, como com um objeto estranho, hostil, poderoso, independente, relaciona-se com ele de tal forma que outro homem estranho, inimigo, mais poderoso e independente, seja o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a própria atividade como com uma atividade não-livre, então se relaciona assim com o serviço, sob o domínio, a repressão e o mando de outro homem (Marx, 2002, p. 119).

Sob a ótica materialista, a dialética entre senhor e escravo se realiza como disputa brutal pelo poder, sendo compatível com uma ontologia social que concebe o ser humano como resultado dos condicionamentos materiais (Kojéve, 2002, p. 15). Esse reducionismo explicita os aspectos problemáticos do materialismo dialético no campo filosófico, pois para justificar a tese materialista da coisificação da consciência como resultado da práxis material, os únicos recursos lógicos disponíveis são argumentos em si mesmos materialistas. A justificação do materialismo dialético no campo filosófico é uma tarefa impossível, uma vez que a teoria materialista é forçada a recorrer a uma petição de princípio, em que a consciência é engendrada por uma práxis que em si mesma já é produzida por sujeitos históricos dotados de consciência. A circularidade viciosa do materialismo dialético não foi considerada um problema para Marx, pois ela explicita uma dimensão concreta da realidade em si mesma. Para Marx (2002, p. 147), é inevitável aceitar “o movimento circular que é perceptível em tal progressão segundo o qual o homem, no ato de geração, se reproduz a si mesmo; deste modo, o homem permanece sempre como sujeito”. O artifício lógico pelo qual Marx (2002, p. 147) buscou solucionar o problema da circularidade viciosa da teoria materialista consistiu, por um lado, em aceitá-la como um fato irredutível da natureza, e, por outro lado, em desqualificar como simples abstração filosófica a interrogação metafísica

sobre a origem do ser: “ao formular a pergunta pela criação do homem e da natureza, abstrais do homem e da natureza”. Porém, desde que essa desqualificação materialista da reflexão filosófica não seja absorvida com a complacência dogmática que é habitual aos pensadores marxistas, é lícito reconhecer a inconsistência do reducionismo postulado por Marx.

No âmbito mais amplo da reflexão filosófica, em que a interrogação acerca da origem substancial do ser se coloca como um problema fundamental da existência humana, e irredutível aos parâmetros do mundo sensível, a circularidade viciosa que é intrínseca ao materialismo dialético se revela como incapacidade da consciência de se reconhecer como substância da própria realidade. Mas a oposição declarada assumida pela teoria materialista ao idealismo não é suficiente para abolir a dependência substancial dos conceitos materialistas em relação ao mesmo idealismo. Conforme argumentamos anteriormente, se a crítica da economia política realizada por Marx é um instrumento imprescindível para a compreensão do fetichismo da mercadoria, isso deve ao fato de que a teoria materialista não se limitou a incorporar o empirismo das ciências naturais, pois assumiu a metafísica para alicerçar seus próprios conceitos. Então, a genialidade da análise de Marx, assim como sua extrema importância e atualidade para a compreensão da dinâmica de produção e acumulação do capital, não se devem à ruptura com o idealismo, mas sim, pelo contrário, aos fundamentos metafísicos ocultos no aparato metodológico do materialismo dialético.

No século XX, dois expressivos pensadores materialistas renovaram a interpretação antiidealista da dialética hegeliana. Lükács (2013, p. 707) reconheceu a importância filosófica do sistema de Hegel, mas deplorou as mistificações idealistas, ressaltando como grande mérito da dialética hegeliana a qualidade de “se tornar precursora imediata da dialética marxista”. Theodor Adorno (2013, p. 101) fez coro ao argumento do pensador húngaro: “não há nada no mundo que não apareça ao homem pelo trabalho e apenas por meio dele. [...] Apenas a autoconsciência disso poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si mesma”. Na contramão dos argumentos desses dois importantes filósofos do materialismo, é possível formular objetivo oposto, no sentido de situar o materialismo dialético como momento intrínseco ao desenvolvimento da autocompreensão do espírito.

A consciência infeliz, que em sentido amplo significa a incapacidade de reconhecimento de si mesma como espírito, é marcada pelo engajamento na experiência histórica. Mas esse próprio engajamento contém os potenciais de falseabilidade que contestam a teoria materialista, ao demonstrar que seus argumentos não se sustentam como justificação ontológica. A refutação do materialismo dialético no campo filosófico se torna momento reflexivo potencialmente capaz de elevar a dialética materialista para além de si mesma. O dilaceramento da consciência infeliz é uma experiência historicamente necessária que impulsiona à sua autorrealização como consciência de si espiritual. Em outras palavras, o enclausuramento do espírito na esfera material se constitui como etapa historicamente constitutiva da realização da consciência de si. Então, de maneira inversa às pretensões de Marx, o idealismo de Hegel contém os elementos necessários para a superação dialética da ilusão materialista, pois o materialismo pode ser integrado no trajeto histórico de autocompreensão espiritual da consciência.

6

FASCISMO E DIFERENÇA

O *UNHEIMLICH* FREUDIANO

Sob uma perspectiva histórica e política, o termo “fascismo” abrange vários significados, sendo o mais destacado aquele que circunscreve os regimes políticos instituídos na Alemanha e na Itália no contexto da segunda guerra mundial. Para além dessa delimitação histórica e política, o fascismo pode ser pensado de maneira mais ampla como fenômeno totalitário antiliberal, antidemocrático e fortemente segregador em relação a imigrantes e a minorias étnicas, religiosas e de gênero. Na verdade, a atmosfera agressiva do fascismo frequentemente se manifesta no interior de regimes democráticos, e se caracteriza pela propagação dos mais diversos tipos de preconceito e de fundamentalismo moral. A presença ostensiva de tendências comportamentais autoritárias e segregadoras sugere fortemente a existência de demandas irracionais e agressivas latentes na sociedade de massas, que não se mostram incompatíveis com os padrões de normalidade social. Nesse sentido, é forçoso reconhecer, na existência de pautas preconceituosas e agressivas que são sistematicamente dirigidas contra populações negras, homossexuais, indígenas e outras tantas, a presença de intensa vulnerabilidade emocional ao preconceito e à violência disseminada na sociedade.

A compreensão do fascismo como atmosfera agressiva e grupal tornada compatível com regimes democráticos foi o tema estudado pelo Instituto de Pesquisas Sociais, também conhecido como Escola de Frankfurt, no âmbito da pesquisa sobre a personalidade autoritária junto à população norte-americana nos anos 1940. Sob a coordenação do filósofo e sociólogo Max Horkheimer, uma equipe interdisciplinar coletou uma gigantesca quantidade de dados empíricos originados de testes projetivos e entrevistas clínicas, com o objetivo de mensurar o grau de vulnerabilidade dos indivíduos a apelos racistas, antisemitas e autoritários. O mérito principal da pesquisa consistiu na elaboração da Escala F, um indicador quantitativo da propensão emocional ao fascismo, entendido como agressividade e irracionalismo latente na personalidade das pessoas pesquisadas. O tema foi tratado de maneira indireta, procurando averiguar o fascismo latente a partir dos seguintes critérios: “convencionalismo, submissão autoritária, antiintrospecção, superstição e estereotipia, obsessão com o poder, destrutividade e cinismo, projetividade e atitude obsessiva com relação ao sexo” (Rouanet, 1986, p. 172).

Theodor Adorno, um dos mais destacados intelectuais da Escola de Frankfurt, teve muito sucesso em sua abordagem do fenômeno fascista através de conceitos originados da psicanálise freudiana, uma vez que estes revelam a centralidade da projeção emocional na hostilidade dirigida pelo fascista contra populações marginalizadas. Segundo Adorno (1995, p. 122), “um esquema sempre confirmado na história das perseguições é o de que a violência contra os fracos se dirige contra os que são considerados socialmente fracos e ao mesmo tempo – seja isto verdade ou não – felizes”. A personalidade autoritária deve ser compreendida como uma estrutura emocional que mobiliza desejos reprimidos para justificar a segregação agressiva dirigida contra minorias sociais. Sua aversão a pessoas supostamente fracas ou felizes é de natureza projetiva, revelando que o preconceito social atua como mecanismo emocional de defesa contra os próprios conteúdos emocionais do indivíduo fascista. Para Adorno (2015, p. 175), a projeção emocional desempenha uma compensação narcísica precária em relação ao sofrimento emocional derivado das frustrações sociais, pois possibilita ao

indivíduo fascista livrar-se “das manchas de frustração e descontentamento que estragam a imagem que tem de seu próprio eu empírico”.

A análise de Adorno pode ser compreendida em seus aspectos emocionais centrais por meio do conceito freudiano de *unheimlich*, palavra alemã que tem um duplo sentido, significando “estranho”, “estrangeiro”, “assustador”, mas também “próximo” e “familiar”. *Unheimlich* é a estranheza que incomoda profundamente o sujeito, pois é ao mesmo tempo íntima e familiar. Quando a projetividade emocional do fascismo é analisada como manifestação do *unheimlich*, torna-se possível entender que os traços supostamente negativos das vítimas, como inferioridade, malignidade, perversidade, etc., significam uma estranheza que é interna ao agente do preconceito, remetendo à sua própria estrutura emocional. A obsessão preconceituosa, que tem papel nuclear na síndrome agressiva e autoritária do fascismo, se alimenta de uma ambiguidade que evidencia como as representações perversas da diferença ocultam a incapacidade de compreensão e elaboração de sua própria estranheza íntima: “o que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado familiar” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 170).

FASCISMO E NARCISISMO GRUPAL

Um segundo conceito freudiano é essencial para entender o fascismo como atmosfera agressiva grupal: o “narcisismo das pequenas diferenças”. Esse conceito foi proposto por Freud para caracterizar a valorização exagerada de diferenças culturais entre populações geograficamente vizinhas. O narcisismo das pequenas diferenças se instala sempre que se torna necessário justificar a hostilidade a povos estrangeiros, para que as pulsões agressivas sejam dirigidas contra inimigos imaginários supostamente merecedores da fúria coletiva. Freud enfatiza que o principal efeito desse tipo de projeção emocional coletiva consiste na formação de laços de intensa identificação emocional entre os integrantes de um grupo que hostiliza sistematicamente pessoas que não fazem parte da mesma agremiação. Quando aplicado à análise das formações grupais agressivas e autoritárias, esse conceito freudiano permite entender que a irmandade fascista não se constitui através

de laços de autêntica fraternidade, pois a união grupal requer a existência de inimigos imaginários externos: “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobrarem outras pessoas para receber as manifestações de agressividade” (Freud, 1974, p. 136).

Pensar o fascismo a partir da integração do *unheimlich* com o narcisismo grupal implica considerá-lo como delírio alucinatório coletivo que se alimenta da hostilidade voltada contra todas aquelas pessoas que representam a diferença, no registro da etnia, da nacionalidade, do gênero, da religião, etc. O fascismo é um delírio, na medida em que mobiliza projeções emocionais que distorcem a realidade externa e interna ao sujeito, comprometendo sua capacidade de elaboração dos próprios desejos e suas frustrações. É um delírio coletivo e social, pois os comportamentos segregadores são disseminados na sociedade, ao mesmo tempo em que sua percepção é encoberta por padrões de normalidade que tornam “normal” ser racista, machista, homofóbico, etc. A extrema gravidade do fenômeno pode ser entendida por meio da compensação emocional experimentada pelo indivíduo ao projetar no outro os traços de fracasso pessoal, insegurança e impotência que danificam sua própria identidade. A identificação emocional com o líder grupal e com os demais integrantes da fraternidade fascista proporciona uma gratificação emocional perversa e frequentemente sadomasoquista, acentuando seu caráter patológico. Porém, justamente porque o fascismo ostenta aspectos de normalidade social, o combate aos mais diversos tipos de preconceito se torna uma tarefa extremamente difícil.

Adorno examinou com muita atenção o papel central da propaganda fascista em veicular, de maneira sistemática, mensagens retóricas altamente simplificadoras e mistificadoras da realidade. Os clichês da propaganda fascista mobilizam processos irracionais e psicologicamente regressivos, que mantêm os grupos em estado de prontidão, graças à sua capacidade de instigar a destrutividade reprimida. A dicotomia artificialmente produzida pelo líder fascista reforça a identidade grupal, por meio de uma retórica fortemente segregadora, que opõe os integrantes do grupo (*in-group*), àqueles que estão fora e personificam a diferença (*out-group*). Essa oposição grupal imaginária favorece a satisfação de demandas narcísicas de superio-

ridade e pureza frente àqueles que encarnam o *unheimlich*. Nesse sentido, a propaganda fascista desempenha duas funções que são fundamentais para a manutenção da atmosfera grupal de segregação da diferença. Por um lado, ela mobiliza a destrutividade reprimida, favorecendo a veiculação de preconceitos e comportamentos agressivos. Ao mesmo tempo, ela previne o surgimento de tendências de autocrítica e de autonomia individual, que são repelidas de maneira ressentida e reativa:

O ganho narcísico fornecido pela propaganda fascista é óbvio. Ela sugere continuamente, e algumas vezes de forma maliciosa, que o seguidor, simplesmente por pertencer ao *in-group*, é melhor, superior e mais puro que aqueles que são excluídos. Ao mesmo tempo, qualquer tipo de autocrítica ou de autoconsciência é ressentida como uma perda narcísica e provoca fúria. Isso explica a violenta reação de todos os fascistas contra aquilo que eles julgam *zerstend* (destrutivo), aquilo que desmascara seus valores mantidos obstinadamente, e também explica a hostilidade de pessoas preconceituosas contra qualquer tipo de introspecção (Adorno, 2015, p. 177).

IMPOSTURA PSICOLÓGICA E AUTOENGANO

A análise de Adorno sobre o fascismo demonstrou a existência de afinidade entre os impulsos destrutivos dos seguidores e o padrão retórico obsessivo dos líderes, divulgadores de apelos discriminatórios contra minorias étnicas, de nacionalidade, de gênero e de religião. Esse ajustamento entre a personalidade do líder fascista e as demandas emocionais de seus seguidores é perpassado por uma ambiguidade fundamental. Os fatores psicológicos que produzem a identificação com o líder poderiam eventualmente conduzir a uma consciência acerca dos aspectos farsescos dessa mesma identificação. Pois todo líder fascista representa a imagem de um grande pai idealizado, mas ao mesmo tempo ostenta também características psicológicas relacionadas a cinismo, desonestade e precariedade intelectual. Então, segundo Adorno, mínimos momentos de lucidez e senso

crítico poderiam ser suficientes para dissipar essa atmosfera de identificação coletiva e fanatismo. O fato de que dissidências sejam raras explicita o esforço contínuo dos seguidores para se manterem sob a condição de espíritos cativos.

O fascista é cúmplice de um processo de autoengano emocional e cognitivo, assumindo voluntariamente uma condição de servidão. Em um artigo sobre indústria cultural, Adorno analisou o comportamento de fãs de bandas musicais de *swing* e *jazz* nos Estados Unidos nos anos de 1940, que se autodenominavam *jitterbugs*, associando a si mesmos ao comportamento de insetos atraídos pela luz. Esse tipo de autocaricatura explicita um modelo comportamental análogo àquele que afeta integrantes de coletividades fascistas, pois integra a anulação da autonomia individual, frenesi comportamental agressivo, e ressentimento em relação a potenciais formativos na esfera da cultura. Segundo Adorno (1986, p. 145), fúria, ressentimento e regressão expõem os aspectos farsescos que são próprios ao entusiasmo fascista:

o fã da música popular precisa ser imaginado como percorrendo o seu caminho com olhos firmemente fechados e dentes cerrados a fim de evitar que se desvie daquilo que decidiu aceitar. Uma visão clara e calma colocaria em perigo a atitude que lhe foi infligida e que, por sua vez ele tenta infligir a si mesmo.

Uma contradição ostensiva do fenômeno fascista na sociedade burguesa, reside no fato de que existem condições objetivas de formação e emancipação do espírito, ao mesmo tempo em que os indivíduos investem expressivas quantidades de energia emocional para se manterem em uma condição de irracionalismo, servidão voluntária e heteronomia intelectual. Por esse motivo, Adorno considera que a atmosfera fascista é corroborada graças a uma condição de impostura psicológica, na qual os indivíduos produzem um estado de autoengano voluntário, com “olhos firmemente fechados e dentes cerrados”. A gratificação emocional de natureza narcísica proporcionada pelo pertencimento a coletividades imaginariamente mais puras e superiores explica o ressentimento perante elementos críticos formativos que possam despertar potenciais de autocrítica: “qualquer tipo de

crítica ou autoconsciência é ressentida como uma perda narcisista e provoca fúria” (Adorno, 2015, p. 181). Nesse sentido, a impostura psicológica que pode ser facilmente observada em comunidades fanáticas somente se mantém graças ao esforço notável de seus integrantes para darem vazão a demandas emocionais de regressão que são notoriamente dissonantes em relação aos potenciais de emancipação do espírito na sociedade burguesa. A esse respeito, Adorno expôs duas imagens emblemáticas para representar a impostura psicológica:

A hipnose socializada cria no interior de si mesma as forças que eliminarão o fantasma da regressão por controle remoto, e que, no fim, despertarão aqueles que mantêm seus olhos fechados apesar de não estarem mais dormindo (Adorno, 2015, p. 188).

Para ser transformado em um inseto, o homem precisa daquela energia que eventualmente poderia efetuar a sua transformação num homem (Adorno, 1986, p. 146).

FASCISMO, RESENTIMENTO E DESTRUTIVIDADE

A persistência do fascismo no interior da sociedade burguesa expõe uma contradição cuja compreensão exige certo esforço reflexivo. Isso porque o mundo burguês é justamente aquele em que mais se desenvolveram potenciais para a autonomia do sujeito. Então, o fato de que mesmo assim a regressão psicológica seja uma demanda tão visível para grande parte da população, constitui um aparente anacronismo. O estado de fragilização da individualidade na sociedade de massas moderna pode em parte ser compreendido pela proliferação do ressentimento como núcleo psicológico do fascismo. Nietzsche foi o filósofo que captou com precisão as tendências psicológicas do ressentimento, resumindo-o como uma moral escrava típica de espíritos cativos. O caráter ressentido é aquele que se restringe a comportamentos de autovitimização, sentimentos persecutórios e impulsos de vingança, frequentemente manifestados sob condições grupais. No contexto fascista, o ressentimento se manifesta como síndrome

comportamental sabotadora da autonomia individual e fortemente relacionado a tendências de servidão voluntária. Nietzsche (2009, p. 26) antecipou de maneira muito precisa o tipo de mentalidade regressiva baseada na oposição entre um ego impotente, incapaz de cultivar a afirmação altiva de si mesmo, e uma alteridade fantasmática: “enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador”.

A presença subterrânea do ressentimento na atmosfera regressiva do fascismo é fundamental para a compreensão de um aspecto nuclear desse fenômeno social. Como se sabe, as inclinações agressivas da personalidade autoritária e fascista invariavelmente são justificadas em nome de pausas moralistas e conservadoras. A esse respeito, é importante considerar que, na acepção literal do termo, fascistas não são pessoas genuinamente conservadoras, pois seu comportamento é essencialmente motivado pela ânsia generalizada de destruição. A observação atenta dos diversos tipos de formação fascista evidencia a existência de impulsos destrutivos que se dirigem primeiramente aos “anormais” da sociedade, mas também se estendem às instituições democráticas. Por esse motivo, o moralismo conservador se constitui muito mais como “cortina de fumaça”, atrás da qual o ressentimento furioso atua como formação reativa voltada contra os potenciais de autonomia que poderiam tornar o fascista um ser humano superior. Uma outra imagem de Adorno acentua a presença do ressentimento no interior da síndrome fascista. Para o filósofo (Adorno, 1986, p. 145), o fascista “precisa ser imaginado como percorrendo seu caminho com olhos firmemente fechados e dentes cerrados a fim de evitar que se desvie daquilo que decidiu aceitar. Uma visão clara e calma colocaria em perigo a atitude que lhe foi infligida e que, por sua vez, ele tenta infligir a si mesmo”.

A contradição já referida entre os potenciais de emancipação do indivíduo na sociedade burguesa moderna e as tendências regressivas do fascismo sugere fortemente que é necessário um grande esforço para a manutenção da impostura psicológica que caracteriza o fascista. Em outras palavras, o fato de que não estejamos mais em sociedades tribais, mas sim em contextos sociais favorecedores da liberdade, explica porque a afirmação do autoengano psicológico requer neuroses obsessivas e ideias fixas pe-

las quais o sujeito ressentido possa convencer a si mesmo de que os motivos de sua frustração e infelicidade estão no Outro. Mesmo assim, Adorno não deixa de apontar para o fato de que o narcisismo doentio não é suficiente para eliminar os potenciais de resistência que permanecem latentes na consciência. Essa espécie de farsa autoimposta poderia ser dissipada, desde que o indivíduo se dispusesse a um pequeno esforço no sentido de compreender o cativeiro do espírito. Por esse motivo, é próprio ao fascista se manter em estado de prontidão, repelindo todo tipo de convite à autorreflexão: “por isso, eles voltam o seu ódio contra aqueles que apontam a sua dependência do que contra aqueles que apertam as suas algemas” (Adorno, 1986, p. 143).

A necessidade emocional de se manter em uma condição de servidão voluntária esclarece os motivos pelos quais o fascista se declara abertamente hostil aos potenciais de formação estética e intelectual na esfera da cultura. Uma mentalidade estereotipada, panfletária e profundamente baseada na má-fé intelectual só pode prosperar graças à recusa sistemática de potenciais culturais formativos. Dessa forma, é possível compreender porque fascistas em geral são inimigos declarados da cultura e das artes, pois estas representam a diferença entre uma consciência coisificada e um espírito esclarecido. Na esfera da cultura, o ressentimento é uma formação reativa perversa, pois revela a cumplicidade secreta do indivíduo com um estado de semiformação que reproduz sua própria infelicidade e frustração. A esse respeito, Adorno expõe que a inimizade declarada dos regimes políticos fascistas à esfera da cultura não se deve, como já esclarecemos, aos pretextos moralistas e conservadores habitualmente evocados, pois a ela é subjacente algo mais profundo, vale dizer, a hostilidade contra a promessa de emancipação contida na cultura:

Penso que, além desses fatores subjetivos, existe uma razão objetiva da barbárie, que designarei bem simplesmente como a da falência da cultura. A cultura, que conforme sua própria natureza promete tantas coisas, não cumpriu a sua promessa. Ela dividiu os homens. A divisão mais importante é aquela entre trabalho físico e intelectual. Deste modo ela subtraiu aos homens a confiança em si e na própria cultura. E como costuma acontecer nas coisas humanas, a consequência disto foi que a raiva dos homens não

se dirigiu contra o não-cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disto, a raiva se voltou contra a própria promessa ela mesma, expressando-se na forma fatal de que essa promessa não deveria existir (Adorno, 1995, p. 164).

Embora a aversão fascista às diversas modalidades da cultura frequentemente se manifeste pela aversão aberta e declarada, também é comum que o ressentimento opere pelo contato efêmero, formal e superficial. Adorno denominou como “semiformação” ao processo propagador de relações fetichistas com as obras culturais, que impede uma apropriação autônoma e aprimoradora do espírito. A mentalidade semiformada se caracteriza não pela incultura, mas pelo seu contrário, isto é, pela relação mecânica e superficial, que é inimiga da autonomia e da sensibilidade. Adorno (2010, p. 10) expõe a espiritualização formal que caracterizou a República de Weimar, regime político que antecipou o nazifascismo, como momento histórico privilegiado da semiformação: “havia na Alemanha pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão, aos chamados bens culturais, e, no entanto, puderam encarregar-se tranquilamente da práxis assassina do nacional-socialismo”.

O FASCISMO COMO MAL RADICAL

Conforme abordamos no capítulo anterior, a concepção filosófica idealista de Hegel pressupõe o espírito humano como subjetividade racional e livre cujo percurso histórico está inserido em uma teleologia que tem como meta a realização da autoconsciência do espírito. É importante ressaltar que o filósofo não ignora que os processos históricos evidenciam uma defasagem entre o finalismo espiritual e a atuação instrumental dos sujeitos históricos na perseguição de interesses políticos e econômicos mesquinhos e perpetuadores da barbárie. Hegel denomina como “consciência infeliz” à incapacidade dos sujeitos humanos de atuarem de maneira condizente com os propósitos maiores relacionados com a liberdade e a razão. Mas mesmo que a ambição desmedida por riquezas materiais e poder po-

lítico pareça condenar o ser humano ao dilaceramento contínuo nas tragédias históricas, o desejo de reconhecimento por uma outra consciência de si permanece inalterado como substância ética fundamental, exigindo a superação histórica da barbárie: “o desejo se refere aos objetos do mundo; depois, a um objeto mais próximo de si mesmo, a Vida; enfim, a uma outra consciência de si, é o próprio desejo que se procura no outro, o desejo do reconhecimento do homem pelo homem” (Hypolite, 1999, p. 175).

A incapacidade dos sujeitos humanos de se reconhecerem como consciências de si portadoras de um finalismo ético substancial expõe a coisificação como o maior obstáculo para o progresso do espírito. Entendemos por coisificação um estado de alienação espiritual caracterizado pela redução do Outro a um simples objeto material destituído de qualidades autenticamente humanas. A coisificação da consciência está na origem dos diversos tipos de brutalidade fascista, pois é graças a ela que a estigmatização do *unheimlich* impede o reconhecimento entre as consciências de si. A coisificação impede o espelhamento de si mesmo no Outro, representando a recusa radical da alteridade, e transformando o ser humano em simples coisa estranha, plenamente entregue a práticas de desagregação, perseguição e eliminação: “os não-autênticos, os bastardos, os malcheirosos, aqueles que são próximos dos bichos (e das bichas), os piolhos; e todos aqueles que não trabalham direitinho: os vagabundos. Assim, cada sociedade constrói e escolhe seus negros, seus judeus, seus travestis, segundo suas angústias e necessidades” (Gagnebin, 2006, p. 85).

As condições históricas hegemônicas da coisificação na sociedade de massas contemporânea disseminam frieza e incapacidade de empatia, que são os traços subjetivos da barbárie fascista. Nesse sentido, se a atmosfera fascista implica relações emocionais patologicamente projetivas, destrutividade, ressentimento e coisificação do espírito, é possível pensar que as diversas configurações históricas do fascismo apontam para além de si mesmas, e sua compreensão mais ampla exige reflexão metafísica. Se assumirmos o postulado hegeliano de que o todo é imanente ao desenvolvimento da consciência, o fascismo representa o mal metafísico em estado radical, pois ele corrompe na raiz a experiência de reconhecimento mútuo entre as consciências de si. Mas se o Espírito Absoluto é imanente ao desen-

volvimento da consciência, a experiência fascista representa um momento necessário de alienação da consciência, constituindo o conjunto de erros que a consciência não pode deixar de cometer em seu estágio de alienação. As tragédias humanas não são, portanto, simples episódios contingentes, pois somente podem ser devidamente compreendidas em sua conexão com um processo historicamente necessário de autoconhecimento do espírito:

Como todos os românticos, o que Hegel quer pensar é a imanência do infinito no finito. Mas isso o conduz a uma filosofia trágica da história; o espírito infinito não deve ser pensado para além do espírito finito, do homem ativo e pecador, mas ele próprio é ávido de participar do drama humano. Sua infinitude verdadeira, sua infinitude concreta não é sem essa queda. Deus não pode ignorar a finitude e o sofrimento humanos. Inversamente, o espírito humano não é um aquém, ele supera a si mesmo, atraído constantemente rumo à sua transcendência, e tal superação é a cura possível de sua finitude (Hypolite, 1999, p. 553).

Temos então que o desenvolvimento das experiências históricas necessariamente engendra o mal, em virtude da defasagem entre a imperfeição humana e o bem supremo. O desenvolvimento da consciência de si implica que os seres humanos aprendam a sintonizar o exercício do livre arbítrio com a teleologia que é subjacente ao progresso da razão e da liberdade. Essa dialética aponta para uma dupla concepção do próprio livre arbítrio, que inclui tanto a anulação radical de si mesmo mediante a barbárie do fascismo, quanto horizontes existenciais muito mais elevados de reconhecimento mútuo entre as consciências de si. A mesma liberdade empregada na reprodução do cativeiro do espírito se torna a condição para a reconciliação dos seres humanos com sua natureza substancial de serem veículos do Espírito Absoluto. Embora o fascismo seja o mal radical que promove a mais extrema degradação e coisificação do Outro, ele não elimina os potenciais de autonomia necessários para sua superação, pois razão e liberdade são a própria substância do espírito:

A liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do Espírito. Ela é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou. Para este fim, todos os sacrifícios

têm sido oferecidos no imenso altar da terra por toda a demorada passagem das eras. Só a Liberdade é a finalidade que se comprehende claramente e se completa em si mesma, o único polo estável na mudança dos acontecimentos e condições, o único princípio verdadeiramente eficaz que interpenetra o todo. Este objetivo é o propósito de Deus para com o mundo (Hegel, 2001, p. 66).

A EDUCAÇÃO ANTIFASCISTA

Combater o fascismo implica realizar oposição firme e perseverante a uma síndrome emocional e comportamental que é composta por diversos tipos de preconceito, ressentimento, frieza e destrutividade. Por esse motivo, Adorno (1995, p. 119) reconheceu a extrema urgência de que a desbarbarização seja reconhecida como objetivo nuclear no campo da educação: “qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que *Auschwitz* não se repita”. A oposição ao fascismo no campo da educação exige o entendimento de que o processo formativo deve se dirigir contra o endurecimento da sensibilidade, e isso significa combater a coisificação desde a educação infantil. O filósofo se refere à “educação por cotoveladas”, baseada na severidade e frieza como modelo gerador de vulnerabilidade emocional ao fascismo, pois fragiliza o ego, desfavorece a autonomia e estimula a adesão a coletivos fascistas: “pessoas que se enquadram cegamente em coletivos convertem a si próprios em algo como um material, dissolvendo-se como seres autodeterminados. Isto combina com a disposição de tratar outros como sendo uma massa amorfa” (Adorno, 1995, p. 119).

Adorno compreendeu a coisificação como um fenômeno estreitamente relacionado com os impulsos anticivilizatórios gerados pelo próprio processo de socialização. Freud denominou “mal-estar na civilização” a atmosfera psíquica formada por tendências destrutivas e antissociais que tornam cada ser humano civilizado um inimigo secreto da civilização. O processo civilizatório exige quantidades expressivas de repressão das pulsões que se acumulam sob a forma de impulsos agressivos reprimidos que deveriam ser elaborados, sublimados e reconciliados com a existência em

sociedade. Em contextos fascistas, essa agressividade reprimida é desviada contra populações marginalizadas que representam a diferença em relações aos padrões de normalidade. Nesse sentido, a elaboração e superação da frustração e do ressentimento, originados de uma socialização problemática, deveria ser o principal objetivo de uma educação antifascista, porém é muito comum que a escola favoreça práticas de violência grupal afinadas com a destrutividade fascista. Quando os educadores negligenciam a importância de combater a frieza espiritual que é precursora da violência fascista, a escola se transforma em núcleo disseminador da coisificação da consciência. Uma educação para a desbarbarização “significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo; e desta maneira apenas repito algo que apresentei no começo como sendo o aspecto mais obscuro de uma educação contra *Auschwitz*” (Adorno, 1995, p. 133).

A negligência dos educadores, que em si mesma evidencia que eles próprios em grande medida estão absorvidos pela atmosfera autoritária e fascista, deve ser pensada em conjunto com o ressentimento que se dirige aos potenciais formativos da cultura. Conforme abordamos, é característico da mentalidade fascista a aversão às artes e ao pensamento crítico, mesmo que muitos adeptos de movimentos autoritários se declarem admiradores das humanidades. Vale lembrar que a síndrome fascista está estreitamente relacionada com a semiformação, e nesse sentido o cultivo intelectual e estético nem sempre se relaciona com a evolução ética do sujeito. Somos forçados a reconhecer que o letramento e o aperfeiçoamento do intelecto, em si mesmos, nada representam se não estiverem afinados com a vontade pessoal de aprimoramento do espírito. Embora o combate ao fascismo no campo da educação implique a realização de projetos formadores voltados para a desbarbarização, estes se revelarão estéreis caso o sujeito não esteja imbuído do propósito de se tornar um ser humano mais sensível e melhor.

Embora a atmosfera fascista seja formada pela combinação sinistra de contingências sociais, econômicas e políticas astuciosamente manipuladas por meio da retórica monótona e habilidosa de um líder doutrinador, esse conjunto de fatores não seria suficiente para a concretização histórica do fascismo caso não existisse a forte determinação de um sujeito específico para se manter na condição de inseto. Não se pode ignorar que a sín-

drome fascista somente poderá prosperar graças ao esforço de um indivíduo singular em se manter como espírito cativo, fazendo de si mesmo um aparelho receptor e reproduutor de preconceitos e imposturas emocionais. A esse respeito, a imagem emblemática do Barão de *Münchhausen*, o nobre europeu que consegue se erguer de um pântano movediço desafiando a força da gravidade e se puxando pelos cabelos, se torna paradigmática como modelo de autodeterminação do sujeito contra as tendências objetivas da sociedade. A superação da heteronomia requer projetos desbarbarizadores na esfera educacional, porém seu sucesso depende sobretudo da firmeza do indivíduo para se emancipar de seu cativeiro autoimposto.

A síndrome fascista constitui uma moral escrava nutrida por preconceitos, projeções emocionais, ressentimento e coisificação do espírito, porém ela não elimina pura e simplesmente o livre arbítrio, nem tampouco a potencialidade do sujeito de autodeterminação no campo ético e moral. As mediações sociais e políticas que condicionam a atmosfera fascista não são suficientes para eliminar a capacidade de escolha entre o vício e virtude. Desde que o espírito não seja considerado uma mera tábua rasa lockeana, na qual somente a experiência inscreve os conteúdos, seu pôr a si mesmo permanece como qualidade substancial na esfera ética, desde as reflexões clássicas de Aristóteles (1991, p. 47): “Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos. [...] O homem é pai de suas ações como é de seus filhos”. Na concepção metafísica do filósofo grego, a formação da virtude depende de um esforço determinado do sujeito para cultivar bons hábitos e evitar tanto o excesso quanto a apatia na esfera das paixões. A busca da virtude requer esforço metódico e cotidiano do sujeito, que é sempre suscetível ao erro: “é possível errar de muitos modos (pois o mal pertence à classe do ilimitado e o bem à do limitado, como supuseram os pitagóricos), mas só há um modo de acertar. Por isso, o primeiro é fácil e o segundo difícil – fácil errar a mira, difícil acertar o alvo” (Aristóteles, 1991, p. 33).

Como argumentamos anteriormente, a dialética entre senhor e escravo é o encontro paradigmático entre dois seres humanos estranhos mutuamente animados pelo desejo de reconhecimento. Nenhum deles poderá realizar esse desejo fundamental da consciência caso não esteja disposto

a dissolver sua própria estranheza radical diante do Outro. O desenvolvimento da consciência de si é incompatível com qualquer contexto de coisificação que reduza o ser humano a mera coisa vivente estranha, pois para a realização do desejo de reconhecimento (*Begierde*) é necessária a presença de uma realidade espiritual que subsista ontologicamente. É a própria estrutura dialética subjacente à consciência de si que exige a superação de contextos sociais em que a consciência é forçada a se contentar com formas falsas e primitivas de realização, permeadas pela brutalidade da redução do Outro ao *unheimlich* freudiano. Dessa forma, a dialética de reconhecimento entre as consciências é um momento incontornável para a superação do fascismo, na medida em que a coisificação da consciência, que é engendrada pela incapacidade sistemática de reconhecimento da dignidade do Outro e de si mesmo, é parte integrante da autocompreensão do espírito. Nesse sentido, a realização da dialética entre senhor e escravo implica aceitação incondicional de toda diferença entre seres humanos, na esfera étnica, religiosa, de gênero, de nacionalidade etc., pois é somente na relação pacífica, bondosa e solidária com o Outro que o reconhecimento de si mesmo pode ser realizado.

Embora a superação da atmosfera agressiva e preconceituosa do fascismo demande esforços gigantescos no campo educativo, no sentido da realização de processos formativos do espírito que favoreçam uma relação de abertura, respeito e amor pelo Outro, em si mesmos tais esforços não são suficientes se não forem acompanhados pela vontade pessoal firmemente voltada para uma reforma íntima do caráter. O combate ao fascismo somente poderá se efetivar como projeto pessoal do próprio sujeito no sentido de reverter o trajeto autoimposto de ressentimento e coisificação do espírito. Enfrentar as próprias sombras e abrir a consciência ao reconhecimento e à dissolução da estranheza do Outro é uma tarefa que demanda projetos antifascistas na esfera da educação, mas exige sobretudo a vontade pessoal e intransferível de cada espírito humano em tornar-se aquilo que ele verdadeiramente deve ser: “o espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu re conforto, ao mísero sentimento do divino em geral. - como um viajante no deserto anseia por uma gota d’água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a importância do que perdeu” (Hegel, 2002, p. 29).

7

IMORTALIDADE DA ALMA

CONCEITO DE ALMA

Conforme abordamos nos capítulos anteriores, toda tentativa de demonstração de uma possível ontologia material explicita a circularidade viciosa que compromete os diversos tipos de materialismo. A única solução logicamente aceitável para resolver esse problema filosófico consiste em formular o espírito como causa imanente e substancial das coisas materiais. Na filosofia moderna, a transição, desde o realismo empírico que caracterizou o sistema filosófico de Kant, até o idealismo absoluto de Hegel, torna patente a metamorfose decisiva, em que a lógica deixa de ser apenas instrumento formal do intelecto, assumindo constituição ontológica. Essa transformação no papel da lógica tem implicações igualmente decisivas em relação à definição do “conceito”, sendo essencial para que o espírito seja entendido como substância. Para Hegel, o “conceito” não se restringe a ser instrumento de descrição e classificação de objetos cognoscíveis, nem tampouco apenas um indicador da essência necessária de uma dada coisa singular. Em sentido hegeliano, compreender que a realidade não é constituída por coisas-em-si incognoscíveis, significa que o ato de conhecer o mundo não contém apenas implicações epistemológicas, mas sim ontológicas, pois o Conceito põe as coisas no mesmo momento em que as conhece. Para entender essa formulação, que é nuclear à *Lógica* de Hegel, convém lembrar o que já foi exposto sobre a relação entre consciência e re-

alidade segundo Fichte. Para o filósofo, o eu é sujeito absoluto e princípio supremo que põe a si mesmo e produz a realidade concreta, e de maneira coerente com essa interpretação, Hegel concebe o Conceito como princípio estrutural que põe a realidade em si mesma: “o Conceito é um princípio ativo que está na base da realidade, fazendo dela o que ela é” (Taylor, 2014, p. 330). Essa concepção idealista representa a superação definitiva da oposição entre o sujeito cognoscente e o mundo, uma vez que este não deve ser concebido como uma realidade estranha para a consciência, pois nada mais é que produto necessário do pensamento.

Se na concepção filosófica que parte de Fichte e culmina em Hegel, o espírito subjetivo é mente, intelecto, ou consciência que põe a si mesma como atividade espiritual incessante, e, ao fazê-lo, cria a própria realidade em sua totalidade, isso significa que a realização da autoconsciência contém uma implicação fundamental. Pensar que a consciência é espírito que põe a si mesmo como sujeito, consiste em uma definição que permanece incompleta enquanto a consciência não for ao mesmo tempo pensada como alma imortal. A centralidade ontológica do espírito obriga a considerar o tema da imortalidade da alma como consequência lógica do sistema filosófico de Hegel. O movimento fenomenológico da consciência, que permanece infeliz na medida em que se mantém engajada na experiência histórica, se realiza tendo como ponto de partida uma condição de abstração, em que ela se concebe como simples singularidade passiva perante uma realidade dada, e depois descobre que deve saber a si mesma como veículo de realização do Espírito Absoluto: “o espírito finito, o espírito fenomênico, não é nada mais que o espírito absoluto que se torna consciente de si mesmo” (Hypolite, 1999, p. 569). A substância se transforma integralmente em sujeito somente quando os aspectos trágicos da existência humana confluem no enfrentamento e superação da morte. O significado teológico e metafísico do triunfo sobre a morte se expressa como superação da individualidade contingente e finita, na direção da consciência de si:

A morte - se assim quisermos chamar essa nefetividade - é a coisa mais terrível; e sustar o que está morto requer a força máxima. [...] Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se

conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. [...] Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez - que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma (Hegel, 2002, p. 44).

Se por “espírito” podemos entender a substância imaterial, incondicionada e imortal, dotada de primazia em relação ao mundo material, ao longo da história da filosofia ocidental, a realidade espiritual foi traduzida pelo conceito de “alma”, entendida como princípio substancial autônomo, irredutível e indivisível, sendo sob esse último aspecto claramente diferenciada da matéria. Esse significado foi assumido por Platão, para quem a alma é uma substância simples e incorpórea que permite o conhecimento rememorativo do mundo inteligível das ideias, que são essências, modelos ou paradigmas dos quais todas as coisas e corpos sensíveis constituem-se como cópias imperfeitas. É importante destacar que a metafísica platônica incorporou da tradição órfica anterior a ela um princípio reencarnacionista, segundo o qual, após a morte do corpo, a alma, de acordo com seu grau de purificação, contempla as ideias na “planície da verdade”. Na Idade Moderna, Descartes introduziu modificações decisivas no conceito de alma, que passou a ser sinônimo de cogito, ou substância pensante, entendida como princípio incondicionado, certificado pela ideia inata da existência de Deus nela impressa, e por isso capaz de conhecer com clareza e distinção toda a realidade material. Além disso, ao cogito é possível conhecer a realidade da alma e seus atributos de simplicidade e indestrutibilidade com uma certeza ainda maior do que aquela proveniente da substância extensa. Na filosofia cartesiana, a existência do mundo material é secundária quando comparada à existência da alma, pois esta é diretamente acessível pela certeza do cogito, constituindo-se como experiência interna, intuitiva e espiritual, qualitativamente superior à experiência externa que permite conhecer a substância extensa.

HEGEL E A IMORTALIDADE DA ALMA

O triunfo hegeliano sobre a morte, explicitado no tema da vida do espírito como potência que encara diretamente o negativo e se conserva intacto perante a devastação, indica a imortalidade da alma como tema fundamental no interior da fenomenologia do espírito. O tema da imortalidade individual pode ser compreendido mediante um exame atento do significado atribuído pelo filósofo à relação entre finito e infinito. A individualidade de um ser humano singular não deve ser pensada como uma finitude oposta a uma infinitude eternamente expansível e sem limites, pois isso constitui o que Hegel denomina o mau infinito. Para o filósofo, os seres vivos são entidades finitas apenas porque são uma realidade empírica que corporifica inadequadamente a Ideia, entendida como atividade conceitual infinita mediante a qual o Espírito Absoluto põe a si mesmo. Os seres vivos são finitos não porque estejam opostos a uma infinitude inalcançável, mas porque a Ideia neles corporificada existe como propósito intrínseco, em-si, porém lutando para retornar a si mesma e tornar-se para-si:

mas na medida em que resultou que a ideia é a unidade do conceito e da objetividade, o verdadeiro, ela não tem de ser considerada apenas como uma meta da qual seria preciso se aproximar, mas que permanece, ela mesma, como uma espécie de além, mas sim de modo que todo efetivo somente é na medida em que tem a ideia dentro de si e a expressa (Hegel, 2018, p. 239).

O idealismo de Hegel é absoluto porque remete à prioridade ontológica da Ideia, pois todas as coisas existentes são manifestações da necessidade racional, e, por esse motivo, contêm potencialidades cuja realização é delimitada pelas condições determinadas impostas por sua própria finitude: “o fato de que as coisas efetivas não são congruentes com a ideia é o lado da sua finitude, inverdade, segundo a qual elas são objetos, cada qual estando determinado mecanicamente, quimicamente ou por uma finalidade externa, conforme sua esfera diversa e nas relações da objetividade” (Hegel, 2018, p. 239-240).

Para obter uma definição precisa sobre a existência da vida segundo Hegel, Taylor (2014, p. 367) escreve que “a coisa viva é uma corporificação da Ideia que deve dividir-se em elementos particulares e então manter sua unidade por meio deles”. Então, se os seres vivos são corporificações imperfeitas da Ideia, eles somente podem existir em condições ontológicas em que sua existência finita aponta para além de si mesma, no sentido de alcançarem uma identidade plenamente integrada com a Ideia. Uma etapa decisiva dessa integração em-si e para-si com a Ideia se realiza mediante o conhecimento alcançável pela consciência de si: “um universo posto pela necessidade conceitual tem de estar consciente de si mesmo” (Taylor, 2014, p. 365). A oposição entre a Ideia e a realidade material tal como a conhecemos é apenas aparente e está fadada a ser superada mediante a autoconcepção do Absoluto que somente pode se dar pela intelecção dos seres pensantes, uma vez elevados ao grau supremo da consciência. Nesse sentido, os seres vivos, assim como a vida em si mesma, representam um processo espiritual e orgânico regido pela teleologia interna, cujo ápice é alcançado pelo homem como ser autoconsciente capaz de realizar o retorno da Ideia a si mesma. Porém, sendo o gênero humano um ser vivo finito, essa autoconcepção da Ideia se realiza de maneira necessariamente imperfeita, mediante a sucessão de gerações de seres finitos destinados ao perecimento. Por esse motivo, a morte dos seres finitos representa um momento necessário no processo de retorno da Ideia a si mesma, como consciência de si que somente pode se realizar, não na particularidade de um ser humano específico, mas na universalidade do gênero humano. Em termos hegelianos, a morte não representa o fim de uma vida em particular, pois é um momento necessário de autoconcepção do Absoluto, concebido como sujeito infinito que se torna real por meio da corporificação em sujeitos finitos:

a ideia da vida se libertou assim não só de *qualquer* (particular) ‘este aí’ *imediato*, mas em geral dessa imediatez primeira; com isso vem *para si mesma*, para a sua *verdade*; entra assim *na existência* como *gênero livre* para si mesmo. A morte da vitalidade singular somente imediata é o *emergir do espírito* (Hegel, 1995, v. 1, p. 356).

A prioridade ontológica da Ideia implica compreender que a vida dos seres orgânicos é irredutível ao mecanicismo, na medida em que o encadeamento de causas eficientes meramente externas aos seres conduz a uma circularidade restrita aos processos vitais da natureza, tornando impossível apreender a necessidade intrínseca que é subjacente a todos os seres vivos. No âmbito da finitude, o mecanicismo dos processos físicos e químicos da natureza expressa fatos contingentes que em última instância estão submetidos a uma totalidade racionalmente organizada em que a vida dos seres orgânicos aponta para além de si mesma. A contingência das atividades mecânicas e finitas que sustenta a vida está inserida em uma totalidade racional que é organizada e regida pela teleologia interna. Se a natureza é a Ideia em seu ser-outro, isso significa que a vida não deve ser considerada um conjunto aleatório de atividades mecânicas, pois concretiza um propósito intrínseco e absoluto que se consuma em plenitude na autocompreensão dos seres pensantes, tornando-se então a realização da Ideia captando a si mesma como ser-para-si. Sob o ponto de vista do idealismo de Hegel, o progresso da ciência, entendido como desdobramento da atividade intelectiva dos seres humanos na história, somente pode conduzir a uma explicitação cada vez maior da existência de *design* inteligente na estrutura dos seres vivos. A realização da Ideia por meio dos seres vivos é um processo evolutivo inteligente, e não uma atividade mecânica e aleatória de simples adaptação a contingências externas:

Hegel penetra nas raízes das ciências de seu tempo mais profundamente do que qualquer outro dos idealistas. [...] O mundo é um sistema de formas único e conexo em que domina a tendência do inferior para o superior. Todo o ser material, físico e sem vida, tem implícita tendência para o ser vivo; tudo o que vive tende para a consciência; toda a consciência para o ser espiritual; todo o ser espiritual subjetivo para o espírito do objetivo. E assim sucessivamente até chegar à penetração absoluta, ao ‘ser-para-si’ de tudo o que é (Hartmann, 1983, p. 313).

Temos então condições para uma compreensão mais ampla sobre o significado da vida do espírito como enfrentamento e superação dialética da morte. Esta não deve ser entendida como finitude da vida, uma vez que

os seres vivos finitos estão inseridos em um processo evolutivo e teleológico em que a morte representa um momento necessário no encadeamento de contingências finitas que são impulsionadas pelas necessidades racionais do Absoluto. A morte é apenas a etapa necessária de um processo em si mesmo eterno e infinito de superação dialética da própria finitude dos seres. A vida deve ser concebida como atividade permanente de corporificação da Ideia, e por esse motivo a morte é o momento essencial de autoconsciência espiritual, de realização do infinito no interior do finito:

a morte é essencial ao que vive. [...] Sendo a unidade de Ideia e objetividade, a Vida tem de ser corporificada, logo, tem de ser corporificada em algum lugar, tem de ser coisa viva particular. Porém, como coisa viva particular ela jamais poderá estar em conformidade com a ideia universal, é contraditória, e, assim, mortal. Ela tem de perecer (Taylor, 2014, p. 366-367).

Sendo o perecimento dos organismos vivos uma qualidade intrínseca à corporificação do espírito nas entidades finitas, a morte é uma etapa pela qual se realiza o aprendizado e a autoconsciência sobre a imortalidade da alma. As contingências da vida constituem os meios pelos quais as estruturas interpessoais do Espírito Absoluto se concretizam como luta incessante para a superação da finitude, e por esse motivo a imortalidade da alma é o próprio núcleo intelectivo da consciência de si:

Se denomina mortal ao que pode morrer; imortal é aquilo que pode chegar a um estado no qual a morte não penetra. Assim, a imortalidade da alma não deve ser representada como se ela se realizasse só tardivamente; ela é uma qualidade presente; o espírito é eterno, e portanto isso já está presente; o espírito em sua liberdade não existe no círculo de sua limitação; para ele, que pensa e que sabe puramente, o objeto é o universal; isso é a eternidade. Eternidade não é mera duração, pois eternidade é saber, saber do eterno. Por conseguinte, aqui a eternidade do espírito foi levada à consciência nesse conhecer, nessa mesma separação que conduziu à infinitude do ser-para-si e que não está mais enredada no natural, no contingente, no exterior. Essa eternidade do espírito em si é agora aquilo que o espírito é em-si diante do todo, mas o ponto de vista mais preciso em que nos encontramos consiste em que

o espírito não deve ser, como é, mero espírito natural, pois deve ser tal como é, em-si e para-si. O espírito deve considerar-se a si mesmo e mediante isso existe o desdobramento; ele não deve se deter nesse ponto de vista no qual não é como é virtualmente; ele deve adequar-se ao seu conceito, ao Espírito Absoluto (Hegel, 1987, p. 134-135).

IMORTALIDADE DA ALMA COMO TESE RACIONAL

A imortalidade da alma é o mais profundo conhecimento da consciência sobre si mesma. O desenvolvimento aqui, proposto, que consiste em conceber a imortalidade da alma em sentido ontológico, contém duas implicações de alcance muito expressivo no campo filosófico. Em primeiro lugar, trata-se de desconectar a imortalidade da alma do campo teológico que tradicionalmente a concebe como objeto de fé religiosa. Para Hegel, a impotência da fé reside em sua qualidade de ser uma certeza subjetiva que se afirma contra a razão, e ao fazê-lo, desconfia da capacidade da razão de se constituir como o princípio objetivo, universal e absoluto que se identifica com a realidade em si mesma. Se a relação do ser humano com Deus dependesse de uma mediação subjetiva, sob a forma da fé, isso significa que a razão seria somente um princípio formal, que não estaria à altura da concepção do Absoluto como sujeito: “só nos restam, finalmente, duas possibilidades: ou o mundo se baseia na ordem, razão, determinação e sentido, ou não. Se ele não se baseia na Razão, então toda a aspiração se perdeu e toda a fé é vã” (Hartmann, 1983, p. 367). Hegel é suficientemente claro acerca do caráter obsoleto da fé como certeza subjetiva mediadora da relação com Deus:

Expresso de um modo mais hegeliano: o saber com o qual Deus se sabe a si mesmo e ao mundo é o nosso saber. Sem o homem, Deus seria o imperfeito, porque tem o saber de si mesmo em nós. O nosso pensamento, na medida em que se eleva ao ‘saber absoluto’, é o intelecto de Deus. [...] E na medida em que Deus é essencialmente espírito, que é razão que se sabe a si mesmo, só terá a sua própria realidade em nós. O nosso saber puro do

mundo, de nós mesmos e da divindade, é o saber que Deus tem de si (Hartmann, 1983, p. 441).

Em segundo lugar, se o trajeto fenomenológico da razão na história suscita o desenvolvimento da autoconsciência, ou consciência de si, todo percurso intelectivo de desmistificação do mundo deve ser compreendido como etapa em que a razão combate uma alteridade irracional, mas não reconhece a si mesma na face do inimigo. Em outras palavras, se a razão é imanente à totalidade, a fé religiosa constitui uma etapa histórica do desenvolvimento da própria razão, e assim o processo de secularização da modernidade envolve polêmicas antirreligiosas que na verdade representam um desconhecimento da razão sobre si mesma. Reconhecer isso elevará a consciência a um patamar superior de seu autodesenvolvimento, pois o combate iluminista aos mitos, tradições e preconceitos em geral é interno à razão: “a pura intelecção, sendo o conceito absoluto, aquilo fora do qual não poderia haver nada, só pode se autodepreciar, ao ver, na Fé, e em seu objeto, Deus, um outro que não ela mesma. Não há verdadeiramente um outro, um irracional para a razão” (Hypolite, 1999, p. 464). Enquanto a consciência não souber reconhecer a si mesma nos dois polos que constituem o combate subjacente à secularização do mundo, ela permanecerá sendo consciência infeliz, e por esse motivo estará suscetível à reprodução cega de novos sucedâneos da mesma fé a que imagina se opor: “a razão triunfará sobre a fé, mas o triunfo será de tal natureza que [...] a fé se reintroduzirá sob nova forma no seio mesmo da razão, limitando-se esta em reconhecer, numa vã aspiração, um perpétuo além” (Hypolite, 1999, p. 464).

A imortalidade da alma não será devidamente compreendida enquanto se tornar refém da simples fé, que se limita a ser certeza subjetiva e impotente, porque oposta à razão, e igualmente enquanto for restringida a mero tabu imposto por uma racionalidade que desconhece a si mesma. A superação da morte como tema restrito à esfera mítica e religiosa representa uma etapa essencial no processo fenomenológico de autoconhecimento da razão. A dialética da razão na modernidade desconectou a reflexão sobre o absoluto de seu sentido racional, e isso acarretou a transformação da própria razão em mera faculdade subjetiva da mente, reduzida à instrumenta-

lização do mundo. Na era moderna, o processo de secularização despojou a razão de sua qualidade ética de ser princípio inerente da realidade, transformando-a em mecanismo subjetivo de manipulação da natureza. O filósofo Max Horkheimer caracterizou esse processo como declínio da razão objetiva, que em significado metafísico era definida em sua conexão com o absoluto, sendo por isso capaz de determinar os critérios universais de uma teleologia harmonizada com a ética, a felicidade e a bondade. O resultado do desencantamento progressivo do mundo consistiu na hegemonia da razão subjetiva, reduzida ao funcionamento abstrato do pensamento, cuja referência intelectiva passou a ser uma concepção mecanicista desconectada de horizontes finalistas: “de acordo com essa teoria, o pensamento serve a qualquer esforço particular, bom ou mal” (Horkheimer, 2015, p. 17).

ESPIRITUALIDADE E CIÊNCIA

A hegemonia da razão instrumental na modernidade assinalou o triunfo do positivismo e a depreciação da metafísica como esfera obsoleta e supostamente superada pelo progresso da ciência moderna. A secularização da razão reduziu à obsolescência não somente a metafísica tradicional na esfera filosófica, mas também os diversos temas e setores da espiritualidade que historicamente se dedicaram a assuntos relativos às várias esferas da imortalidade da alma, como as comunicações espirituais e mediúnicas e as hipóteses reencarnacionistas. O desprestígio do mundo espiritual na modernidade ocidental é justificado pelo fato de que o progresso da ciência somente foi possível graças à primazia do experimentalismo, o qual pressupõe que a validade epistemológica do conhecimento racional depende exclusivamente de sua consistência empírica, o que obviamente excluiu do campo racional qualquer tipo de emanação espiritual que não fosse passível de comprovação prática. Como os fenômenos espirituais, em princípio, parecem não se sujeitar a critérios de constatação pública e universal, eles foram alijados do campo da apreciação científica, adquirindo um estatuto menor, associado a ignorância e superstição.

Em contextos culturais não vinculados à matriz burguesa, a experiência da angústia diante da morte configura-se como um momento metafísico fundamental, incorporado a rituais de iniciação e constituindo elemento essencial dos processos de amadurecimento emocional e de preparação para a vida adulta. O historiador das religiões Mircea Eliade dedicou-se à investigação do significado da morte em diversas culturas não europeias, nas quais identificou a compreensão da angústia perante o nada como manifestação de ignorância e de ilusão, sustentada pela crença infundada de que o mundo perecível e finito possa constituir uma realidade última e ontologicamente inescapável. Conforme assinala Eliade, no horizonte da tradição filosófica e religiosa india, a constatação de que a temporalidade e a finitude engendram a dimensão trágica e dolorosa da existência inscreve-se na dialética da Maia, termo sânscrito que designa a natureza ilusória do mundo fenomênico e cuja superação integra um processo de conscientização indispensável para a reconciliação com o absoluto. O universo intelectual próprio à sociedade burguesa distingue-se por ser o único em que a angústia diante da morte não é elaborada mediante sistemas simbólicos ou rituais de iniciação e ressurreição. No âmbito específico da tradição vedanta, observa Eliade (1957, p. 47), “o filósofo indiano ficará perplexo diante das consequências que certos filósofos modernos retiraram dessa descoberta. Porque, depois de ter compreendido a dialética na Maia, o Indiano esforça-se por se libertar dessas ilusões, enquanto alguns europeus instalam-se numa visão pessimista e niilista da existência e do mundo”. Desse modo, a confrontação da angústia perante a morte exige, em diversas tradições, processos culturais de ressignificação simbólica, os quais se concretizam em rituais que dramatizam a morte iniciática:

Para os não-europeus a Morte não é nem definitiva, nem absurda; pelo contrário, a angústia provocada pela iminência da Morte é já uma promessa de ressurreição, revela o pressentimento de um renascimento noutro modo de existir, e é este que transcende a Morte. Recolocada na perspectiva das sociedades primitivas, a angústia do mundo moderno pode ser comparável com a da morte iniciática; vista na perspectiva indiana, ela é semelhante ao momento dialéctico da descoberta da Mâyâ. Mas, como dizíamos atrás, tanto para as culturas arcaicas e “primitivas” como para a

Índia, esta angústia não constitui uma situação em que possamos instalar-nos; é-nos indispensável enquanto experiência iniciática, enquanto rito de passagem. Mas em mais nenhuma cultura para além da nossa nos podemos deter no meio de um rito de passagem e instalarmo-nos numa situação aparentemente sem saída. Porque esta consiste justamente em terminar o rito de passagem e resolver a crise desembocando num nível superior, tomando consciência de um novo modo de existir (Eliade, 1957, p. 60-61).

De maneira inteiramente antagônica ao ceticismo científico, as práticas de comunicação espiritual são acontecimentos comuns a todas as sociedades e culturas, em todos os tempos históricos, e são elas que sempre forneceram demonstrações inequívocas sobre a imortalidade da alma. Desde o xamanismo e a consulta a oráculos, até a escrita de grandes livros sagrados do cristianismo, judaísmo e islamismo, os espíritos inúmeras vezes foram entidades mediadoras da relação do ser humano com Deus. A perspectiva de Eliade sobre o tratamento ritual da angústia diante da morte em culturas não europeias distingue-se de grande parte das investigações sobre o tema por conferir, ao olhar cultural do Outro, a mesma legitimidade usualmente reservada às concepções e práticas oriundas da tradição burguesa. Sua metodologia de análise das expressões religiosas em contextos orientais e ameríndios integra, de forma intelectualmente rigorosa, o questionamento antropológico à pretensa hegemonia da cultura ocidental e europeia enquanto paradigma universal de civilização, progresso e racionalidade, rejeitando, de modo explícito, qualquer forma de hierarquização de cunho evolucionista. Nesse sentido, a obra de Eliade assume relevância particular para o campo das reflexões filosóficas sobre a morte, na medida em que se afasta das recorrentes tendências de marginalização das manifestações espiritualistas, as quais se encontram amplamente disseminadas na sociedade burguesa.

A incapacidade de elaboração da angústia perante a morte é correlata às transformações históricas ocorridas desde o período medieval até os tempos atuais. Philippe Ariès aponta para o contraste entre a integração cósmica da morte, permeada pelo tratamento ritualizado e comunitário que era comum na Idade Média, e a transformação da morte em tabu desde o início do século XX, manifestada pelas fortes tendências de nega-

ção, ocultamento e diminuição da visibilidade social do morrer. Segundo Ariès (2012, p. 138), ao passo que em sociedades tradicionais o tema era integrado à ordem social, religiosa e cósmica, quando a morte hospitalar se torna o padrão hegemônico na sociedade burguesa, o moribundo “não é mais escutado como um ser racional, é apenas observado como um caso clínico, isolado, na medida do possível, como um mau exemplo, e tratado como uma criança irresponsável”. O enclausuramento da morte como assunto técnico e restrito aos protocolos adotados pela medicina corresponde historicamente às tendências hegemônicas de depreciação e desqualificação das diversas formas de espiritualidade que procuram ritualizar e ressignificar o ato de morrer.

Em virtude da ciência moderna se dedicar sistematicamente a fazer tábua rasa dos fatos espiritualistas, a única maneira pela qual pode ser possível o diálogo entre esses dois campos tão distintos do conhecimento deveria consistir na apresentação de evidências empíricas de tais acontecimentos. Um passo decisivo para a superação do preconceito científico em relação à imortalidade da alma foi dado por pesquisadores da área psiquiátrica da Universidade Federal de Juiz de Fora, ao publicarem sua pesquisa extensa da convergência entre centenas de estudos sobre eventos espirituais relativos a mediunidade, experiências de quase morte, projeções extracorpóreas e reencarnação. A pesquisa, coordenada por Alexandre Moreira-Almeida, adota a economia de meios formulada pela navalha de Occan, que é um princípio metodológico que opta pela simplicidade explicativa, buscando evitar inflações ontológicas desnecessárias. No âmbito da pesquisa espiritualista, a aceitação da imortalidade da alma cumpre exatamente esse princípio da economia de meios, notadamente em oposição ao chamado “materialismo promissório”, que adia para o futuro explicações científicas impossíveis no momento presente. Nas palavras de Moreira-Almeida, Costa e Coelho (2023, p. 15): “argumentaremos que a sobrevivência da consciência é a explicação científica mais simples e natural para todo o corpo de evidências e que os preconceitos culturais e psicológicos são muitas vezes os maiores obstáculos para a aceitação da sobrevivência como um fato da natureza”.

A obra de Moreira-Almeida relata estudos quantitativos sobre fenômenos psicográficos, realizados com médiuns ostensivos, avaliados mediante protocolos “cegados” de controle, em que parentes de pessoas falecidas, médiuns e pesquisadores não tinham conhecimento pessoal prévio. Esse procedimento metodológico foi adotado para que a pesquisa não fosse comprometida por qualquer tipo de fraude ou viés emocional (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023, p. 48-49)¹. Em uma das pesquisas citadas pelos autores, o índice de correspondência entre as informações prévias dos parentes das pessoas falecidas e aquelas fornecidas pelas psicografias foi de 81%, evidenciando conhecimentos específicos e traços de personalidade dos falecidos para os quais a sobrevivência da alma após a morte do corpo se torna a explicação mais razoável e empiricamente consistente (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023, p. 49-51)². Um segundo conjunto de eventos espirituais analisado pela pesquisa diz respeito a experiências de quase morte, cujos exemplos mais expressivos são os casos em que um paciente submetido a cirurgia em ambiente hospitalar encontra-se sedado em estado profundo, sem nenhuma atividade cerebral, porém relata vivências lúcidas e nítidas. A ausência de atividade cerebral é incompatível com os relatos expostos pelas pessoas, sugerindo fortemente que se tratam de experiências espirituais em que a consciência se desprendeu do corpo carnal. É muito

¹ A pesquisa da veracidade dos eventos psicográficos está facilmente disponível a qualquer pessoa que se dedique a conhecer tais assuntos da esfera espiritualista com o objetivo de produzir suas próprias conclusões. No site youtube há canais que exibem sessões psicográficas públicas realizadas pelo médium Orlando Noronha Carneiro, exclusivamente dedicadas a levar conforto espiritual a familiares enlutados, especialmente a mães que perderam seus filhos. O médium publica sua agenda anual de eventos em diversas cidades brasileiras. As pessoas recebem senhas e preenchem uma ficha apenas com seus nomes e a data de falecimento. Os textos psicografados são lidos publicamente, e invariavelmente contém detalhes pessoais sutis da vida cotidiana familiar, que atestam a autenticidade das mensagens.

² A prática de auxílio mediúnico realizada em milhares de casas espíritas no Brasil é um enorme desafio para os cépticos que explicam a mediunidade apenas como um fenômeno dissociativo relacionado a conteúdos inconscientes da pessoa do médium. Uma pesquisa de doutorado em saúde pública entrevistou e coletou informações junto a 115 médiuns atuantes em centros espíritas na cidade de São Paulo. Essa população se caracteriza por “alto nível socioeducacional, baixa prevalência de transtornos psíquicos menores e razável adequação social” (Moreira-Almeida, 2004, p. x). Os médiuns evidenciaram ter controle sobre seus episódios de incorporação e desobsessão, em que espíritos sofredores recebem auxílio e encaminhamento adequado. Na medida em que tais vivências se restringem a horários específicos, e ao ambiente da casa espírita, elas ocorrem sob uma condição de autonomia emocional, não devendo ser caracterizadas como dissociações da personalidade em modo esquizofrênico. As conclusões da pesquisa podem ser atestadas por qualquer pessoa que visitar um centro espírita e conversar com seus integrantes. A aceitação da mediunidade como fenômeno empírico comprovador da imortalidade da alma é uma implicação direta da simplicidade explicativa do princípio metodológico da navalha de Occam em favor da metafísica.

comum que os sujeitos dessas experiências relatem a sensação nítida de estarem fora do corpo, reportando fatos ocorridos no centro cirúrgico, terem percorrido túneis iluminados, experimentado sentimentos de paz e amor, encontrado parentes falecidos, seres espirituais, etc. “Frequentemente, os indivíduos que vivenciam uma EQM se sentem profundamente transformados pela experiência, ressignificam e encontram diferentes *insights* para suas vidas. Ainda, o medo da morte costuma diminuir e a crença na vida após a morte, aumentar” (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023, p. 51)³. Um terceiro conjunto de experiências espirituais é composto por relatos detalhados de vidas passadas baseados em informações minuciosas, frequentemente originados de crianças que jamais tiveram acesso aos locais e às pessoas relatadas. As pesquisas sobre esses fenômenos constataram a presença de detalhes muito específicos, posteriormente comprovados empiricamente, sugerindo fortemente a reencarnação como hipótese explicativa mais razoável (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023, p. 65).

O ESPIRITISMO DE ALLAN KARDEC

O emprego de uma metodologia empírica para o estudo dos fenômenos espiritualistas já se fazia presente no trabalho do pedagogo e cientista francês Hippolyte Rivail, que posteriormente assumiu o codinome Allan Kardec, e representou um divisor de águas no campo das comunicações entre seres humanos e espíritos. Empregando pela primeira vez métodos psicográficos e psicofônicos, Kardec submeteu as comunicações espirituais a sucessivos testes, com diferentes médiuns e em diferentes lugares, para checar a autenticidade das mensagens. Em outras palavras, Kardec empregou o próprio método experimental, até então mobilizado para desprestigar as comunicações espirituais, para testar e revisar as informações recebidas dos espíritos, as quais não eram recepcionadas como revelações de

³ Centenas de relatos de experiências de quase-morte estão disponíveis no canal brasileiro do youtube intitulado “Afinal, o que somos nós”. A entidade é coordenada pelo físico e publicitário Carlos Mendes, e se dedica principalmente a expor relatos de pessoas que passaram por experiências de coma hospitalar, paradas cardíacas e outros eventos que ocorreram durante o espaço de tempo em que não havia atividade cerebral. O canal segue uma metodologia própria para esse tipo de evento, assumindo que o relato pessoal se constitui como evidência científica de que a vida não se restringe à existência corpórea.

caráter mágico, porém submetidas a critérios empíricos, sendo analisadas segundo padrões metódicos e objetivos⁴. O resultado mais consistente das centenas de reuniões mediúnicas coordenadas por Kardec foi a publicação, em 1857, do *Livro dos Espíritos*, obra que em edição posterior, datada de três anos mais tarde, compôs-se de 1019 perguntas e respostas sobre diversos temas relacionados à espiritualidade. Para diferenciar essa nova corrente de pensamento das diversas formas de espiritualismo até então propagadas, Kardec a denominou *espiritismo*, doutrina que desde então se apresenta como integração de elementos científicos, filosóficos e religiosos para abordar problemas relacionados à existência de Deus, à missão evangélica de Cristo, à imortalidade da alma, à reencarnação e ao progresso moral como finalidade última da existência humana.

O espiritismo teve origem na França, porém o lugar no qual ele mais se popularizou é o Brasil, país que concentra uma vasta quantidade de centros espíritas, instituições dedicadas a práticas mediúnicas, estudos doutrinários e ações de caridade. É justamente do Brasil que se originaram argumentos consistentes para a comprovação empírica das comunicações mediúnicas, desde a publicação do primeiro livro de psicografias do médium brasileiro Chico Xavier, intitulado *Parnaso do além-túmulo*, uma antologia poética composta por 60 poemas de autoria atribuída a 14 poetas brasileiros e portugueses já falecidos da escola parnasiana. O livro, publicado em 1931, e escrito por um jovem que trabalhava o dia inteiro em atividades braçais, morador de uma pequena cidade mineira de 3 mil habitantes que não tinha nenhuma biblioteca pública, foi alvo de minuciosas pesquisas acadêmicas que confrontaram a forma e o conteúdo das po-

⁴ “Como meio de elaboração, o Espiritismo procede exatamente da mesma maneira que as ciências positivas, quer dizer, aplica o método experimental. Os fatos de uma nova ordem se apresentam, não podendo ser explicados pelas leis conhecidas. Ele os observa, os compara, os analisa e, remontando de efeitos às causas, chega à lei que os rege, deduzindo as consequências e procurando as aplicações úteis. Ele não estabelece nenhuma teoria preconcebida. Assim, não pôs como hipóteses, nem a existência e intervenção dos Espíritos, nem o perispírito, nem a reencarnação, nem quaisquer dos princípios da Doutrina. Conclui-se pela existência dos Espíritos, porque essa existência é resultado como evidência da observação dos fatos; e assim os demais princípios. Não foram os fatos que vieram posteriormente confirmar a teoria, mas foi a teoria que veio subsequentemente explicar e resumir os fatos. É, portanto, rigorosamente exato dizer que o Espiritismo é uma ciência da observação e não o produto da imaginação. As ciências fizeram progressos sérios apenas depois que seu estudo se baseou no método experimental. No entanto, até então, acreditava-se que esse método era apenas aplicável à matéria, enquanto que o é igualmente às coisas metafísicas”(Kadec, 2018, p. 22-23).

esias psicografadas com os textos originais dos autores, e concluíram pela flagrante proximidade métrica, sintática e temática, em alguns casos minuciosa, inclusive em certas idiossincrasias de estilo. Diante das espantosas semelhanças entre os textos originais e os psicografados, um dos pesquisadores concluiu que a possibilidade de que Parnaso do além-túmulo não seja nada além do que um gigantesco pastiche iria requerer, de um jovem de apenas 21 anos, precariamente alfabetizado, um profundo conhecimento da obra dos 14 poetas parnasianos, além de uma grande capacidade de composição de poemas inéditos, inclusive em outros idiomas como árabe, grego e sânscrito (Rocha, 2001, p. 206-207). A riqueza extraordinária da produção literária do médium brasileiro Chico Xavier constitui um desafio notável para a delimitação das fronteiras entre ciência, metafísica e espiritualidade. A precariedade de sua formação escolar, quando contrastada com seu alcance literário e científico, sugere fortemente que a aceitação de seus dons mediúnicos é a explicação mais simples e econômica, sob o ponto de vista de uma navalha de Occam empregada para finalidades metafísicas⁵.

Embora a doutrina espírita reivindique estatuto científico, a antítese histórica entre ciência e teologia explica as reticências dos cientistas em relação a todos os tipos de comunicação alegadamente mediúnica, antecipadamente desqualificados como sinônimo de fantasia, ilusão ou mera superstição. Além disso, como é largamente conhecido, o campo religioso foi mobilizado diversas vezes como recurso ideológico de legitimação de diversos tipos de poder institucional, ligados à Igreja Católica e posteriormente às instituições originadas da Reforma Protestante, motivo pelo qual o progresso científico desenvolveu-se em grande parte como processo pedagógico de esclarecimento contra os obscurantismos religiosos. A partir

⁵ A obra literária de Chico Xavier se destaca pela quantidade muito expressiva de volumes e pela variedade de estilos. Em 63 anos de atividade foram publicados 414 volumes, dedicados aos mais diversos temas: romances e crônicas literárias, cartas dirigidas a familiares de pessoas falecidas, tratados técnicos e científicos na área espiritual, tratados morais, relatos da vida após a morte do corpo, etc. (Souza, 2014). Em termos qualitativos, há estilos profundamente diferenciados, que variam desde textos em linguagem simples e cotidiana, que se dirigem a familiares enlutados, até prosas literárias muito sofisticadas em autores espirituais como André Luiz, Emmanuel, Humberto de Campos e poetas parnasianos. Os textos manuscritos das cartas ostentam grafias diferenciadas, cuja correspondência com pessoas falecidas foi diversas vezes atestada por seus familiares. Perante um vasto conjunto empírico de comprovações acerca da veracidade do fenômeno psicográfico de Chico Xavier, a hipótese de que sua obra possa consistir em um gigantesco pastiche resta significativamente enfraquecida.

do século XIX, com o desenvolvimento da psiquiatria e da psicologia como ramos específicos da ciência dedicados ao estudo e tratamento das doenças mentais, neuroses, histerias e psicoses, os fenômenos associados à comunicação com o além puderam ser classificados como casos específicos de dissociação psíquica, ou esquizofrenia. Sob esse aspecto, a filiação originalmente desencantadora e desmistificadora do mundo assumida pela ciência invariavelmente conduziu seus pesquisadores a cogitarem como hipótese explicativa para esses fenômenos de comunicação sobrenatural algum tipo de disfunção na relação entre cérebro e mente como possibilidade largamente preferível à aceitação de inatismos espirituais como o proposto por Kardec.

Por outro lado, segundo o pesquisador brasileiro Herculano Pires (1964, p. 14), as ressalvas científicas à veracidade da comunicação entre mortos e vivos ao longo da história devem ser vistas muito mais como encastelamento defensivo amparado no dogma da verificação empírica do que em uma autêntica abertura do intelecto para a complexidade da vida. O argumento central do autor, profundamente influenciado por Kardec, reside no apontamento de diversos tipos de mediunidade ao longo da história, que teriam transitado de práticas mediúnicas primitivas, oraculares e bíblicas, até atingir a mediunidade própria ao espiritismo, que é transparente a estudos de natureza sistemática e experimental. Longe de se reduzirem a meras projeções psíquicas ou a visões alucinatórias de mentes primitivas, as práticas mediúnicas de povos indígenas, de profetas bíblicos, bem como das mais variadas culturas ao longo da história, foram fatos concretos comprovadores da comunicação com o além, que se diferenciam somente por seu teor explicativo, inevitavelmente adequado ao grau de compreensão culturalmente peculiar, em seu respectivo contexto. Delas, as comunicações especificamente espíritas se diferenciam por sua capacidade de explicar os fenômenos da vida sob uma roupagem científica, adequada ao espírito positivista do século XIX.

Os estudos realizados pelo núcleo de pesquisa da Universidade Federal de Juiz de Fora representam um desafio peculiar e historicamente inédito para a ortodoxia empirista da ciência moderna, pois suas três hipóteses centrais - mediunidade, experiências de quase morte e reencarnação

- são embasadas pela mesma metodologia empirista consagrada pela autoridade da ciência⁶. A sobrevivência da consciência após a morte deixa de ser uma simples crença religiosa ou espiritualista, convertendo-se em um fenômeno espiritual cujas evidências empíricas merecem atenção acadêmica. Mas o apego da ciência à evidência empírica como critério exclusivo para a veracidade de qualquer tipo de conhecimento merece reflexão filosófica mais cuidadosa sobre os pressupostos assumidos pela ciência moderna na época da revolução científica dos séculos XVI-XVII. Desde esse momento histórico, o conhecimento científico se diferencia da simples opinião ou senso comum por atingir um grau máximo de certeza graças à sua capacidade de conter suas próprias garantias de validade interna, que consistem no método experimental e nas evidências empíricas, mas isso não impede a ciência de mergulhar em uma prometedora circularidade viciosa. Como se sabe, as evidências empíricas são o critério fundamental que legitima o conhecimento científico, mas a ciência não possui categorias lógicas que sejam capazes de justificar sua confiança incondicional no empirismo. O filósofo Horkheimer (2015, p. 88) expôs com clareza esse embaraço epistemológico:

O círculo vicioso está presente em qualquer justificação do método científico pela observação da ciência: como se justifica o princípio da observação ele mesmo? Quando se requer uma justificação, quando alguém pergunta por que a observação é a garantia apropriada da verdade, os positivistas apelam de novo à observação. Mas seus olhos estão fechados.

⁶ O reducionismo mecanicista da ciência moderna é inflexivelmente defendido no livro sugestivamente intitulado “Que bobagem! Pseudociências e outros absurdos que não merecem ser levados a sério”, dos cientistas brasileiros Natália Pasternak e Carlos Orsi (2023). Na obra, os autores se dedicam a descontruir a autoridade científica de abordagens dedicadas a temas místicos e espirituais. O livro questiona a metodologia empregada em pesquisas dedicadas à comprovação empírica de fenômenos espirituais, pois elas estariam previamente comprometidas por falácias lógicas e vieses cognitivos: “Cientistas em geral são, é claro, tão vulneráveis quanto qualquer outra pessoa à tentação de abraçar hipóteses ‘de estimação’, que gostariam de ver comprovadas, e para as quais talvez olhem com menos cuidado (e mais carinho) do que deveriam” (Pasternak; Orsi, 2023, p. 206). Porém, no que se refere aos fenômenos mediúnicos, a abordagem dos próprios autores é comprometida pelo viés cognitivo que eles denunciam, pois citam o caso publicamente farsesco das irmãs Fox, ocorrido nos Estados Unidos, em 1848, mas omitem a consistência empírica relacionada ao trabalho de Chico Xavier.

A empiria é o grande fundamento de legitimidade do conhecimento científico, mas o critério que justifica a confiança no método empírico é científico em si mesmo, e dessa forma se explicita a impossibilidade lógica de justificar a confiança na ciência moderna com base em elementos intracientíficos.

IMORTALIDADE DA ALMA E A FALSEABILIDADE DE POPPER

Segundo Hegel, a existência dos seres viventes é perpassada por estágios parciais de desenvolvimento em que sua forma plenamente realizada é em-si, porém carente de identidade consigo mesma, não sendo ainda para-si. O problema da imortalidade da alma adquire centralidade no desdobramento da ciência moderna como autoconsciência plenamente desenvolvida, em-si e para-si, pois o apego fisicalista da neurociência se revela como ceticismo dogmático que bloqueia a elevação da ciência a uma etapa espiritualmente superior. O autoengano da ciência se evidencia à luz da falseabilidade de Popper, vale dizer, pela concepção de que as teorias somente se tornam consistentes desde que possam ser refutadas e substituídas por outras teorias tornadas mais condizentes, de acordo com as evidências empíricas disponíveis em dado momento histórico. Ao apresentar a falseabilidade teórica como princípio epistemológico de legitimação do conhecimento científico, Popper pretendeu alcançar um critério suficiente para demarcar a diferença entre ciência e metafísica, uma vez que teorias insusceptíveis de falsificação automaticamente se tornam metafísicas. Porém, ao considerarmos o tema da imortalidade da alma, o conjunto de evidências empíricas colhidas em pesquisas sobre experiências de quase morte expõe o fisicalismo à falseabilidade, e conduz a ciência à aceitação da imortalidade da alma:

Para que dada hipótese seja científica e não dogmática, é preciso que seja possível imaginar potenciais evidências empíricas que a falseiem. Tornando essas visões fisicalistas falseáveis, no sentido proposto pelo filósofo da ciência Karl Popper: se a consciência é gerada pelo cérebro e depende de seu funcionamento para

existir, não deveria haver evidência alguma de atividade mental quando o cérebro está morto ou não funcional. Se esse tipo de evidência for encontrado de forma consistente, especialmente por diferentes pesquisadores, usando métodos diferentes e investigando fenômenos distintos, ele falsearia as visões fisicalistas da mente (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023, p. 38).

As evidências empíricas sobre a imortalidade da alma não se restringem à constatação de atividade da consciência em experiências de quase morte, mas se estendem a outros eventos, como experiências mediúnicas e relatos consistentes sobre reencarnação. Nesse sentido, a imortalidade da alma se apresenta como o mais desafiador problema jamais exposto à comunidade científica, uma vez que é o próprio progresso da ciência, concebido popperianamente, que expõe a vulnerabilidade da hipótese fisicalista da consciência à falseabilidade. Na medida em que a aceitação de tal hipótese espiritualista conduziria a ciência a um giro metafísico de proporções epistemológicas gigantescas, é compreensível que a grande maioria de pesquisadores ignore os resultados das pesquisas ou se apegue a um ceticismo dogmático negacionista para invalidar esse tipo de conhecimento. Esse encastelamento defensivo é justificável perante a enormidade das consequências implícitas na tese da imortalidade da alma, pois sua aceitação não implica somente no reconhecimento da existência da alma, mas também na aceitação de fundamentos metafísicos para a própria ciência. O problema, portanto, não é somente epistemológico, mas sim ontológico, pois a substância espiritual do conhecimento científico, que existe em estado ainda germinal, em-si, deve se tornar para-si, sendo a transparência racional da ciência sobre sua própria essência. Essa não é uma simples tese idealista nos moldes do senso comum, na medida em que representa um estágio concreto no desenvolvimento histórico da ciência moderna. Segundo Hegel, a ciência somente se torna verdadeira quando equivale a seu conceito, e isso implica a realização efetiva e concreta da identidade entre seu ser-em-si e seu ser-para-si:

Hegel chama ‘ser em e para-si’ a esta síntese do ser-em-si e do ser-para-si. Ela significa para ele nada menos do que a penetração sapiente dum ser na sua própria essência. É natural que com

esta significação plena o ser-em-si e para-si só se encontre num ser consciente, e mesmo neste apenas nas suas formas espirituais mais elevadas. A tese hegeliana sustenta, pois, que todo ente traz implícita a tendência até essas formas mais elevadas do espiritual, que tudo aflui para a consciência de si mesmo e que, por isso, em toda a estrutura do mundo domina em alto grau a tendência para passar do inferior para o superior. Expresso em termos hegelianos, isto significa que tudo o que é em-si alcança sua plenitude no seu ser-para-si e se realiza e acaba nele. O ser-para-si é a verdade do ser-em-si. O simples ser-em-si é apenas a metade incompleta: é disposição. Mas a verdade é o todo, o ser-em e para-si (Hartmann, 1983, p. 314).

Considerando que o tema central da fenomenologia do Espírito de Hegel são as experiências da consciência em um percurso autorreflexivo que se desenrola na história, a homologia entre o desenvolvimento da civilização e o desenvolvimento do indivíduo singular se torna salutar para a compreensão dos diversos tipos de ilusão materialista. No âmbito da universalidade, a autorreflexão científica impõe a superação da oposição abstrata entre esclarecimento científico e fé religiosa, para que a ciência reconheça que seu percurso secularizante nada mais é que um combate interno à razão. O reconhecimento da legitimidade epistemológica das provas da imortalidade da alma, atualmente disponíveis nos campos da mediunidade, das experiências de quase morte e da reencarnação, contém potenciais nucleares para que esse tema eleve a ciência moderna ocidental para além de si mesma. No âmbito do indivíduo singular, a imortalidade da alma representa um momento essencial para a realização de sua autonomia ética, pois a esta é essencial não somente o engajamento passional no mundo, mas também a superação da finitude. Dessa forma, tanto na esfera da civilização, quanto na esfera da singularidade individual, esse tema se torna uma condição essencial para que se efetive a substancialização metafísica do espírito como sujeito. Se o espírito humano é veículo de realização do Espírito Absoluto, a imortalidade da alma se desdobra como o tema mais importante tanto para a civilização quanto para o indivíduo, pois, nas duas esferas, enquanto o ser humano não se reconhecer como eterno, ele estará reduzido à condição de consciência escrava que se ignora.

Assim como, no âmbito da ciência moderna, eventuais demonstrações empíricas sobre a imortalidade da alma importam menos do que a recusa da ciência moderna em conhecer a si mesma e reconhecer seu fundamento metafísico, também no âmbito do indivíduo singular o reconhecimento da eternidade do ser depende muito menos da fé religiosa habitualmente explorada pelas religiões, do que de uma autêntica compreensão e aceitação racional do espírito como único fundamento sólido da existência. Nesse sentido, a mais significativa implicação da desconstrução do materialismo reside na sintonia do livre arbítrio com a teleologia racional que é imanente ao desenvolvimento do espírito, pois somente dessa forma a existência humana poderá se harmonizar com a ética, a felicidade e a bondade. Enquanto a razão estiver desconectada de horizontes finalistas, sendo concebida como mero funcionamento abstrato do pensamento, tanto o progresso científico, quanto a vida de um ser humano singular, serão encarados em sentido mecanicista e coisificado, amplamente despojado de qualidades éticas. Embora a hegemonia do gênio maligno na modernidade tenha conduzido a diversos tipos de coisificação do espírito, ela está inserida no percurso das experiências necessárias da consciência como uma etapa cuja superação exige que a consciência encare sua própria imagem refletida no espelho do mundo e se reconheça como a substância que sempre foi e será. A realização do espírito como sujeito livre implica o enfrentamento dos aspectos trágicos da existência, e somente o reconhecimento da imortalidade da alma, entendido como núcleo da consciência de si, é capaz de trazer à vida da consciência a imanência do infinito no finito.

CONCLUSÃO

O início de nossas reflexões foi balizado pela justificativa aristotélica de que somente a metafísica pode ser concebida como ciência primeira, na medida em que o estudo das causas primordiais ou supremas de todos os seres não pode ser obtido com base na observação empírica realizada pelas ciências naturais. A metafísica é a ciência primeira, pois é o campo das pesquisas especulativas que se dedica ao estudo da estrutura substancial do ser, sendo logicamente antecedente em relação às demais ciências. O argumento aristotélico mostra-se suficiente para justificar porque a presente obra filosófica acerca da ilusão materialista foi iniciada por reflexões sobre o ser divino. Uma vez que a matéria não pode ser a causa primordial da realidade, e a consciência é uma qualidade espiritual de seres imperfeitos e finitos, a origem de todas as coisas existentes deve ser explicada mediante o ser supremo e absoluto. O desenvolvimento filosófico sobre o ser divino que inicia este livro esteve focado inicialmente em demonstrar a insuficiência do conceito de transcendência, pois a simples qualidade de princípio criador e situado acima da experiência humana é insuficiente para que Deus seja considerado ser absoluto. Por esse motivo, entendemos que Deus, além de ser transcendente, também é imanente, vale dizer, é princípio intrínseco e indissociável a toda realidade material e sensível. A integração entre transcendência e imanência permite afirmar Deus como Espírito Absoluto, ou seja, realidade suprema, incondicionada, eterna e causa de si mesma. A mais importante implicação desse conceito sobre o

ser divino, para reflexões sobre as ilusões do materialismo, foi formulada por Descartes. No percurso de contestação da hipótese do gênio maligno nas *Meditações Metafísicas*, o intelecto descobre a prova ontológica da existência do ser divino em seu próprio interior, e ao fazê-lo, comprehende também que Deus é o princípio fundamental que garante a confiabilidade e veracidade da razão. Esse é o argumento metafísico de maior alcance para demonstrar a insuficiência ontológica do materialismo, pois as próprias elaborações materialistas são forçadas a se apoiar na confiabilidade da razão para sustentar seus argumentos de maneira convincente.

No capítulo 2, o problema filosófico da consciência foi desenvolvido pela contestação das abordagens reducionistas que concebem a inferioridade subjetiva como propriedade emergente do cérebro. Destacamos os obstáculos filosoficamente significativos que se impõem para as teorias materialistas da neurociência e da filosofia da mente, dada a impossibilidade de reduzir as experiências subjetivas e qualitativas da consciência a meras descargas eletroquímicas dos neurônios. Diante da insuficiência do materialismo para a enunciação de um conceito filosófico de consciência, a reflexão metafísica é uma exigência lógica que se torna incontornável, notadamente quando se considera o problema da circularidade viciosa que compromete toda tentativa de demonstração da matéria como causa da realidade. Conforme abordamos, a existência dos objetos materiais é condicionada pelas sensações, e por esse motivo, a formulação de uma ontologia material pressupõe como substancial algo que é inteiramente mediado pela consciência. Essa falácia lógica somente pode ser solucionada se recorrermos ao conceito metafísico da consciência como causa imanente e substancial das coisas materiais. Na filosofia moderna, Fichte foi o responsável pela substancialização metafísica da consciência, apresentando uma solução adequada para as antinomias kantianas, e abrindo caminho para as reflexões hegelianas sobre o espírito. Sob horizontes filosóficos idealistas, a autoconsciência é a meta mais significativa, e sua realização requer justamente a superação do realismo empírico tão caro à ciência ocidental.

Mas na medida em que a ciência ocidental se apega rigidamente ao realismo empírico, que pressupõe a existência de objetos materiais completamente independentes da consciência, ela se torna avessa ao reconhe-

cimento de pesquisas que extravasam a esfera empírica. Por esse motivo, a contestação materialista de idealismos, irracionalismos e fetichismos, conduz a proposições dogmáticas tão inflexíveis quanto aquelas que se pretende combater. No capítulo 3, vimos que o neodarwinismo concebe a evolução das espécies como um conjunto de fatos naturais inteiramente desconectado de propósitos finalísticos. A única concepção de inteligência aceitável pela comunidade científica é aquela relacionada a processos de auto-organização, em que metas evolutivas são geradas por atratores mecanicamente originados da interação molecular. No entanto, foi possível compreender que os argumentos antidarwinistas formulados pelos biólogos Michael Behe e Stephen Meyer não somente expõem à falseabilidade a teoria da evolução das espécies, como também apontam para horizontes de progresso que ultrapassam os limites internos à prática científica, explicitando o núcleo metafísico em que se apoia a ciência. A evolução das espécies é uma teoria científica verdadeira, porém, não por seus alegados parâmetros darwinistas, mas porque explicita a razão (*Vernunft*) como totalidade espiritual imanente à realidade, testemunhando o desenvolvimento do Espírito Absoluto como sujeito histórico. Desde que os homens de ciência saibam reconhecer que os dados da experiência constituem a matéria-prima do conhecimento, porém admitindo que sua análise não deve se restringir ao dogmatismo empiricista, essa autoconsciência tornará evidentes os fundamentos metafísicos da atividade racional que sustenta todo o edifício da ciência.

No capítulo 4, as pesquisas em física quântica transparecem como autênticas comprovações empíricas do primado metafísico da consciência. Perante o fato de que entidades como fôtons e elétrons não são em si mesmas partículas corpusculares, uma vez que sua consistência material é condicionada pela observação por uma consciência, a separação positivista entre sujeito e objeto se mostra inconsistente. A constatação empírica de que o colapso da função de onda não é um processo mecânico, relacionado aos aparelhos de medição, evidencia que o materialismo não pode ser a origem de todas as coisas existentes, pois carece de autossustentabilidade. A física quântica expôs o materialismo à sua mais ampla falseabilidade, na medida em que o mecanicismo da física clássica se mostrou metodolo-

gicamente inoperante no âmbito das entidades ultramicroscópicas. Uma vez estabelecida a prioridade ontológica da consciência, não mais através de especulações metafísicas, mas mediante experimentos científicamente controlados, o realismo mecanicista dá lugar à integração entre física e metafísica, pois os fenômenos físicos não mais ocorrem em uma realidade de material independente da consciência. Diante da constatação de que a realidade não pode mais ser concebida como um conjunto de objetos materiais estáveis e independentes da consciência, a física quântica se insere no processo histórico de realização da autoconsciência espiritual. Ainda que a grande maioria da comunidade científica considere a interpretação idealista dos fenômenos quânticos uma das manifestações da alteridade irracional que assombra a ciência, é possível afirmar que, desde os anos 1920, a abertura irreversível dessa caixa de Pandora descortinou potenciais de superação da estranheza da consciência perante si mesma.

No capítulo 5, tivemos ocasião de compreender que o significado de “matéria” que é subjacente ao materialismo dialético, não pode ser entendido em sentido literal, mas sim como atividade prática realizada pelos seres humanos, mediante processos de transformação da natureza pelo trabalho, bem como através da circulação de mercadorias. Exatamente porque Marx não acomodou suas reflexões ao mecanicismo da ciência moderna, sabendo integrar a dialética hegeliana para explicar as contradições da vida social, o materialismo dialético se revelou como uma teoria lúcida e correta para explicar a acumulação de capital na sociedade burguesa. Mas se os agentes da práxis não são apenas “homens de carne e osso”, mas sim sujeitos espirituais dotados de livre-arbítrio, e por isso capazes de produzir e reproduzir suas condições materiais de existência, isso significa que a própria teoria marxista deve sua consistência conceitual a pressupostos metafísicos que uma compreensão ortodoxa insiste em manter ocultos. Embora o marxismo recorra aos fatos históricos e sociais para atestar sua consistência ontológica, é forçoso admitir a circularidade viciosa que envolve a teoria materialista e os fatos materiais que deveriam atestar a sua qualidade fundacional. Dessa forma, ao submetermos a justificação ontológica da dialética materialista à experiência necessária de sua falseabilidade, esse exercício de autoconsciência se converte em momento intrínseco

de realização do espírito. Por esse motivo, a compreensão metafísica do fracasso necessário da teoria materialista-dialética no campo filosófico se torna elemento potencial de sua elevação para além de si mesma.

No capítulo 6, foi possível compreender que as condições históricas atuais, que condenam a humanidade a um estado de coisificação que dissemina frieza e incapacidade de empatia, evidenciam que a coisificação do espírito própria à atmosfera fascista é o principal fator de reprodução da barbárie no interior na vida civilizada. Se em termos metafísicos o espírito humano é subjetividade racional e livre que está inserida em um percurso histórico teleológico, na medida em que o fascismo bloqueia sistematicamente o reconhecimento do Outro como consciência de si, isso significa que sua atmosfera destrutiva e ressentida engendra o mal radical. O conceito de consciência coisificada assume importância nuclear em nossa reflexão, pois ao mesmo tempo em que sua projetividade emocional estigmatiza o diferente como estranho (*unheimlich*), suas tendências de fetichização da técnica refletem os elementos de irracionalismo e barbárie que se tornaram intrínsecos ao progresso da ciência moderna. O fascismo não deve ser pensado somente como regressão à barbárie entre homens civilizados, mas também como resultado histórico e necessário de um progresso técnico hegemonicamente conduzido por uma razão instrumental, para a qual são inteiramente estranhos elementos de reflexão ética acerca dos fins que deveriam presidir o conhecimento. A cegueira ética da ciência moderna ocidental não deve ser interpretada como simples desvio em relação à dimensão humanitária que deveria conduzi-la, pois seus próprios pressupostos intelectivos relegam a consciência do ser humano como sujeito espiritual a um indesejável estorvo metafísico.

No texto *Educação após Auschwitz*, o filósofo e sociólogo Adorno expõe dois argumentos fundamentais sobre a relação entre coisificação da consciência, fetichismo técnico e reprodução da barbárie no interior da civilização burguesa. Em termos subjetivos, a ausência de empatia é nuclear como condição emocional relacionada com a frieza de sentimentos peculiar ao fascismo: “a incapacidade para a identificação foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas”

(Adorno, 1995, p. 134). A relação fetichizada com a técnica, em que esta é considerada um fim em si mesmo, e não um meio para a realização racional e sensata de necessidades humanas, integra a consciência coisificada ao irracionalismo técnico: “não se sabe com certeza (...) onde está o ponto de transição entre uma relação racional com a técnica e aquela supervalorização, que leva, em última análise, quem projeta um sistema ferroviário para conduzir as vítimas a Auschwitz a esquecer o que acontece com estas vítimas em Auschwitz” (Adorno, 1995, p. 133). Combater a consciência coisificada “significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo; e desta maneira apenas repito algo que apresentei no começo como sendo o aspecto mais obscuro de uma educação contra Auschwitz” (Adorno, 1995, p. 133).

Embora Adorno reflita sobre o fascismo a partir de conceitos do materialismo dialético, a precisão de sua análise sobre o vínculo entre fascismo, consciência coisificada e ciência, aponta para horizontes metafísicos no âmbito da reflexão filosófica. A identificação entre a consciência coisificada e os padrões de normalidade social é o resultado mais expressivo do processo de secularização cujo marco histórico foi a Revolução Científica dos séculos XVI e XVII. Esta se caracterizou pela desqualificação metafísica e espiritual da natureza e pela contestação dos pressupostos teleológicos relacionados à inteligência divina. O despojamento radical das qualidades anímicas do mundo resultou na concepção da natureza como um gigantesco conjunto de coisas mecânicas plenamente disponíveis a conhecimentos técnicos exclusivamente voltados para a manipulação utilitária. A secularização moderna não afetou somente a relação entre os sujeitos humanos e o mundo natural, implicando um estranhamento profundo da consciência consigo mesma, pois esta se tornou incapaz de se reconhecer como substância da realidade. A coisificação que caracteriza o desencantamento do mundo moderno se estendeu à própria subjetividade, conduzindo ao desencontro entre a forma como os seres humanos compreendem a si mesmos e se relacionam entre si (ser-para-si) e sua conexão com o Espírito Absoluto (ser-em-si).

Na medida em que a realidade foi reduzida a uma concepção coisista e mecanicista de entidades supostamente autossubsistentes, se tornou qua-

se impossível para a consciência reconhecer a si mesma como fundamento ontológico do mundo. Na perspectiva filosófica de Hegel (2002, p. 142), o autoconhecimento da consciência é conduzido pelo desejo (*Begierde*) de negação da estranheza do mundo, para cuja realização é insuficiente o encontro de coisas materiais, pois esse desejo somente pode se consumar no encontro entre consciências desejantes: “a consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e porque é *em si* e *para si* para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”. A diferença entre o *para-si* e o *em-si* é a mesma existente entre uma consciência que se ilude em buscar reconhecimento em um mundo de coisas materiais, e aquela que aceita a alteridade das demais consciências e busca nelas realizar seu reconhecimento. Em sentido hegeliano, essa é a diferença entre a “aparência colorida do aquém sensível” e “o dia espiritual da presença” (Hegel, 2002, p. 142). Enquanto se move na repetição monótona da posse de objetos materiais, o desejo de reconhecimento e autoconhecimento é sistematicamente frustrado, pois sua meta é uma alteridade essencial capaz de subsistir ontologicamente, à qual somente uma outra consciência é capaz de corresponder. É por esse motivo que a consciência coisificada caracterizada por Adorno é psicologicamente incapaz de estabelecer empatia e compaixão frente ao sofrimento do Outro, pois seu desejo de reconhecimento foi previamente condenado à frustração em um mundo de coisas materiais. Da mesma forma, o progresso técnico por ela consumado é eticamente comprometido pela concepção instrumental à qual é completamente estranha a reflexão ética acerca dos fins que deveriam nortear o domínio da natureza. A consciência coisificada padece de frieza em virtude do desencontro entre seu ser *para-si*, que permanece preso ao momento histórico da estranheza de seu próprio desejo fundamental de autorreconhecimento, e seu ser *em-si*, que é a experiência do conceito de espírito.

A incapacidade de autorreflexão da ciência moderna, que foi tratada em diversos momentos deste livro, reflete a restrição epistemológica aos parâmetros mecanicistas inaugurados pela Revolução Científica. Sob a perspectiva de Hegel, o mecanicismo e o formalismo matemático da ciência moderna conduzem a um conhecimento abstrato, que se contenta com representações formais que são externas ao movimento da realidade.

Em sua *Filosofia da natureza*, quando Hegel afirma que “a natureza revelou-se como a Ideia na forma do *ser-outro*”, ele está salientando a relação não dualista entre o mundo natural e material e o espírito. Essa afirmação é incompatível com o dualismo cartesiano, pois os seres vivos são espírito corporificado, unidades vivas em que *physis* e *logos* estão integrados em sentido aristotélico. A relação entre espírito e mundo natural não deve ser entendida como oposição rígida e dualista, mas como contradição dialética, na medida em que o processo de desenvolvimento do espírito implica, em princípio, sua exteriorização, a ser superada pelo reconhecimento na natureza imediata: “o espírito, que se encontra na natureza imediata em estado de alienação, tende - segundo a compreensão hegeliana de evolução - pouco a pouco a revelar-se, na medida em que a natureza imediata evolui em direção ao seu próprio conceito ou à sua própria verdade” (Gonçalves, 2021, p. 128). Dessa forma, o empirismo adotado pela ciência moderna não deveria ser identificado como a própria substância do conhecimento científico, uma vez que a experiência fornece somente aspectos exteriores e limitados aos moldes do entendimento (*Verstand*). A plena inteligibilidade da natureza pressupõe muito mais do que a análise matemática de dados empíricos, pois a razão (*Vernunft*) deve ser capaz de reconhecer a si mesma como totalidade imanente ao desenvolvimento da consciência:

Não só deve a filosofia harmonizar-se com a experiência da natureza, mas o nascimento e formação da ciência filosófica tem como pressuposto e condição a física empírica. Uma coisa, porém, é o processo de origem e os trabalhos preparatórios de uma ciência, e outra a própria ciência; nesta não podem aqueles aparecer como fundamento; o fundamento deve antes ser a necessidade do conceito (Hegel, 1995, v. 2, p. 10).

Para a ciência moderna, a verificação empírica não é somente o critério supremo do estabelecimento de todo conhecimento verdadeiro, pois é também o fundamento que torna possível negar a existência de qualquer princípio inato ou suprassensível que não se submeta à prova experimental. A empiria assume uma autêntica condição de instância céтика antimetafísica, que desempenha o papel atribuído por Descartes ao gênio maligno, pois sempre é possível recorrer a fatos e dados empíricos para contestar a

existência do caráter absoluto da verdade. Dessa forma, embora os fundamentos empiristas sejam a matéria prima que justifica a confiança do homem moderno no conhecimento científico, ao abrir mão de qualquer fundamento metafísico para sua legitimação, a ciência moderna se tornou refém de uma racionalidade instrumental que despojou a razão de qualquer tipo de teleologia. A hegemonia da razão instrumental como fundamento epistemológico para o conhecimento científico dissolve a confiança humana na razão como universo finalístico dotado de propósitos e valores éticos universalistas, expondo a reabilitação do gênio maligno cartesiano como elemento sabotador da capacidade da razão como veículo de emancipação do gênero humano. Assumindo critérios instrumentais e utilitaristas para o domínio da natureza, em detrimento da reflexão ética sobre os fins que deveriam presidir a atividade intelectiva, o progresso da ciência moderna reabilita o gênio maligno, elevando-o a uma condição superior, pois ele agora não se dedica mais a fraudar o espírito humano em sua capacidade de conhecer o mundo, uma vez que sua atuação corrosiva se dirige à própria concepção de uma teleologia que possa orientar a ação humana na história.

A circularidade viciosa que afeta a fundamentação epistemológica da ciência moderna não é somente um problema restrito à reflexão filosófica, pois seu alcance diz respeito ao comprometimento ético do conhecimento científico pelo utilitarismo da razão instrumental. O ataque do gênio maligno à metafísica como fundamento suprassensível da razão, implica ratificar a expansão do mecanicismo como princípio legitimador de um mundo sem qualidades finalísticas e sem sentido humanitário. Quando damos relevância aos inúmeros fatos históricos que testemunharam a afinidade sinistra entre progresso científico e barbárie, torna-se possível compreender porque a metafísica de Descartes entende que apenas Deus, como substância eterna, infinita, perfeita e onisciente, pode ser o fundamento absoluto da razão. A derrota do gênio maligno, que significa a suplantação de um ceticismo corrosivo dirigido à razão, é representada pelo argumento cartesiano de Deus como pressuposto metafísico capaz de justificar ontologicamente a razão. Nas *Meditações* de Descartes (2000, p. 28-29), a prova ontológica da existência de Deus é o fundamento filosófico que impede a razão de ser dotada de um princípio dissolutório de sua objetividade: “o primeiro dos seus atributos consiste no fato de Deus ser muito verdadeiro

e a fonte de toda luz, de maneira que não é possível que nos engane, isto é, que seja diretamente a fonte dos erros a que nos encontramos expostos”.

No prefácio da obra *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer denunciam a autodestruição da razão como produto necessário do próprio progresso da ciência moderna. A hegemonia das tendências instrumentais da razão comprometeu decisivamente a relação com a verdade, que é o princípio filosófico que originalmente justificou o desenvolvimento da ciência: “se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 13). O conhecimento científico se enrijece dogmaticamente na medida em que adota como critério de verdade unicamente a mensuração matemática, explicitando as tendências totalitárias da ciência moderna: “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 21). O totalitarismo da racionalidade científica na era moderna adquire expressão na desqualificação sistemática de todo conhecimento que não possa ser ratificado pela verificação empírica e pela mensuração matemática. A dúvida corrosiva do gênio maligno não se presta somente à desqualificação de qualquer concepção teleológica que possa revestir a vida de significado metafísico, pois também estabelece afinidades sombrias entre a intelecção dos homens de ciência e a loucura de uma razão que se torna cega perante si mesma. Adorno e Horkheimer são muito precisos em estabelecer os nexos que integram o progresso da ciência, a lógica acumuladora do capital, o fascismo e a paranoia como produto necessário da ausência de autorreflexão da razão:

Assim como, hoje em dia, os projetos científicos práticos e fecundos requerem uma capacidade intacta de definição, a capacidade de imobilizar o pensamento num ponto determinado pelas necessidades da sociedade, de delimitar um campo a ser investigado em seus menores detalhes sem que o investigador o transcendia, assim também o paranoico não consegue transgredir um complexo de interesses determinado por seu destino psicológico. Seu discernimento consome-se no círculo traçado pela ideia fixa, assim como o engenho da humanidade se liquida a si mesmo na órbita da civilização técnica. A paranoia é a sombra do conhecimento (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 182).

O filósofo Herbert Marcuse (2001, p. 127) aborda a relação antagônica entre o produtivismo técnico e as necessidades humanas mais autênticas, relacionadas com uma realidade pacificada, livre e feliz, a partir do círculo vicioso do progresso: “a crescente produtividade do trabalho social permanece vinculada a uma crescente repressão que, por sua vez, contribui para o aumento da produtividade”. Em sentido afim com a análise de Adorno, que assinala a danificação do conhecimento científico pelo reducionismo doentio, Marcuse expõe o caráter ideológico das pretensões de neutralidade historicamente alegadas pelo positivismo. O rigorismo puramente descritivo do método científico é estruturalmente comprometido pela redução da complexidade organicista da natureza a uma visão mecanicista e fragmentada cujo resultado eticamente nefasto é a instrumentalização da natureza e da própria vida humana. Nesse sentido, ao contrário das pretensões positivistas, o método científico não é um instrumento em si mesmo neutro, que se converteria em instrumento de opressão após ser cooptado pelo aparato público e privado de dominação política. Para Marcuse (1969, p. 154), a dominação econômica e o controle político das populações se perpetua de maneira técnica e eficaz porque todas as esferas da cultura e da sociedade são absorvidas pela racionalidade técnica: “nesse universo, a tecnologia também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade ‘técnica’ de a criatura ser autônoma, de determinar a sua própria vida”. A racionalidade tecnológica constitui um *a priori* permeado de conteúdo político que mantém os processos técnicos de mecanização e padronização atrelados a uma produtividade que se torna socialmente útil somente na medida em que perpetua falsas necessidades de consumo:

O ponto que estou tentando mostrar é que a ciência, *em virtude de seu próprio método* e de seus conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu ligada à dominação do homem - uma ligação que tende a ser fatal para esse universo em seu todo. A natureza, cientificamente comprometida e dominada, reaparece no aparato técnico da produção e destruição que mantém e aprimora a vida dos indivíduos enquanto os subordina aos senhores do aparato (Marcuse, 1969, p. 160).

A crítica de Marcuse à racionalidade técnica apresenta afinidades temáticas com a análise realizada por Michel Foucault sobre o papel nuclear do conhecimento científico como instrumento biopolítico de controle de populações nas sociedades modernas. Para o pensador francês, as ciências naturais e humanas produzem saberes que se tornam essenciais para a definição técnica de normas que legitimam intervenções biopolíticas para políticas de saúde, higiene, eugenia e regulações médicas, psiquiátricas e educacionais. A análise de Foucault evidencia o papel da ciência como componente fundamental para um controle biopolítico que é compatível com o totalitarismo racional caracterizado por Marcuse. Nesse sentido, a Escola de Frankfurt e o pós-estruturalismo francês convergem suas análises para uma crítica da ciência moderna como racionalidade instrumental. Essas duas grandiosas tradições do pensamento ocidental podem ser compreendidas como momentos essenciais do processo histórico-dialético das experiências da razão em torno da luta pelo reconhecimento. Em outras palavras, a compreensão dialética do progresso da ciência moderna demanda uma reflexão filosófica acerca do confronto hegeliano entre senhor e escravo que não se restrinja a entendê-lo apenas como luta pelo reconhecimento entre dois seres humanos, mas também como conflito que se desdobra em significados muito mais amplos, “como elos de uma cadeia de significações ou como passos de um caminho que designam a única grande experiência de uma história da Razão ou da Razão no trabalho de sua história” (Vaz, 1981, p. 8).

Se a fenomenologia do Espírito expõe as etapas do desenvolvimento necessário da experiência da consciência, isso implica que a configuração histórica assumida pela ciência ocidental moderna, que pode ser sintetizada pela primazia da verificação empírica, de forma alguma deve ser entendida como expressão definitiva daquilo que a ciência pode e deve ser. Nesse sentido, é preciso levar em conta a originalidade do propósito hegeliano, “o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a Ciência” (Vaz, 1981, p. 13). Para que a ciência ocidental moderna se realize historicamente como Ciência, ela necessita se superar como simples possuidora de conhecimentos so-

bre objetos externos, e alcançar a verdade da certeza de si mesma como consciência de si. Da mesma forma que no início da era moderna a nova ciência foi obrigada a combater a cegueira religiosa e teológica que não sabia reconhecer na primazia empírica uma etapa necessária de seu próprio desenvolvimento, no atual momento histórico o *establishment* formado pelos grandes centros acadêmicos de pesquisa recupera o mesmo lugar antes depreciado como obscurantismo religioso. O apego dogmático e irrefletido ao experimentalismo como único critério da veracidade intelectiva reflete a consequência historicamente necessária da realização da ciência como desconhecimento de si mesma, engano que Hegel soube antecipar com precisão: “a razão triunfará sobre a Fé, mas o triunfo será de tal natureza, que, como observava Hegel, em seu artigo sobre *Fé e saber*, a fé se reintroduzirá sob nova forma no seio mesmo da razão, limitando-se esta em reconhecer, numa vã aspiração, um perpétuo além” (Hyppolite, 1999, p. 464).

Se o Espírito Absoluto é sujeito, isso significa que o “perpétuo além” é uma má infinidade, pois o *Geist* é substância cujo por a si mesmo não deve ser abstratamente concebido como transcendência inacessível, mas como teleologia que somente se realiza pelo engajamento na história, em situações concretas de dilaceramento espiritual a serem dialeticamente superadas. A cegueira ética da ciência moderna, explicitada na primazia de uma razão instrumental e utilitarista na relação com a natureza, não pode se furtar à imanência do reconhecimento mútuo entre as consciências de si, e nesse sentido, tal como na dialética entre senhor e escravo, ao não reconhecer seus próprios fundamentos metafísicos, a ciência se comporta como uma consciência escrava que ignora a si mesma no outro que ela combate. A ciência ocidental moderna está inserida em um ciclo dialético de experiências cuja meta é o reconhecimento mútuo das consciências: “a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no ser-outro: é outra consciência de si” (Vaz, 1981, p. 17). A dialética entre senhor e escravo deve ser compreendida como parábola arquetípica dos momentos dialéticos da experiência da consciência no mundo histórico. Sendo assim, o dualismo kantiano entre o sujeito e o objeto, irrefletidamente respaldado pela ciência

moderna, deve dar lugar ao entendimento autorreflexivo sobre a experiência intelectiva: “Hegel transfere para o próprio coração do sujeito - para o seu saber - a condição de *fenômeno* que Kant cingira à esfera do objeto” (Vaz, 1981, p. 11). Então, para elevar a si mesma, desde uma condição de consciência infeliz, em que o espírito não se sabe como espírito, até atingir o estágio da consciência de si, a ciência moderna necessita, como dissemos, deixar de ser consciência escrava que se ignora. Para elevar-se à consciência de si, a ciência moderna necessita, portanto, reconhecer a si mesma nos objetos fenomênicos que ela ilusoriamente toma como entidades independentes e concretas, em outras palavras, trata-se de reconhecer seus próprios fundamentos metafísicos.

Mas na medida em que os diversos aspectos relacionados ao tema da imortalidade da alma, como as comunicações espirituais e mediúnicas e as doutrinas espiritualistas baseadas na reencarnação, constituem-se como tabus para o *establishment* científico e acadêmico, essa depreciação sistemática espelha, contudo, a incapacidade da ciência de se entregar à dialética do reconhecimento. A imortalidade da alma se torna um tema nuclear na presente reflexão, pois ao considerar a morte não somente como fato biológico, mas como essência ontológica, a ciência moderna se põe na mesma posição reativa que o bispo que se negava a mirar pelo telescópio de Galileu (Grossman, *apud* Chandra, 2016, p. 537). Para Hegel, a fenomenologia do espírito é um percurso de desenvolvimento de experiências pela consciência que implica renunciar aos fundamentos materialistas, mediante a compreensão de sua insubstancialidade. Por esse motivo, a identificação dogmática entre o conhecimento verdadeiro e a evidência empírica, à qual a ciência moderna se apega com unhas e dentes, é menos importante do que sua recusa em conhecer a si mesma. Mas como esse trajeto histórico é essencialmente teleológico, o progresso da razão e da liberdade é imanente às experiências de erro, que devem ser interpretadas como momentos necessários de reconciliação da razão consigo mesma:

Em face dessa resolução por meio da qual a consciência se purifica de uma só vez de todos os seus prejuízos - e em particular daquele, fundamental, da existência de coisas fora de nós, independentes do conhecimento -, a Fenomenologia é uma história concreta da

consciência, sua saída da caverna e sua ascensão à ciência. [...] No curso de seu desenvolvimento, a consciência não perde somente aquilo que, do ponto de vista teórico, tomava como verdade; perde ainda sua própria visão da vida e do ser, sua intuição do mundo. A experiência não conduz somente ao saber no sentido restrito do termo, mas à concepção da existência. Logo, não se trata apenas da dúvida, mas de um efetivo desespero (Hippolite, 1999, p. 29).

O método positivista, orgulhosamente ostentado pela ciência moderna como sua maior realização, pressupõe que a descrição de dados e fatos empíricos e sua subsunção a leis racionais compõe o único caminho possível para a obtenção da verdade, e por esse motivo deve ser estendido a todos os campos da natureza e da atividade humana. Mas em termos hegelianos, o culto dos fatos observáveis e passíveis de objetividade matemática representa apenas um momento histórico das experiências da consciência, que não deveria ser cristalizado, mas sim compreendido e dialeticamente superado. A ortodoxia da ciência consagrada pelo positivismo deve ser superada mediante a compreensão da incapacidade intelectual e cognitiva do entendimento (*Verstand*), em sua pretensão de produzir conhecimentos sobre objetos materiais dados, independentes da consciência e desconectados da teleologia do espírito. Para que a ciência moderna se torne consciente de si, ela necessita se entregar a um processo de autocompreensão que torne transparente que, por trás da oposição rígida entre sujeito cognoscente e objeto do conhecimento, se oculta a própria consciência, como mediação fundamental da realidade fenomênica. Esse saber sobre si torna possível a ascensão da ciência moderna para fora da caverna fenomênica em que ela se situa no atual momento histórico. A elevação da consciência não é mero idealismo abstrato, mas sim o atingimento de seu ser-para-si, entendido como autoconsciência capaz de captar sua potencialidade intrínseca como razão absoluta (*Vernunft*). Da mesma maneira que um ser humano escravizado é livre em-si, dado que a liberdade o constitui ontologicamente, mas não para-si, pois se encontra enredado em condições sociais de opressão, também a ciência moderna, em-si mesma, é espírito que põe as coisas no momento mesmo em que as conhece, mas para-si ainda se encontra obsessivamente fixada à ilusão materialista.

O empirismo é a condição preparatória para o conhecimento científico, porém é a abordagem mecanicista dos dados da experiência que constitui o aspecto verdadeiramente problemático da ciência moderna, uma vez que o mecanicismo pressupõe a realidade como um gigantesco conjunto de objetos indiferentes e completamente desprovidos de conexão intrínseca uns em relação aos outros. O pressuposto mecanicista é radicalmente inadequado para explicar os seres vivos, pois nestes a perfeita integração entre forma e conteúdo explicita que toda coisa viva é uma totalidade racional em que vida e consciência estão integradas. A modalidade instrumental de conhecimento que se tornou hegemônica na ciência ocidental pressupõe, pelo contrário, exterioridade e arbitrariedade na relação entre meios e fins, e isso fica evidente quando consideramos que um mesmo objeto técnico - um automóvel, uma substância metabolizada em laboratório, ou a ferrovia a que Adorno se refere - tanto pode servir a objetivos humanitários e pacíficos, quanto pode se prestar à reprodução da barbárie. É por esse motivo que os dados empíricos devem se subordinar à necessidade do conceito, pois somente assim a relação meramente exterior e mecânica entre meios e fins pode dar lugar a uma teleologia interna capaz de tornar as coisas finitas em-si e para-si. O mecanicismo empirista impede que o conceito, que é a verdadeira origem de toda a realidade, adquira consciência de si mesmo como necessidade ontológica.

A razão não é passiva diante de uma realidade, interroga a experiência, põe questões à natureza, e assim, nessa experiência, chega a descobrir um conceito que não é outra coisa senão a presença da própria razão no seio desse conteúdo. O que a razão descobre no mundo que a ela se oferece é ela mesma. O saber da experiência é um saber de si (Hypolite, 1999, p. 247).

No primeiro capítulo deste livro, consideramos que o sistema de Hegel forneceu a solução filosoficamente mais adequada para um problema central da filosofia de Espinosa, relativo à contestação da teleologia e do livre-arbítrio. Segundo Espinosa, a formulação de horizontes finalísticos, assim como a concepção de uma subjetividade livre, constituem-se como ilusões antropomórficas, dado que invalidariam a existência de Deus como causa suprema e absoluta. A concepção hegeliana do Espírito Absoluto

como sujeito que põe a si mesmo, implica pensar que o progresso da consciência humana como subjetividade livre se realiza nos horizontes de uma teleologia interna. Isso significa que o livre-arbítrio não é uma propriedade meramente formal, sujeita ao determinismo de um ser divino superior, mas é efetivo e real, pois o próprio finalismo da razão implica a existência da subjetividade como liberdade radical. A autonomia do ser humano constitui uma necessidade ontológica que está integrada à autorrealização do Espírito Absoluto como sujeito. Então, podemos afirmar que a convergência entre os espíritos humanos e o materialismo no atual momento histórico é ilusória, mas, ao mesmo tempo, real. É ilusória porque reflete o estranhamento da consciência em relação a si mesma. Mas é real porque é o resultado de escolhas livres que são compatíveis com o nível de consciência de si em uma época histórica em que o desejo básico de superação da estranheza do mundo é forçado a se contentar com ilusões coisistas e mecanicistas. Porém, se o desejo básico da consciência visa a uma alteridade essencial capaz de subsistir ontologicamente, e por esse motivo toda ilusão material resulta em incontáveis frustrações, esse mesmo movimento histórico necessariamente conduzirá à superação dialética da coisificação da consciência.

Nesse sentido, a reflexão de Adorno sobre o fetichismo técnico que tornou possível a construção de trilhos ferroviários para transportar seres humanos até campos de concentração adquire centralidade, pelo fato de sintetizar a ciência moderna ocidental como uma consciência escrava que ignora a si mesma. Essa referência contém um duplo significado, capaz de traduzir da maneira mais ampla possível o alcance sombrio da ilusão materialista no interior do conhecimento científico. Em primeiro lugar, esse alcance é de natureza ontológica, pois reflete uma intelecção coisificada que desconecta meios técnicos de qualidades espirituais, tornando impossível à razão o reconhecimento de si mesma. Em segundo lugar, esse alcance é de natureza ética, uma vez que o “esquecimento” acerca dos objetivos sinistros visados pelo empreendimento nazista, diz respeito à impossibilidade de reconhecimento do Outro, que permanece *unheimlich*, simultaneamente estranho e familiar. Os dois aspectos traduzem uma única coisificação espiritual, integrando ontologia e ética, que tanto pode ser encarada pelo

deficit espiritual da ciência ocidental, quanto pela incapacidade de espelhamento de si mesmo no Outro.

Na medida em que a ciência moderna ocidental pressupõe um realismo empírico e mecanicista, para o qual existem objetos materiais autônomos, subsistentes e independentes do sujeito cognoscente, na ótica hegeliana, ela carece de autoconsciência e corresponde a um modo abstrato de conceber o mundo natural. Nesse sentido, torna-se possível compreender que o materialismo da ciência seja ilusório não somente sob a ótica do sistema filosófico de Hegel, mas principalmente pelo próprio movimento histórico da ciência, que nas últimas décadas não cessa de constatar a inconsistência de suas próprias premissas materialistas, na oposição entre teoria da evolução e *design* inteligente, e também no campo da física quântica e do materialismo dialético. O próprio progresso da ciência desenvolve uma dialética interna que estabelece os potenciais de falseabilidade teórica que a impulsionam para além de si mesma. Se o Espírito Absoluto é a razão (*Vernunft*) desdobrando a si mesma, somente o reconhecimento dos fundamentos metafísicos e espirituais da ciência moderna poderá torná-la Ciência, pois então seu ser-em-si será também para-si. Na medida em que a existência do mundo somente se justifica em função de um propósito finalístico mais elevado, para o qual todas as coisas existentes se dirigem, então é necessário que os seres humanos, que ostentam a própria consciência da vida espiritual, sejam capazes de se tornar conscientes de si mesmos. Essa consciência estará consumada quando a razão, que é autoconsciência universal, puder ser traduzida como Ciência plenamente consciente de seu desenvolvimento teleológico:

Para analisar com maior profundidade a autoconsciência, em especial, frente ao conhecer, pode-se considerar o *para si* em uma autoconsciência, o que é atualmente consciente para ela, e o *em si* em uma autoconsciência, o que tem a possibilidade de ser consciente para ela. Nesse sentido, o processo de conhecer pode ser traduzido como o tornar para si o que é em si na autoconsciência (Tassinari, 2021, p. 180).

É para esse propósito maior, entendido como integração entre em-si e para-si, que se dirigem todos os esforços dos homens de ciência envolvidos nas pesquisas biológicas e físicas aqui brevemente tratadas, ainda que a maioria deles não tenha plena consciência disso. O desenvolvimento histórico da ciência moderna ocidental, desde sua concepção positivista e experimentalista, até o reconhecimento da necessidade de superação dialética de seus limites empiristas, traduz a exigência de superação da desigualdade entre a ciência e seu conceito. Para que a ciência compreenda e supere suas ilusões materialistas, a aceitação da imortalidade da alma se torna um tema nuclear, pois pressupõe uma experiência da consciência para além da estranheza radical imposta pelos diversos níveis de coisificação que reduzem os seres vivos a meros agregados mecânicos. Se o desenvolvimento da consciência de si pressupõe a realização de um desejo de reconhecimento (*Begierde*) cuja meta é o de uma presença espiritual capaz de subsistir ontologicamente, a imortalidade da alma se torna o conhecimento mais importante para a autocompreensão do espírito. Compreender a imortalidade da alma em sentido ontológico implica desvelar a opacidade sistematicamente imposta pelo monopólio religioso sobre o tema, e assim tornar objeto de esclarecimento racional o significado metafísico do espírito como sujeito autoconsciente. Esse objetivo de identidade entre a ciência e seu conceito requer a desconstrução das mais diversas modalidades de materialismo, e para ele devem confluir todos os esforços dos seres racionais.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T. W. *Ensaios sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*: aspectos, conteúdo da experiência, Skoteinos ou Como ler. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ADORNO, T. W. Teoria da semiformação. In: PUCCI, B.; ZUIN, A. A. S.; LASTÓRIA, L. A. C. N. (org.) *Téoria crítica e inconformismo*: novas perspectivas de pesquisa. Campinas: Autores Associados, 2010.
- ADORNO, T. W. Sobre música popular. In: COHN, G. (org.) *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARIÈS, P. *História da morte no ocidente*: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: Edipro, 2006.
- ARROYO, R. W. *O problema ontológico da consciência na mecânica quântica*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.
- BALSAS, A. Física quântica e realidade. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 55, n. 1-2, p. 129-162, 1999. DOI: https://doi.org/10.17990/RPF/1999_55_1_0129. Disponível em: https://www.publicacoesfacfil.pt/product.php?id_product=658. Acesso em: 1 ago. 2024.

- BEHE, M. J. *A caixa preta de Darwin*: o desafio da bioquímica à teoria da evolução. São Paulo: Editora Mackenzie, 2019.
- BERKELEY, G. *Três diálogos entre Hiles e Filonous*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BOTTOMORE, T. (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- CAMPBELL, T.; OWHADI, H.; SAUVAGEAU, J.; WATKINSON, D. On testing the simulation theory. *arXiv*, New York, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.48550/arXiv.1703.00058>. Acesso em: 1 ago. 2024.
- CECON, K. Auto-organização: uma pequena revisão e rápida proposta de utilização. *Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, Maringá, v. 42, n. 3, e55191, 2020. DOI: 10.4025/actascihumansoc.v42i3.55191.
- CHAGAS, E. F. O defeito da lei universal do entendimento na fenomenologia do espírito de Hegel. In: UTZ, K.; SOARES, M. (org.). *A noiva do espírito*: natureza em Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 96-113.
- CHANDRA, A. *El científico y el santo*: los límites de la ciencia y el testimonio de los sabios. Palma: Mandala, 2016.
- CHAUÍ, M. *Espinosa*: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.
- CHURCHLAND, P. *Matéria e consciência*: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- DAL-FARRA, L. A. O acaso na biologia evolutiva e as mutações dirigidas/adaptativas: aspectos históricos e epistemológicos. *Revista da RBHC*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 154-163, jul./dez. 2006. Disponível em: <https://rbhciencia.emnuvens.com.br/rsbhc/article/view/603>. Acesso em: 1 set. 2024.
- DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- EINSTEIN, A.; INFELD, L. *A evolução da física*. Lisboa: Livros do Brasil, 1939.
- ELIADE, M. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1957.
- ENGELS, F. *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão, Mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Ed. 34, 2006.
- GONÇALVES, M. C. F. Do Logos à Physis: o problema da passagem da lógica para a filosofia da natureza no sistema filosófico de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, [s. l.], v. 18, n. 31, p. 113-136, 2021. DOI: 10.70244/reh.v18i31.453.

- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1983.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na história*: uma introdução geral à filosofia da história. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018. v. 3. A doutrina do conceito.
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: (1830). São Paulo: Loyola, 1995. 3 v.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1987. v. 3. La religión consumada.
- HEISENBERG, W. *Física e filosofia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- HYPOLLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- KARDEC, A. *A gênese*. Brasília: FEB, 2018.
- KOJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- LIMA, H. L. L. *Experimentos de escolha retardada*. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Física) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*: estudos de dialéctica marxista. Rio de Janeiro: Elfos, 1989.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2013. 2 v.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARCUSE, H. *Cultura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

- MARMELADA, C. ¿Son incompatibles el azar y el diseño? In: GIL, F. J. S.; ALFONSECA, M. (org.). *60 preguntas sobre ciencia y fe*. Madrid: Stella Maris, 2016.
- MARTINHO, A. B. A gravitação universal como lei geral do entendimento na crítica hegeliana à fundamentação da ciência moderna. In: UTZ, K.; SOARES, M. C. (org.). *A noiva do espírito: natureza em Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 114-120.
- MARX, K. *O capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin-Claret, 2002.
- MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*: (I-Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 1999.
- MEYER, S. C. Neodarwinismo e a origem da forma e da informação biológicas. In: MORELAND, J. P.; MEYER, S. C.; SHAW, C.; GAUGER, A. K.; GRUDEM, W. (org.). *Evolução teísta*. São Paulo: Vida Nova, 2021. p. 108-141.
- MOREIRA-ALMEIDA, A. *Fenomenologia das pesquisas mediúnicas, perfil e psicologia de médiuns espíritas*. 2005. Tese (Doutorado em Psiquiatria) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- MOREIRA-ALMEIDA, A.; COSTA, M. A.; COELHO, H. S. *Ciência da vida após a morte*. Belo Horizonte: Ampla, 2023.
- NAGEL, T. *La mente y el cosmos*: por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PASTERNAK, N.; ORSI, C. *Que bobagem!*: Pseudociências e outros absurdos que não merecem ser levados a sério. São Paulo: Contexto, 2023.
- PESSOA JUNIOR, O. O sujeito na física quântica. In: OLIVEIRA, E. C. *Epistemologia, lógica e filosofia da linguagem*. Feira de Santana: UEFS, 2001. p. 157-196.
- PIRES, J. H. *O espírito e o tempo*: introdução antropológica ao espiritismo. São Paulo: Paidéia, 1964.
- POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*. São Paulo, 1990. 3 v.
- ROCHA, A. C. *A poesia transcendente de Parnaso de além-túmulo*. 2001. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- ROUANET, S. P. *Téoria crítica e psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1986.
- RYLE, G. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós, 2005.

- SCHRÖDINGER, E. *My view of the world*. Cambridge: University Press, 1964.
- SCHRÖDINGER, E. *O que é vida?: o aspecto físico da célula viva seguido de mente e matéria e fragmentos autobiográficos*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- SEARLE, J. R. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SOUZA, W. A. *Chico Xavier além da vida e da morte*. São Paulo: Escala, 2014.
- TASSINARI, R. Sobre a atuação do espírito absoluto no espírito objetivo; ou, por que nos tornamos éticos. In: BAVARESCO, A.; TAUCHEN, J.; COSTA, D. V. R. M.; TASSINARI, R. P. (org.). *Razão & Efetividade: 200 anos da filosofia do direito de Hegel*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021. p. 163-194.
- TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- VAZ, H. C. L. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese: revista de filosofia*, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.
- VON NEUMANN, J. *Mathematical foundations of quantum mechanics*. Princeton: University Press, 1955.

SOBRE O LIVRO

CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Telma Jaqueline Dias Silveira
CRB 8/7867

FORMATO

16 x 23cm

NORMALIZAÇÃO

Janaína Celoto Guerrero de Mendonça
CRB-8 6456

TIPOLOGIA

Adobe Garamond Pro

CAPA E DIAGRAMAÇÃO

Gláucio Rogério de Moraes

PRODUÇÃO GRÁFICA

Giancarlo Malheiro Silva
Gláucio Rogério de Moraes

ASSESSORIA TÉCNICA

Renato Geraldi

OFICINA UNIVERSITÁRIA

Laboratório Editorial
labeditorial.marilia@unesp.br

2025

ISBN 978-65-5954-647-3

9 786559 546473