

1

O que faz o filósofo

O extraordinário desenvolvimento das neurociências e das ciências cognitivas, secundadas por uma evolução paralela da fenomenologia, constitui-se hoje como um desafio preciso para o exercício do pensamento filosófico. Todos os filósofos foram grandes analistas da experiência sensível e do pensamento. Não só Platão, Aristóteles, Plotino, mas São Tomás, Descartes, Espinosa, Leibniz, Kant ou Hegel, Husserl e Deleuze foram exímios microanalistas dos movimentos da mente. Como dizia Nietzsche, um filósofo tem de ser um grande psicólogo, entendendo ele que a psicologia é um meio de sondar a vontade de potência. O “microsensível”, que foi, desde sempre, o terreno empírico de eleição da filosofia, está hoje mais a descoberto: é no plano dos microfenómenos, do microscópico e do molecular, que se põem os verdadeiros problemas. De tal modo que se pode perguntar, com pertinência, se o crescimento exponencial das neurociências e das ciências cognitivas não reduz dramaticamente o campo da própria “experiência filosófica” ou, mesmo, se não o condena, a prazo. Se é verdade que as descrições dos filósofos anteciparam muitas vezes resultados científicos (lembramos que Freud dizia que não lia Nietzsche com receio de “já ele ter dito tudo”), estes trazem sempre informação nova que exige reflexão filosófica. Que valor têm hoje as descrições de Merleau-Ponty sobre a

reversibilidade do visto e do vidente perante a descoberta dos neurónios-espelho?

Torna-se urgente que a filosofia defina melhor a especificidade do seu tratamento do empírico. A diferença, relativamente à ciência, joga-se no modo como se faz uso da abordagem fenomenológica da experiência. Do lado das neurociências, da psicologia cognitiva e mesmo de uma certa psiquiatria, recorre-se habitualmente à descrição da intencionalidade da consciência para caracterizar tal ou tal fenómeno. O que é uma emoção? O que a distingue do sentimento? Os diversos sentidos da consciência quando visa as emoções e os sentimentos mostram claramente a diferença entre os dois. A partir daí, o neurocientista ordena e discorre sobre os seus dados laboratoriais.

É evidente que as análises fenomenológicas variam de cientista para cientista, podendo ser mais ou menos ricas, segundo o grau de penetração e subtileza do neurocientista. Uma coisa, no entanto, é comum a todos: os seus estudos e resultados atêm-se ao plano empírico. Mesmo quando se elevam ao nível mais geral de *teorias*, estas dizem respeito a relações entre certos *fenómenos*, de definição disciplinar e epistemológica precisas. Quando António Damásio faz da homeostasia um princípio necessário ao bom funcionamento da sociedade, ultrapassa os limites da sua disciplina e, está, propriamente, a especular.

Referimo-nos a uma primeira diferença com a filosofia, que não interroga a experiência para a conhecer melhor. Eventualmente, isso acontecerá, mas, desde o início, o seu interesse é outro. Ela questiona com um propósito que ultrapassa o contexto disciplinar. A sua análise local liga-se a uma problemática de fundo, não científica, não definida por protocolos experimentais. É o grande ângulo da “razão” de Kant, tal como ele a descreve na Dialéctica Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, ou a “intuição filosófica” de Bergson, ou o “plano de imanência” de Deleuze. Quando um neurocientista ou um cognitivista como Daniel Stern explora o “momento presente”, não pretende explicar a génese da ideia do “presente vivo” dos estóicos, ou do “presente único” da fruição artística ou do praticante *Zen*, mas o filósofo também não, porque ele não

pratica esse tipo de “explicação”. Quando Kant, na sua *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*, faz uma descrição fenomenológica dos sentidos ou do prazer, é para os enquadrar numa perspectiva mais vasta, gnosiológica ou estética, a que ele chama “ponto de vista pragmático” — “o conhecimento pragmático do que o homem, enquanto ser de livre actividade, faz ou pode e deve fazer dele próprio” —, por oposição ao “ponto de vista fisiológico” — que “tende a explorar o que a natureza faz do homem”.¹ As explicações do cientista permanecem no plano das relações causais entre fenómenos, enquanto o pensamento filosófico se situa num outro plano que se pode denominar por “transcendental”.

Um segundo traço distingue o trabalho do neurocientista do trabalho do filósofo: enquanto o primeiro supõe toda uma sedimentação de conhecimento, constituída desde o ponto de partida, o segundo interroga a partir de um ponto paradoxal, ao mesmo tempo situado e insituado. Por um lado, não deixa de o fazer num contexto (a história da filosofia), por outro, pensa afastando todo o contexto. E, como todos os filósofos da história pensaram deste modo, é como se não existisse acumulação da tradição.

Que faz, afinal, o filósofo? Elimina ficticiamente o saber (que se oculta agora sob um fundo vago de ausência) e finge — até ser real e eficaz — que “nada sabe”. Na verdade, ele “sabe que não sabe”, o que o situa numa espécie de corda bamba, entre o não saber, fictício e absoluto, e o desejo de — aparentemente — tudo saber ou de legitimar todo o conhecimento. A dúvida hiperbólica cartesiana e a *epochè* fenomenológica reflectem o primeiro aspecto; a procura de fundamento ou de um ego constituinte, o segundo. Se, hoje, a filosofia abandonou a vontade de fundamentação, não prescinde de pensar a partir de um terreno virgem (não vem ela do espanto, como se, de cada vez, nascesse “pela primeira vez” para o pensamento?). A corda bamba mantém-se, porque, do lado dos objectivos, há uma espécie de indeterminação persistente (em que permanecem os traços dos desígnios antigos de legitimação ou de constituição “originária”).

Várias consequências decorrem destas razões. O filósofo goza de uma margem (e de uma qualidade) de liberdade diferente da que

dispõe o cientista: a ausência infinita de saber, que põe em causa o próprio sentido, é o terreno que vivifica a interrogação filosófica.² Graças a essa liberdade, o pensamento filosófico transpõe barreiras disciplinares, fronteiras epistemológicas e territórios diferentes do conhecimento. Não se trata só de uma *maior* margem de liberdade, mas também da própria natureza das associações do neurocientista, que estão dependentes das relações de causalidade, enquanto as do filósofo só têm por limite a consistência do pensamento.

A filosofia não procura só estabelecer a *universalidade lógica* de uma relação. A sua *démarche alógica* recorre a uma outra operação: a *infinetização* do sentido. Contrariamente aos diversos procedimentos possíveis para obter a universalidade de uma proposição e que abstraem eliminando o concreto, a *infinetização* dá ao movimento do fenómeno concreto um alcance absolutamente geral, isto é, infinito. Começa-se, num determinado contexto, por captar o fenómeno no seu movimento singular. A singularidade do movimento definirá a singularidade do fenómeno que assim se conserva, pois, transportado para um outro contexto, não se altera, sob pena de ser destruído (o movimento emana do fenómeno e não do contexto). É esta relação, entre a singularidade do movimento e um contexto qualquer, que vai permitir a transferência, sem alteração para infinitos contextos diferentes.

Assim, o modo como a filosofia apreende e pensa o fenómeno difere do modo como a ciência o prepara e conhece. A filosofia não procura estabelecer leis universais, mas movimentos singulares que valem para todos os (infinitos) casos concretos. A *infinetização* filosófica assemelha-se ao raciocínio por recorrência (que Poincaré formulou para a matemática). Também se vai, filosoficamente, de um caso a *n* ou infinitos casos — com uma diferença essencial: a indução completa de Poincaré supõe um infinito quantitativo, e não o infinitamente infinito actual do gesto da filosofia (como vamos explicitar mais adiante).

Há que distinguir bem a *infinetização* da generalização e da universalização lógicas. A generalização afirma a validade de uma proposição para uma generalidade empírica determinada: “Todos (estes)”. A universalidade lógica afirma-a de direito, a

priori (transcendentalismo): para “todos”, existentes ou inexistentes. A infinitização eleva a generalidade empírica à validade de direito, transformando-a em singularidade de direito: o caso singular vale infinitamente, de direito, em todas as situações. Não se trata de captar a “essência” de um fenómeno ou de um objecto, mas de o definir pelos movimentos singulares que, no seu devir próprio, o engendram, o conservam e o transformam.

Por isso, o filósofo não tem necessidade de validar as suas conclusões através dos resultados empíricos das ciências. Pode transportá-las de um contexto para outro, diferente, sem recorrer a informação e a dados científicos. É o que muitas vezes se chama “especular” (no bom sentido, não no sentido de “fantasiar” com construções aleatórias de conceitos, e obedecendo a um rigor próprio do pensamento filosófico). De facto, nas obras dos filósofos circulam milhares de ideias e conceitos especulativos, sem verificação experimental, e, no entanto, pertinentes e válidos dentro do quadro metafísico — ou simplesmente filosófico — traçado pelo pensador. O rigor da filosofia não segue os mesmos critérios do rigor científico. O filósofo está constantemente a infinitizar, construindo a validade própria do seu discurso.

Kant pode afirmar, por exemplo, que o juízo de gosto qualifica um objecto como belo (porque implica um certo jogo harmonioso das faculdades), sem ter de verificar todos os casos concretos em que isso acontece. Descartes pode afirmar que o erro vem de uma certa desfasagem entre os exercícios da vontade e do entendimento, ou Leibniz que a inquietude é o único agulhão do desejo que excita a actividade dos homens. Todas estas afirmações, sem confirmação, referem-se a dados da experiência que valem por si, sem confirmação científica — porquê? Porque reenviam o leitor para uma evidência da sua própria experiência, e esta, *na sua singularidade*, será transformada pelo discurso filosófico e terá uma validade indiscutível (dentro do quadro ou da perspectiva global desenhado pelo discurso). Esta validação própria dos conceitos filosóficos garante o que já chamámos de “dedução empírico-transcendental”³ (por referência, evidentemente, à dedução transcendental de Kant).