

Diálogo & Antítese

A Construção (social) do Mundo –
no Encontro do Cristianismo com o Humanismo

D F M Strauss



ABC²-H

Diálogo & Antítese

Textos fundamentais em religião
e ciências humanas



ABC²-H

Diálogo & Antítese

Textos fundamentais em religião
e ciências humanas

A Construção (social) do Mundo – no Encontro do Cristianismo com o Humanismo

D F M Strauss

Traduzido por Fernando Pasquini Santos

Abstract

Na filosofia do início da era moderna, o motivo da criação lógica emergiu em reação ao legado greco-medieval de uma metafísica realista. As correntes nominalistas dominantes desde Thomas Hobbes e Emanuel Kant exploraram suas implicações racionalistas. O último traçou a conclusão radical (humanista) de que as leis da natureza estão presentes no pensamento humano a priori (i.e. antes de todas as experiências). O lado irracionalista do nominalismo enfatizou a singularidade e a individualidade dos eventos – conduzindo, assim, ao historicismo do século 19 e à subsequente virada linguística. Kant influenciou Husserl que, por sua vez, forneceu o ponto de partida para as ideias de Schutz, Berger e Luckmann – compare a obra conjunta de Berger e Luckmann: *A Construção Social da Realidade* (1967). A ideia contemporânea “pós-moderna” de que nós criamos o mundo em que vivemos (seja por meio do pensamento, por meio da linguagem ou por meio de práticas sociais) meramente continua os elementos centrais da filosofia moderna (inicial).

A ideia de autonomia subjacente sublinha a diferença entre a visão da realidade humanista e a cristã, pois nesta última a subjetividade humana é apreciada como estando correlacionada com os princípios constantes e universais que podem assumir uma forma positiva apenas por meio de atividades humanas de positividade (formadoras). O ideal de autonomia do humanismo moderno reifica a típica liberdade humana para positivizar princípios subjacentes. Ao mesmo tempo esta reificação, por um lado, colapsa a distinção entre as condições e o ser condicionado enquanto, por outro, não oferece uma base para os padrões supra-individuais de comportamento.

O pano de fundo greco-medieval

A filosofia grega já havia contemplado a ideia de uma ordem do mundo cósmica. Heráclito, na verdade, opôs (dialecticamente) logos (entendido como nomos) e physis e os identificou. Ele propõe tal visão dialética quando defende que o fogo dinâmico (fluido) é responsável pela ordem do mundo. Esta identificação dialética do logos (nomos) e da physis foi posteriormente adotada pelos estoicos e por este caminho esta também influenciou a especulação do logos realizada por pensadores cristãos no século quarto. Entre os estoicos foi Zenão do Chipre (336-264 a.C.) quem transformou este legado na ideia de lei natural. Para Cícero, a lei positiva era



D F M Strauss

É um filósofo sul-africano e o maior especialista do mundo na teoria dos aspectos modais, uma das principais características do pensamento do filósofo holandês Herman Dooyeweerd e do movimento pela filosofia da reforma.

entendida em termos de princípios legais fixos derivados de uma ordem do mundo ética, onde a última também recebia a designação *lex naturale*.

Platão também se defrontou de forma clara com o problema da natureza mutável do mundo dos sentidos, impedindo qualquer conhecimento positivo. Para assegurar tal conhecimento, ele postulou algo perene e se referiu a isto como o ser essencial das coisas, elevando-o, entretanto, ao seu domínio supra sensorial do eterno, a *eidè* estática (formas ônticas). Enquanto Platão entendeu estas formas como uma ordem para coisas sensoriais, Aristóteles rejeitou sua transcendência, vendo-as como imanentes nas coisas, como suas formas universais substanciais – alternando assim da ordem para à própria ordenação das coisas.

A metafísica realista medieval aceitou, subsequentemente, uma tripla existência de universais: *universalia ante rem* na mente de Deus (ideias de Platão), *universalia in re* nas coisas (as formas universais substanciais de Aristóteles) e a *universalia post rem* como conceitos universais (dentro da mente humana). O movimento nominalista medieval tardio (de João Scotus e Guilherme de Ockham) rejeitou a universalidade fora da mente humana.

A transição à filosofia moderna – a tensão entre o ideal de ciência e o ideal de personalidade.

Ockham abriu, particularmente, uma avenida para a criatividade arbitrária, por meio da qual o intelecto humano pode adquirir controle sobre o mundo ao redor. Beck corretamente pontua que a modernidade causou uma transformação no entendimento da racionalidade humana. A razão humana não mais aceita, mas, ao invés disso, controla a nature-

za como um objeto à serviço do espírito humano, com sua autodeterminação e autoentendimento como sujeito puro direcionado à própria experiência de seu poder e liberdade (Beck, 1999:3). Em lugar de olhar para o mundo a partir da perspectiva de uma ordem hierárquica do ser, com Deus como o ser supremo, a atitude nominalista despojou a realidade (externa à mente humana) de toda e qualquer forma de ordem-determinação assim como sua inteira ordenação. Ockham postulou uma potestas Dei absoluta, uma arbitrariedade divina despótica que conduziu a um processo de secularização onde a personalidade humana foi entronizada. Para estabelecer o que é arbitrário uma medida (norma) é exigida, demonstrando, por um lado, que a arbitrariedade é uma subjetividade antinormativa que é oposta a uma subjetividade conformada a uma norma enquanto, por outro, que a sujeição à lei é uma característica da criaturidade. Isto abriu um novo domínio de exploração que se manifestou no estímulo renascentista em relação ao controle racional e ao comando do mundo – que prontamente encontrou um poderoso aliado no surgimento da ciência natural (a matemática e a física de Descartes, Galileu e Newton).

Hobbes, que era íntimo do pensamento de Galileu, formulou um experimento mental no qual um novo motivo emergiu, aquele da criação lógica. Em sua destruição hipotética da realidade no caos, Hobbes empregou o conceito de “corpo motor” para reconstruir uma nova ordem (racional) do mundo. Esta construção racional procedeu a partir dos supostos elementos mais simples, ou átomos – explorado posteriormente por teorias (hipotéticas) de contratos sociais, direcionadas aos indivíduos como os átomos da sociedade.

O novo motivo moderno proclamaria a liberdade autônoma da pessoa humana. As ciências naturais matemáticas ofereceram o instrumento exigido para entronizar este novo ideal de personalidade. No entanto, isto prontamente se tornou uma ameaça ao seu mestre, pois se a realidade é plenamente determinada pelas leis naturais, não existe mais espaço para a liberdade e a autonomia humanas. Rousseau foi o primeiro pensador que retornou criticamente à verdadeira raiz do ideal de ciência natural moderno, apontando que a liberdade humana não poderia ser explicada de uma forma mecânica:

A natureza comanda todos os animais, e os brutos obedecem. O ser humano experimenta o mesmo impulso, mas reconhece a liberdade de aquiescer ou resistir; e particularmente na consciência desta liberdade a espiritualidade da humanidade se manifesta. (...) mas na capacidade de querer, ou melhor de escolher, e a experiência deste poder, se encontra nada senão atos puramente espirituais que são totalmente inexplicáveis por meio de leis mecânicas. (Rousseau, 1975:47).

Após Rousseau, o ideal de personalidade convocou o gênio de Emanuel Kant (1724-1804) para salvaguardar a liberdade humana. Ele fez isso restringindo o escopo do ideal de ciência natural ao domínio do fenômeno sensorial (as categorias de pensamento que são aplicáveis apenas a estes fenômenos), para que deixasse aberto o domínio da liberdade ética prática. A distinção epistemológica utilizada para alcançar isto é aquela entre a aparência e a coisa-em-si – onde a primeira é sujeita à necessidade natural enquanto a última (tais como o livre arbítrio e a alma) não é sujeita a esta.

A distinção entre aparências e coisas-em-si-mesmas corre paralela com aquela entre o que é desconhecido, mas ainda é pensável. Kant explica que embora nós possamos “pensar os mesmos objetos como coisas-em-si-mesmas”, nós ainda “não podemos conhecê-las” (Kant, 1787-B:xxvi). Tudo o que podemos conhecer teoricamente é restrito (eingeschränkt) ao mero fenômeno (Kant, 1787-B:xxix).

O elemento racionalista-constutivo presente no nominalismo moderno

O fato de que Emanuel Kant tenha explorado as implicações racionalistas do nominalismo moderno é melhor visto em seu relato peculiar do entendimento humano. Mesmo antes dele, a filosofia moderna inicial começou a elevar a razão humana para se tornar uma legisladora do mundo – apenas recorde-se do que foi dito sobre o motivo da criação lógica acima (em conexão com Hobbes). Kant estava particularmente impressionado pela habilidade de Galileu em derivar a lei da inércia a partir de um experimento mental – relacionado ao movimento de um corpo que constituirá seu movimento indefinidamente se o caminho for estendido à infinitude. Ele traçou uma conclusão radical: se, a partir da subjetividade espontânea do pensamento humano, pode-se derivar a lei da inércia e aplicá-la aos ‘objetos’ móveis na natureza, então as leis devem estar presentes no pensamento humano a priori (i.e. antes de toda a experiência). Assim, Kant explicitamente afirma: “O entendimento cria suas leis (a priori) não a partir da natureza, mas as prescreve à natureza” (Kant, 1783, II:320; § 36). Neste ponto, entretanto, um sério problema emergiu, a saber, como conectar a subjetividade individual à validade universal:

Surge aqui, portanto, uma dificuldade, a qual não podemos resolver no campo da sensibilidade, a saber, como as condições subjetivas do pensamento podem ter validade objetiva, ou seja, tornarem-se as condições de possibilidade do conhecimento dos objetos (Kant, 1787:122).

Uma vez que a ideia de uma construção autônoma da realidade floresceu inicialmente dentro de uma visão atomista (ou individualista), nós pausamos por um momento para salientar a transição de um atomismo racionalista para um holismo irracionalista, pois neste último as entidades são vistas como fontes coletivas de uma construção autônoma da realidade.

Do individualismo iluminista ao idealismo pós-kantiano

A ideia moderna da autonomia humana combina dois elementos: autos e nomos (o sujeito, ou o self, e a lei). A transição do século 18 ao 19, mediado pelo romantismo incipiente, revelou esta ambiguidade de forma marcante. O Iluminismo era simultaneamente atomista (individualista) e racionalista. O Romantismo inicial mudou para uma ênfase no self (autos), ocasionando em uma perda do escopo universal da lei, refletindo meramente a individualidade única da pessoa autônoma. Inicialmente este irracionalismo continuou a ser atomista. Foi apenas após as consequências anárquicas do irracionalismo individualista serem contempladas que o idealismo da liberdade pós-kantiano (Schelling, Hegel e Fichte) tentou conectar todos os indivíduos ao absorvê-los dentro de uma totalidade social mais ampla, abrangente. Este movimento de um atomismo a um holismo não modifi-

cou a orientação irracionalista, pois de acordo com este novo irracionalismo holista, cada comunidade - “povo” - supra-individual, com seu espírito nacional (Volksggeist), permanece estritamente sua própria lei, em uma forma tipicamente irracionalista. De acordo com a ideia do romantismo todas as pessoas contêm dentro de si mesmas seu próprio modelo (exemplo original). Em seus Fragmentos de Literatura Alemã, Herder escreve: “Os povos da Alemanha que não corromperam seu caráter nobre por meio de uma mistura com outros povos são nações únicas, verdadeiras e originais, as quais são suas próprias imagens originais.” (Kluckhohn, 1934:21).

A transição mencionada acima, de um individualismo racionalista a um irracionalismo holista, foi acompanhada pelo crescimento do historicismo moderno. O historicismo considera a realidade como inerentemente modificável e irrepetível. Meinecke reagiu contra o espírito do tempo (prevalente durante a segunda metade do século dezenove) – que foi dominado pela visão de que o “universo foi encerrado em uma firme conexão de uma causalidade mecânica” (ver Hinrichs, 1965:x). Em sua obra sobre a “razão/necessidade do estado” (‘Staatsrason’), sua dívida ao motivo dialético da natureza e liberdade é explícita.

A contribuição de Edmund Husserl à ideia de construção

O progresso intelectual de Husserl passou por um desenvolvimento imitando a história precedente da filosofia ocidental. Ao mesmo tempo, sob a influência de Kant, Husserl contribuiu para a ideia moderna da construção (social) da realidade. Em seu trabalho sobre filosofia aritmética (1891), Husserl se defrontou com a natureza do infinito. Ele vislumbrou o desenvolvimento ideal para desenvolver uma aritmética finita e contemplou até mesmo um segundo volume de sua Filosofia da Aritmética. No entanto, o efeito de sua mudança inicial para Halle, em 1886, é claramente visto na visão platônica incorporada em sua obra: *Logische Untersuchungen* (1900-1901 – dois volumes) [LU – Investigações Lógicas].

Na LU ele aceita um mundo-em-si-mesmo com “objetos ideais” os quais são independentes da consciência humana. Enquanto ele comumente utiliza a palavra “Ideia” na LU, ele posteriormente emprega o termo Forma (Eidos) e Essência (Wesen). Na LU as essências universalmente válidas são independentes do fluxo de atos físicos os quais, por meio de uma evidência interna, adquirem um controle interno sobre eles (LU, I:190). A evidência aqui constitui para Husserl a experiência da verdade (LU, I:230). A verdade-em-si-mesma é o correlato do ser-em-si-mesmo (LU, I:229). Em geral pode-se, portanto, dizer que a pressuposição pervasiva da LU é dada na aceitação do mundo-em-si-mesmo com “objetos ideais”, os quais dependem da consciência humana. Em sua obra autoritativa sobre o desenvolvimento de Husserl, nós encontramos De Boer caracterizando esta posição como realista (De Boer, 1966:315). Picker relaciona-a diretamente aos estudos matemáticos de Husserl (Picker, 1961: 289).

Durante a primeira década do século 20 Husserl passa por uma crise, conduzindo-o a estudar Kant em profundidade. O resultado desta crise pela qual Husserl passou durante este período surge em seu primeiro artigo no recém-lançado periódico filosófico *Logos* (1910), sob o título: *Philosophie als strenge* (Filosofia como uma Ciência Exata). Embora Husserl não apoiasse o ideal clássico moderno de uma *mathesis uni-*

versalis (i.e. um ideal de ciência matemático), ele afirmou posteriormente (em seu septuagésimo aniversário) que ele queria fazer pela filosofia o que Weierstrass havia alcançado para a matemática.

O assim-chamado idealismo transcendental de Husserl introduziu tanto uma redução eidética quanto uma redução filosófica. A atitude natural, que considera a consciência como uma camada da realidade é colocada entre parêntesis por meio de uma redução transcendental – a qual é uma questão de nossa “completa liberdade” (Husserl, 1913-I:65). A epochè filosófica é constituída pela máxima de que nós nos isentemos de todos os juízos em relação aos conteúdos de todas as filosofias dadas (Husserl, 1913-I:40-41).

Quando Husserl explica que na “mudança da epochè nada é perdido” (Husserl,1954:179), ele simplesmente intenciona dizer que a redução transcendental não elimina o mundo existente, mas simplesmente coloca de lado uma interpretação natural deste. Em oposição à LU – que ainda aceita o mundo em um sentido platônico como pressuposição – a redução transcendental revela que a própria consciência é a única base verdadeira do mundo: a realidade do mundo inteiro existe meramente como o correlato da consciência intencional. Em outras palavras, a matéria não serve como fundamento da consciência, porque o reverso é o caso: “A realidade, tanto a realidade das coisas tomadas separadamente quanto a realidade do universo, essencialmente carecem de independência. Não é algo absoluto que em um sentido secundário é conectado a algo mais, pois em um sentido absoluto ela é precisamente nada, ela não tem uma essência absoluta. Ela revela a natureza de algo que em princípio existe meramente (ênfase de Husserl) intencionalmente, meramente consciente, o que quer dizer, ela pode ser apenas representada e reconhecida em possíveis aparências” (Husserl, 1913-I:118).

Em tudo isso Husserl agora se aproxima estritamente do motivo da constituição transcendental (construtiva) de Kant (entendida como um legislador formal da realidade). Husserl argumenta pelo motivo transcendental em seu pensamento como se segue:

Este é o motivo da investigação da fonte última de toda a aquisição de conhecimento, a reflexão da pessoa conhecedora sobre si mesma e sua vida de conhecimento... Trabalho de forma radical, é o motivo de uma filosofia baseada puramente nesta fonte. Portanto, ela é uma filosofia universal com um fundamento último.

Embora o termo transcendental destaque um elemento de similaridade com Kant, a diferença flui de suas visões respectivas daquilo que o idealismo significa. Como uma “revelação sistemática da intencionalidade constituidora” a filosofia, como idealismo transcendental, não deixa aberto, no sentido kantiano, a um conceito limitador (*Grenzbegriff*), um mundo de “coisas-em-si-mesmas” (Husserl, 1913-I:118-119).

A justificação final do conhecimento revela que Husserl de forma última se refugiou em um intuicionismo epistêmico extremo. A norma condutora para a fenomenologia é: “Não aceite nada senão aquilo que nós podemos controlar com insight como este é essencialmente apresentado dentro da

consciência pura” (Husserl, 1913-I:142). A fenomenologia transcendental de Husserl, portanto, é explicitamente intuicionista: o que é dado diretamente em nossa intuição é a fonte final de todo conhecimento, e dentro destes limites nenhuma teoria pode destroná-lo (ver Husserl, 1913-I:52)!

A crise a qual Husserl discerne em relação à Europa e as disciplinas é enraizada meramente naquilo que ele denomina de um racionalismo equivocador - um “verirrenden Rationalismus” (Husserl, 1954:337). Em oposição a tal racionalismo equivocador, Husserl propõe as possibilidades ilimitadas da razão intuicionista, fenomenológica. No entanto, sua confiança nesta última é fundamentalmente ameaçada pela influência crescente do naturalismo e do objetivismo, assim como pelo irracionalismo do próprio estudante de Husserl, Heidegger (Sein und Zeit / O Ser e o Tempo). Husserl experimenta isto com um sentido de desesperança – como a crise da Europa e das disciplinas acadêmicas. Ele reconheceu que este ideal de ciência intuicionista fenomenológico foi sobrepujado por um ideal de liberdade irracionalista. Ele escreve:

Para compreender o que está errado na crise presente, o conceito de Europa uma vez mais tem de ser visto por meio do direcionamento histórico em relação às metas infinitas da razão; deve ser demonstrado como o mundo europeu nasceu de ideias-da-razão, ou seja, a partir do espírito da filosofia. A crise, então, claramente emergirá como a aparente falha do racionalismo. A base desta falha de uma cultura racional, entretanto (...) não é inerente ao racionalismo, uma vez que esta é encontrada apenas em sua externalização, em sua decadência no naturalismo e no objetivismo. Esta crise da existência europeia oferece apenas duas opções: o declínio da Europa na alienação de seu próprio sentido racional existencial, a decadência na animosidade em relação ao espiritual e um lapso no barbarismo, ou; o renascimento da existência europeia por meio do espírito da filosofia, particularmente por meio de um heroísmo da razão que irá consistentemente triunfar sobre o naturalismo (Husserl, 1954:347-348).

No entanto, ele não conseguiu conter a crescente crise que ele experimentou. Por esta causa, sua fenomenologia – nas mãos de Heidegger, Sartre e Merleau Ponty – se tornou em seu oposto, governado por um motivo de liberdade irracionalista e existencialista, o qual deriva seu poder motivador não de um ideal de ciência intuicionista, mas de um ideal da livre personalidade autônoma. Este desenvolvimento arruinou seus sonhos da filosofia como uma ciência apodicticamente certa, irrefutável:

A filosofia como uma ciência, uma ciência apodicticamente exata, sim, uma ciência séria, exata – der Traum ist ausgeträumt (Krisis, 1954:508 – “o sonho foi sonhado” / “o sonho fracassou”).

Desde a perspectiva de nosso tema está claro que a ideia da construção da realidade está igualmente à vontade dentro de um contexto tanto racionalista quanto irracionalista – porque sua base teórica última é encontrada no nominalismo. E temos argumentado que o nominalismo tem uma natureza híbrida – sendo simultaneamente racionalista e irracionalista.

Aplicando os princípios subjacentes ou obedecendo a lei que prescrevemos a nós mesmos?

Não obstante as diferenças entre Kant e Husserl, eles compartilhavam de uma crença nos poderes construtivos da consciência humana. O motivo da criação lógica (com seu salto da validade individual para a universal) pavimentou o caminho para a ideia subsequente da construção social da realidade. Dentro da sociologia moderna, o lado irracionalista do nominalismo é continuado principalmente dentro da sociologia do conhecimento. Claramente, ambos os lados racionalista e irracionalista do nominalismo contribuíram para esta ideia da “construção social da realidade.”

Nós vimos que o racionalismo atomista do Iluminismo se desenvolveu no holismo irracionalista do idealismo de liberdade pós-kantiano. Esta alternância já incorporava a mudança da autonomia individual à autonomia coletiva. Embora o elemento construtivo no pensamento de Husserl seja estritamente conectado ao primeiro (autonomia individual), a influência do pensamento de Husserl sobre Heinrich Schutz, Peter Berger e Thomas Luckmann incorpora o último. Estes pensadores exploraram a ideia da construção social da realidade – um empreendimento supra-individual.

Considere o título do trabalho significativo de Luckmann e Berger neste respeito: *A Construção Social da Realidade: Um Tratado na Sociologia do Conhecimento* (Luckmann & Berger, 1967). As ideias seminais oferecendo o ponto de partida para este desenvolvimento são encontradas na obra de um estudante de Husserl, Heinrich Schutz. Veja em particular seu livro: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (A Construção Significativa do Mundo – Schutz, 1974)*.

A distinção entre o sujeito social individual (a função de uma pessoa individual dentro do aspecto social da realidade) e o sujeito social coletivo (coletividades sociais de acordo com sua função dentro do aspecto social) está relacionado com outra distinção que é estreitamente relacionada com esta. O que tu tens em mente é a distinção entre princípios modais (aspectuais) e os princípios típicos (tipos modais ou leis típicas). No entanto, antes de podermos explicar esta distinção, nós primeiramente temos de investigar a diferença entre uma visão na qual os princípios subjacentes são aceitos e uma visão na qual a sociedade humana é considerada como sendo o produto da construção humana.

A última posição apresenta a realidade social como sendo constituída por meio de atos fornecedores de sentido procedentes dos sujeitos sociais. Entretanto, em todos os designs teóricos do tipo, o problema já claramente formulado por Kant continua a emergir: existem princípios universais subjacentes à “construção” do mundo (social) ou nós temos de dar o salto da subjetividade coletiva ou individual à universalidade dos princípios sociais? É particularmente o lado irracionalista do nominalismo que eleva a subjetividade ao nível de uma normatividade autônoma.

Grande parte das correntes sociológicas de uma ou outra forma estão relacionadas a este lado irracionalista do nominalismo. Neste legado o motivo bíblico da criação, que adquiriu apreciação dentro da tradição reformacional, considerando a ordem fundante dada por Deus à realidade criada (lei para), é inteiramente desconsiderado. Mesmo quando certas regularidades (irregularidades) são reconhe-

cidas, elas estão conectadas com o “poder criativo” do pensamento humano, ou com o poder social para construir uma realidade com significado.

Em contraste a isso, uma ideia cristã da lei de Deus (ordem criacional) procede de uma visão sobre a correlação entre princípios e indivíduos (modais e típicos) e as coletividades sociais sujeitas a estes princípios. No entanto, princípios não são válidos per se, pois, eles dependem das atividades modeladoras e formadoras dos sujeitos humanos por meio das quais eles são aplicados, positivados. As ideias modernas de autonomia, assim como a ideia de construção social do mundo, em última instância reificam a liberdade humana de positivisar, enquanto ao mesmo tempo negam a existência de princípios universais e constantes subjacentes a todo o ato humano de modelar e dar forma (positivação).

Apesar do fato de Giddens injetar com o conceito de “estruturação em seus sentidos radical” uma “profundamente não-positiva, ou, se preferem, uma dimensão ‘transcendental’”, à teoria social, ele ainda dá continuidade a elementos chave do nominalismo em seu pensamento, por exemplo, quando diz que não pode mais existir uma terra do ‘estado’, mas apenas teorias dos ‘estados’ (Giddens, 1982:224). Ele se defrontou com estes temas em sua própria maneira quando introduziu sua teoria da estruturação para enfatizar a atualidade de processos sociais temporais por meio dos quais estruturas sociais são produzidas e reproduzidas. De acordo com ele, uma “hermenêutica dupla” está implicada em todas as formas de teorização sociológica, porque um acadêmico é simultaneamente um participante e um analista (ver Calhoun et al., 2002:222). O reconhecimento de uma “dependência-do-sujeito” por parte das estruturas sociais explica porque Giddens prefere falar de ‘estruturação’ em lugar de falar de meramente de ‘estrutura’.

A ideia de normatividade ôntica, i.e., o reconhecimento de princípios subjacentes que não são o resultado ou produto da ação humana, mas sua condição mesma, implica na acima-mencionada distinção entre um princípio e sua aplicação (dando a este uma forma positiva, positivando-o). Habermas também utiliza explicitamente este termo, por exemplo, quando ele fala sobre a “positivação da lei” (Habermas, 1996:71). Dentro de todos os aspectos normativos da realidade, tais como o lógico-analítico (lógica), o histórico-cultural, o modo dos signos, a função econômica, e assim por diante, nós encontramos os princípios orientadores. Além disso, temos de reconhecer os princípios das estruturas típicas para os vários tipos de entidades sociais. Uma análise mais detalhada destes princípios típicos de entidades sociais, tais como o estado, o casamento, a família nuclear, as comunidades organizadas de fé e as relações coordenadas é encontrado em Dooyeweerd, 1997 (III:157-693).

Embora esta distinção entre um princípio e sua aplicação seja bem conhecida, ela é muito importante. Considere o princípio social da demonstração de respeito. Este princípio é universal, no sentido de que não existe sequer uma sociedade humana na qual alguém não encontre alguma forma de demonstrar respeito. Ao mesmo tempo, ele também é constante. Os princípios não são válidos per se (por força), pois eles necessitam da intervenção de seres humanos para fazê-los válidos, serem cumpridos (ver também Derrida, 2002:233 ff.). Assim, pode-se descrever um princípio como

um ponto de partida constante, universal, para as ações humanas que pode ser feito válido (ser cumprido) apenas por um órgão competente com uma vontade responsabilizável (livre), capaz de oferecer uma forma positiva a tal ponto de partida em circunstâncias históricas variáveis, à luz de uma interpretação apropriada das circunstâncias relevantes e resultando em uma positivação conforme a norma ou uma positivação antinormativa do princípio subjacente.

A reificação da liberdade humana para positivisar, ao custo de se reconhecer a existência dos princípios constantes e universais subjacentes a todo ato humano de modelar e formar (positivar), se articula sobre a natureza ambivalente do nominalismo moderno. Fora da mente humana este rejeita toda a universalidade – a universalidade é apenas imanente na consciência humana, seja como conceitos universais ou como palavras universais. O que é encontrado fora da mente humana são coisas e eventos em sua contingência e individualidade únicas.

Em tudo isso nós meramente discernimos as consequências últimas da forma na qual o nominalismo do início da modernidade desenraizou a visão cristã sobre a Palavra-Lei de Deus como uma ordenança para as criaturas se sujeitarem, assim como a ordenação das criaturas, i.e. a forma na qual elas demonstram, por sua conformidade à lei, que elas se conformam à lei universal para sua existência. As condições para (a lei para) o que quer que esteja sujeito a elas não coincide com estes sujeitos. Estes últimos, em sua legalidade, de uma forma universal, demonstram que se conformam a estas condições.

Dentro deste domínio dos empreendimentos tipicamente humanos, o tema em questão é o status destes pontos de partida universais e constantes para a ação humana, ou princípios, que tornam possível em um primeiro momento todos os atos humanos de modelação, formação e construção. Concepções tradicionais de lei natural criam que, fundada na razão humana, existe um sistema de leis que tem uma validade a priori para todos os tempos e lugares. No início do século 19 a escola histórica de leis, fundada por Von Savigny, rejeitou radicalmente esta ideia de um Sistema (a-histórico) de leis universalmente válidas, reivindicando que todas as leis emergiam como um produto do desenvolvimento histórico (ver Von Savigny, 1948).

De forma alternativa, uma perspectiva cristã reconhece princípios constantes universais, mas apontam que estes princípios só podem ser válidos (cumpridos) por meio da intervenção humana, i.e., por meio de atos humanos típicos (livres e responsáveis) de positivação. Isto implica que não se pode conceder que o “mundo social” seja apenas o produto da construção (coletiva) humana. O que quer que os seres humanos construam é sempre uma resposta a princípios dados (modais e típicos). O tema da “construção social”, na verdade, eleva a habilidade humana de dar formas positivas a princípios subjacentes ao nível de se tornarem a origem construtora da realidade social. De forma última, a reificação da liberdade humana de positivisar, por um lado, colapsa a distinção entre as condições e o ser condicionado enquanto, por outro, não oferece uma base para padrões supra-individuais de comportamento.

Referências Literárias

Bodin, J. 1981. Sechs Bücher über den Staat, Buch I-III. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, Eingeleitet und herausgegeben von P.C. Meyer-Tasch. München: Verlag C.H. Beck. Calhoun, C., Gerteis, J., Moody, J., Pfaff, S., and Virk, I. (Eds). 2002. Contemporary Sociological Theory. Oxford: Blackwell Publishing.

Clouser, R.A. 2005. The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories. Notre Dame: University of Notre Dame Press (new revised edition, first edition 1991).

De Boer, Th. 1966. De Ontwikkelingsgang in het Denken van Husserl, Assen: Van Gorcum (this work has been translated into English by Theo Plantinga).

Derrida, J. 2002. Force of Law, The “Mystical Foundation of Authority”. In: Acts of Religion. Edited and with an Introduction by Gil Anidjar, New York: Routledge.

Diels, H. and Kranz, W. 1959-60. Die Fragmente der Vorsokratiker. Vols. I-III. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung (references to B Fragments).

Dooyeweerd, H. 1997. A New Critique of Theoretical Thought, Collected Works of Herman Dooyeweerd, A-Series Vols. I-IV, General Editor D.F.M. Strauss. Lewiston: Edwin Mellen.

Dooyeweerd, H. 2003. Roots of Western Culture, Pagan, Secular and Christian Options, B Series, Volume 3, General Editor D.F.M. Strauss, Lewiston: Edwin Mellen.

Giddens, A. 1982. Profiles and Critiques in Social Theory. California: University of California Press.

Habermas, J. 1996. Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy, translated by William Rehg; 2nd print. Cambridge: Massachusetts: MIT Press.

Habermas, J. 1998. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp edition (first edition 1992).

Hart, H. 1984. Understanding our World. Lanham: University Press of America. Hinrichs, C. 1957. Einleitung. In: Meinecke 1957.

Husserl, E. 1891. Philosophie der Arithmetik (expansion of his Habilitationsschrift).

Husserl, E. 1900-1901. Logische Untersuchungen (2 Vols. 1900-1901).

Husserl, E. 1913. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische

Philosophie, Husserliana, Band III, 1950. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 1913a. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Husserliana, Band IV, 1952.

Husserl, E. 1935. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, contained in: Husserl, 1954. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 1954. Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie, Husserliana Band VI. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 1962. Phänomenologische Psychologie, Husserliana

Band IX. The Hague: Martinus Nijhoff.

Kant, I. 1783. Prolegomena einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. Hamburg: Felix Meiner edition (1969).

Kant, I. 1787. Kritik der reinen Vernunft, 2nd Edition (references to CPR B). Hamburg: Felix Meiner edition (1956).

Kluckhohn, P. 1934. Die Idee des Volkes in Schriften der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm, Berlin: Lotter, M.-S. 2000. Das individuelle Gesetz. Zu Simmil's Kritik an der Lebensfremdheit der kantischen Moralphilosophie. In: Kant-studien. Volume 2 (pp.178-203).

Luckmann, Th. and Berger, P.L. 1967: Social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge, London: Allen Lane.

Meyer-Tasch, 1981. Einführung in Jean Bodins Leben und Werk. In: Bodin, 1981 (pp.11-79).

Meinecke, F. 1957. Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, Works Volume I, Editor Walther Hofer. München: R. Oldenburg Verlag.

Meinecke, F. 1965. Die Entstehung des Historismus, Works Volume III, Editor Carl Hinrichs. München: R. Oldenburg Verlag.

Picker, B. 1961. Die Bedeutung der Mathematik für die Philosophie Edmund Husserls, Philosophia Naturalis, Vol. 7, 1961.

Rousseau, J.J. 1975. Du contrat social et autres oeuvres politiques. Editions Garnier Frères, Paris.

Schutz, H. 1974. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt – eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Springer Verlag (1932), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Von Savigny, F.C. 1948. Grundlagen der historischen Rechtschule. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. Afr. J. Philos. 2009, 28(2) 131

Notas

1 Cf. B Fr.64: que “fogo, dotado de razão, é a causa da totalidade da ordenação do mundo.”

2 Uma análise abrangente e penetrante das raízes da cultura ocidental é encontrada em Dooyeweerd 2003. Em nossa argumentação, tomamos o cristianismo no sentido reformacional amplo como uma visão de mundo e da vida abrangente e não meramente como uma ou outra posição teológica. A história da teologia demonstra algo confirmado pela história de todas as outras disciplinas acadêmicas, que todas as ciências especiais procedem a partir de uma visão filosófica da realidade. Assim, neste artigo, consideramos as implicações de uma visão de mundo cristã para um relato filosófico da realidade.

3 Isto implica que o nominalismo secularizou a ideia de Deus como um doador-da-lei, pois o divino é agora encontrado na humanidade autônoma. Posteriormente, o entendimento de Bodin do poder soberano como uma “summa ... legibusque solute potestas” nos lembra da visão de Ockham considerando a arbitrariedade supostamente absoluta, despótica de Deus (potestas Dei absoluta). Meyer-Tasch caracteriza esta posição de Bodin como uma escolha para a “fórmula clássica do absolutismo jurídico-político” (Bodin, 1981:35).

4 Georg Simmel (1858-1918), que via a si mesmo como primariamente um filósofo mas, de fato, juntamente com Weber (1864-1920) e Durkheim (1858-1917), é visto como um dos fundadores da

disciplina da sociologia, já falaram sobre o (próprio da pessoa) ideal de personalidade (ver Lotter, 2000:188).

5 Tenha em mente que o nominalismo, como uma instância teórica a respeito de nosso entendimento da realidade, deveria ser distinguido do motive-base direcionar o da natureza e liberdade (o ideal de ciência e o ideal de personalidade).

6 Kant defende que “não há contradição em supor que uma e a mesma vontade é, na aparência, ou seja, em seus atos visíveis, [como] necessariamente sujeita às leis da natureza e, portanto, não é livre, enquanto ainda, como pertencendo à uma coisa-em-si, ela não é sujeita a esta lei, sendo, portanto, livre.” (Kant, 1787-B: xx-viixviii).

7 Em nosso entendimento o racionalismo é uma superestimação do conhecimento conceitual universal, enquanto o irracionalismo enfatiza o que é único e individual. (Conceitos são sempre dependents da identificação das estruturas universais, ou traços – eles são, portanto, “cegos” àquilo que é único e individual.)

8 Clouser acertadamente captura o impasse desta instância subjetivista: “A menos que já existam leis governando a mente que não foi sua criação, o que explicaria a uniformidade das formas que a mente impõe leis na experiência” (Clouser, 2005:368).

9 Isto avançou a ideia de que um gênio como Napoleão não pode ser julgado por padrões universais, pois sua individualidade única deveria ser a única referência de medida (ver Dooyeweerd, 2003:178 ff.).

10 Esta orientação é refletida em uma canção africânder na qual é afirmado que cada “volk” é sua própria lei.

11 Esta nova ênfase conquistou uma mudança adicional do atomismo ao holismo – como foi antecipado por Rousseau em sua visão da vontade geral: “Cada um de nós coloca coletivamente sua pessoa e todo o seu poder sob a orientação final da vontade geral (volonté générale), e recebemos cada membro como uma parte inseparável do todo” (Rousseau, 1975:244).

12 O nome de Friedrich Meinecke é estreitamente conectado a um entendimento do crescimento do historicismo, uma vez que ele dedicou uma obra abrangente a este tema. (ver Meinecke, 1965).

13 “Natureza e espírito, causalidade conformada à lei e a espontaneidade criativa são estes polos, os quis como tais são agudamente e aparentemente irreconciliavelmente opostos. Mas a vida histórica, situada entre eles, é sempre simultaneamente determinada por ambos, mesmo que sem uma força igual.” (Meinecke, 1957:10).

14 Em 1887 Husserl iniciou sua carreira acadêmica como um “professor particular” em Halle. Ele foi professor em Göttingen de 1901 até 1916 e ele ensinou de 1916 a 1928 em Freiburg (Breisgau), onde morreu em Abril de 1938.

15 Esta redução transcendental também é designada como a redução fenomenológica (epochè) (ver Husserl, 1954:153).

16 Husserl, 1954:10; ver Husserl, 1962:298 onde ele caracteriza a fenomenologia completa como “filosofia universal.”

17 Jaspers articula a dialética entre natureza e liberdade como se segue: “Porque a Liberdade se dá apenas por meio e contra a natureza, ela deve falhar como liberdade ou mesmo existir como tal. A liberdade ocorre apenas quando a natureza ocorre” [“Da Freiheit nur durch und gegen Natur ist, muß sie als Freiheit oder als Dasein scheitern. Freiheit ist nur, wenn Natur ist”] (Jaspers, 1948:871.) Wittgenstein afirma em suas Notas que aquilo sobre o qual nós somos dependents pode ser chamado Deus – e então adiciona: “Não existem duas divindades: o mundo e meu eu independente” Es gibt zwei Gottheiten: die Welt und mein unabhängiges Ich” (Wittgenstein, 1979, 74,15). Essas duas divindades representam os dois polos

do motive básico da natureza e liberdade.

18 Em seu Contrato Social Rousseau articula o ideal moderno de autonomia como se segue: “liberdade é obediência a uma lei que nós prescrevemos a nós mesmos.” (Rousseau, 1975:247). À vista desta ideia trans-individual da vontade geral nós já discernimos em seu pensamento um conceito supra-individual de construção social (autonomia).

19 Claramente, as consequências últimas do historicismo a este respeito são encontrados no pensamento da sociologia do conhecimento de Mannheim e a extrema posição assumida pela mais recente escola de Edimburgo – Bloor e outros.

20 Temos de notar, mesmo que de passagem, que a fenomenologia existencial transformou o racionalismo de Husserl na perspectiva irracionalista.

21 Consequentemente, a ideia “pós-moderna” contemporânea de que nós criamos o mundo em que nós vivemos (seja por meio de nosso pensamento ou linguagem) meramente continua os elementos centrais da filosofia (inicial) moderna!

22 Seres humanos não podem ser totalmente caracterizados meramente em termos de um aspecto da realidade. Tal ideia é encontrada em afirmações de que o ser humano é um ser racional-moral, um ser social, um ser econômico (homo economicus), um ser simbólico (homo symbolicus), e assim por diante. Seres humanos funcionam em todos estes aspectos sem serem plenamente absorvidos por qualquer um deles. Além do mais, qualquer ser humano individual pode assumir uma multiplicidade de papéis sociais dentro de uma sociedade diferenciada sem ser nunca exaurido por qualquer um destes papéis sociais.

23 Tal sujeito social tem uma função social subjetiva dentro do aspecto social (tal como o aspecto social de um estado, uma empresa de negócios, um clube social, escolas, universidades, famílias e denominações de igrejas).

24 Esta ideia implicitamente se refere ao que abaixo será destacado como o papel mediador da atividade humana ao dar forma aos princípios, em positiva-los.

25 Compare Habermas, 1998:101 onde ele discute “die Positivierung des Rechts” [“the positivization of law”].

26 Hart oferece uma explicação lúcida: “Em algumas culturas os homens podem demonstrar respeito ao tirarem os chapéus uns para os outros. Digamos que após algum tempo as pessoas não mais tirassem seus chapéus, mas apenas o levantassem discretamente. Mais tarde, vemos as pessoas apenas tocando seus chapéus. Ao fim, todos apenas erguem suas mãos. Nós podemos distinguir entre um princípio (i.e. expressar respeito) e padrões atuais de comportamento (i.e. várias ações com o braço relacionado aos chapéus). (...) Apesar das variedades, algo “em princípio” permanece invariante por todo este desenvolvimento histórico” (Hart, 1984:59). Três páginas à frente ele explicitamente rejeita os extremos do conservadorismo e do caos: “Ou apenas levantando o chapéu por todo o tempo é considerado um cumprimento, ou qualquer coisa que eu escolha seja um cumprimento. O reconhecimento do “princípio do cumprimento” torna possível evitar tanto o conservadorismo quanto o caos.

27 As condições para ser verde não são, em si mesmas, verdes.

28 Eu estou meramente “normalizando” minhas próprias (estritamente individuais) atividades? Se indivíduos produzem suas próprias normas únicas, serão eles alguma vez ser capazes de alcançar um consenso? Não somos nós, em contraste, todos conectados por adores supra-individuais e não-arbitrários para o comportamento humano em primeiro lugar (é claro, nós podemos diferir em nosso entendimento de tais princípios. Ainda assim, assim que isto é concedido, a ideia inicial de autonomia é seriamente ameaçada, pois agora temos implicitamente aceitado normas dadas às quais os seres humanos estão sujeitos em seus empreendimentos.

Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas”

A Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas” é uma iniciativa da ABC2-H, o grupo de Humanidades da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência. Com o propósito de iluminar o papel da fé na compreensão científica do ser humano e de fomentar a mútua fertilização entre a fé Cristã e as humanidades, a série será composta de textos teóricos introdutórios e artigos clássicos selecionados sobre as questões centrais do diálogo contemporâneo. A série é recomendada para discussões metodológicas em teologia, filosofia e humanidades, bem como para grupos de leitura em religião e ciências humanas. Ela será publicada inicialmente no site da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência - www.cristaosnaciencia.org.br. Informações e dúvidas, envie e-mail para contato@cristaosnaciencia.org.br.

Editores: Guilherme de Carvalho, Marcelo Cabral e Pedro Dulci

Dados da publicação: Novembro/2018