

A TEORIA DO VALOR DE WINDELBAND E RICKERT: fundamentos temporais de uma teoria do conhecimento

jonatas Ferreira

Resumo

Neste artigo argumenta-se em favor de uma leitura da teoria do valor de Windelband e Rickert a partir de seus fundamentos temporais e ontológicos. Partindo de uma compreensão dos aspectos históricos que motivaram o neokantismo a retomar o sujeito como âmbito de realização da liberdade política, procura-se indicar a contradição que necessariamente advém de centrar tal subjetividade e tal liberdade sobre uma percepção disjuntiva, descontínua do presente. Por um lado, apenas a legitimação desta disjunção permitirá conceber um projeto científico estruturado sobre o sujeito (apenas o reconhecimento de tal disjunção permite elaborar uma alternativa liberal para ciências humanas). Por outro lado, nenhum projeto de conhecimento científico (aqui entendido como universal e atemporal) poderia se fundar confortavelmente num terreno tão precário - de algum modo este presente terá que se mostrar transcendente em relação às fraturas temporais que ele percebe ser sua própria condição de possibilidade.

Abstract

In this article we argue in favour of reading Windelband's and Rickert's value theory from a temporal and ontological perspective. The article starts by analysing the historical circumstances that motivate the neo-Kantian movement to reinstate the subject as a ground for political liberty, thereby indicating the contradiction that necessarily arises from founding subjectivity and liberty on a disjunctive, discontinuous perception of the present. On the one hand, only such a disjunction would provide legitimacy for a scientific project structured upon the subject (only the recognition of that disjunction would allow for the elaboration of a liberal alternative to the human sciences). On the other hand, no project of scientific

knowledge (here understood as both universal and timeless) could comfortably structure itself on such a terrain: somehow that present would have to show itself transcendent with regard to the temporal fractures which it perceives to be its condition of possibility.

Introdução

Por que ler um artigo sobre a teoria do valor de Windelband e Rickert? Uma resposta direta a essa questão justificaria em parte o nosso esforço. Trata-se de realizar uma incursão num universo teórico que, em grande medida, fundamenta metodologicamente a empresa sociológica compreensiva. Ninguém pode estudar, com alguma seriedade, os ensaios metodológicos de Max Weber, por exemplo, sem arriscar uma olhadela no *Limites da Formação do Conceito* de Rickert. Neste livro já encontramos esboçada uma resposta à questão: como é possível interpretar objetiva e cientificamente as sociedades humanas se tivermos como ponto de partida os valores subjetivos que as legitimam? Muitas das tensões teóricas que vibram na obra simmeliana também seriam incompreensíveis sem referência ao ambiente neokantiano com o qual Simmel dialoga. A percepção da realidade estruturando-se sobre uma dinâmica antinômica, uma dinâmica que sempre oporia forma e conteúdo, por exemplo, apresenta uma grande afinidade com a tese rickertiana e windelbandiana da irracionalidade da realidade. A verdade é que toda uma tradição sociológica alemã que se estrutura sobre a idéia de ação, e que agruparia desde a hermenêutica de Dilthey até a fenomenologia de Husserl, perderia um importante nexos histórico-cultural se não pudéssemos, de algum modo, resgatar-lhe os múltiplos vínculos com a filosofia do valor.

Minha motivação pessoal neste ensaio, todavia, não pode ser definida nestes termos. Interessa-me, antes, investigar os pressupostos ontológicos e temporais mediante os quais a idéia de subjetividade pode ser aqui oferecida como fundamento metodológico das ciências sociais. Creio que sem essa discussão não estaríamos nunca em condições de perceber com clareza onde hermenêutica, fenomenologia e método compreensivo se diferenciam no tratamento e compreensão da realidade moderna. Mais ainda, não perceberíamos sequer o sentido sociológico daquilo que os une, nomeadamente, a defesa do sujeito como núcleo de investimentos não apenas teóricos, mas muito claramente políticos. O que aqui está em jogo é a possibilidade de desvelar o modo de estruturação deste sujeito e a forma como este estruturar o posiciona diante de um mundo que ele busca compreender e transformar. Neste contexto, o modo como esta subjetividade tematiza o tempo é de relevância fundamental. Realizado esse esforço, estaríamos em melhores condições de entender a agenda política dentro da qual o método compreensivo se

desenvolveria, seu liberalismo de princípio e as contradições e limitações que o cercam.

O neokantismo da Escola do Sudoeste da Alemanha e seu tempo

A partir do último quartel do século XIX, a obra crítica kantiana passa a recuperar um prestígio parcialmente corroído nas duas décadas anteriores. Essa recuperação tem um significado político simples, ela sinaliza com o fortalecimento do pensamento de orientação liberal na Alemanha, e prospera em duas frentes: como alternativa ao "*esgotamento*" do *hegelianismo* e como resposta ao *determinismo atribuído tanto às concepções materialistas quanto empiricistas da história*. Não causa surpresa, então, que uma das tarefas fundamentais deste "retorno à Kant" tenha sido precisamente defendê-lo de alguns ataques a que foi submetido por hegelianos de todas as matizes. Ora, aparentemente, um dos pontos mais vulneráveis da filosofia crítica seria uma certa sensibilidade esquizofrênica, uma certa paralisia diante da impossibilidade de transpor antinomias insolúveis. Citemos apenas algumas delas: antinomia entre entendimento e razão, finitude e infinitude, julgamento determinativo e julgamento reflexivo, conceito e intuição, mundo noumênico e mundo fenomênico. Hegel não nega tais cisões. Para ele, todas essas dificuldades metafísicas revelam uma configuração fundamental à partir da qual se estruturaria o próprio processo de humanização do ser humano'. Disso não decorreria, entretanto, que essas antinomias deveriam ser tomadas como uma condição ontologicamente intransponível, como nosso destino inescapável. Este ser, cindido entre conceito e experiência sensível, julgamento determinativo e julgamento reflexivo, seria apenas um passo no processo de realização da Razão através da história.

Segundo o que passa agora a contra-argumentar o neokantismo, na tentativa de solucionar as aporias da arquitetura crítica, Hegel não apenas encontrara a história como âmbito onde feridas epistemológicas e ontológicas poderiam ser finalmente fechadas, mas o fizera de um modo politicamente suspeito, *um modo que limitara substancialmente o papel da consciência individual na história*. Ao pretender superar uma tensão "inevitável" entre razão e experiência, um pecadilho político capital fora cometido. Marx, na *Crítica à Filosofia do Direito*, embora de uma perspectiva em tudo dessemelhante àquela que orientou o neokantismo, já tornara visíveis os compromissos políticos de Hegel com o estado prussiano. Estes compromissos sempre nos apareceriam transfigurados numa linguagem metafísica típica.

1 Ler a esse respeito Hegel, 1985.

Hegel converte em autodeterminações absolutas da vontade todas as características do monarca constitucional da Europa contemporânea. Não afirma: a vontade do monarca constitui a decisão suprema; mas sim: a decisão suprema da vontade é o monarca. A primeira frase é empírica e a segunda desnaturaliza o fato empírico transformando-o num axioma metafísico (Marx, sem data: 39).

Ao conceber a história como âmbito de superação dos impasses a que levam a arquitetura crítica, Hegel se fechara inadvertidamente, e mesmo paradoxalmente, à reflectividade, liberalidade e abertura daquele pensamento. Restara-lhe, então, a esperança religiosa num processo mediante o qual o Espírito Absoluto se realizaria no mundo. Como o problema da liberdade, e da liberdade individual, poderiam ser colocados num tal sistema? Esta é a pergunta que se fazem esses novos kantianos. Para Hegel, em oposição ao pensamento crítico,

a idéia de liberdade encarnada no conceito do divino não fica suspensa acima dos limites do conhecimento humano como horizonte para o qual nós progrediríamos indefinidamente, ela constitui o desenvolvimento do conceito de liberdade na e como história de liberdade (Beardsworth, 1996: 56).

Isto posto, tratemos de um assunto central nesta polêmica. A percepção de uma certa *desvalorização do significado do presente* norteou uma crítica recorrente à filosofia hegeliana - desvalorização que subjaz à expectativa de realização final da razão na história. Leopold von Ranke, contemporâneo de Hegel, por exemplo, sustentou, no campo religioso, uma luta sem tréguas contra esta desvalorização". Como poderíamos acreditar num Deus de justiça, argumenta von Ranke, se o passado nada mais fora que um passo preliminar para chegarmos ao presente, e este meramente uma transição para o futuro, se o espírito absoluto não se manifestou com equidade para Alexandre o Grande do mesmo modo que para Hegel, para um camponês na Idade Média do mesmo modo que para um proletário moderno? A desvalorização do presente implicada neste tipo de pensamento estaria na base de uma desqualificação da própria verdade filosófica e científica. Este foi um fator que contribuiu de modo substantivo para que se propusesse um retorno à matriz crítica. Os impasses e aporias que esse ressurgimento estranhamente reclama como parte inerente da reflexão filosófica não teriam outro sentido senão *oferecer o presente como âmbito único em que a liberdade poderia ser colocada*. Digamos com todas as letras: *essa liberdade só pode ser concebida aqui como liberdade individual*. É na superfície mínima,

² Ver, a esse respeito, Colliot-Thélène, 1990.

disjuntiva, ambígua que este presente oferece que percebemos o tom iconoclasta, moderno do kantismo soar de modo mais cristalino, e o que ele nos oferece é o sujeito como âmbito de realização da liberdade. É neste espaço que o presente se revaloriza em oposição à processualidade da história concebida como história da Razão",

Para os neokantianos, ademais, tudo isto estaria muito próximo de um monismo oposto ao espírito de investigação científica. Afinal, qualquer que seja o evento histórico, ele sempre poderia ser reduzido a um tipo recorrente de explicação: ele se encadearia no projeto divino para a humanidade. Por isso também, o presente, desqualificado no sistema hegeliano como mero momento de transição, deveria agora retomar ao prosaetório das reflexões liberalizantes da vida cultural alemã do final do século XIX. As dificuldades envolvidas em compreender o modo como este presente afinal encadearia futuro e passado - dificuldade que o hegelianismo fingiu não existir - continuava exigindo reflexão". Em que medida o neokantismo foi capaz de dar resposta convincentes a essas dificuldades? - este é um tema central deste ensaio.

O fato é que, após os eventos explosivos de 1848, um retomo a Kant constitui uma alternativa natural para o pensamento liberal. Reconsiderar a liberdade individual como princípio de socialização parece tanto dar alento àqueles que tiveram abalada sua crença numa manifestação progressiva da razão na história, quanto oferecer uma alternativa àqueles que pugnavam por uma política estruturada a partir do reconhecimento de interesses materiais ou de classe. Este é o contexto

3 "No hegelianismo os cânones imutáveis da razão são dissolvidos no processo dialético. No cadinho da dialética hegeliana noções universais de justiça e do direito são reduzidas ao transitório e às manifestações incompletas do espírito do mundo. Deste modo, até que o espírito do mundo realize seu objetivo na liberdade, todos os princípios da razão e da conduta correta só podem ser temporários e imperfeitos. [...] Os neokantianos eram hostis a Hegel porque a dialética ameaçava exatamente a universalidade de valores que ele desejava assegurar" (Willey, 1978: 29).

4 Já aqui podemos perceber a origem da dificuldade epistemológica que viria a constituir o fulcro da teoria da ação weberiana. Se concedemos que as relações entre presente e futuro são nebulosas, se, em nome da liberdade, afirmamos que nenhuma conexão inevitável lhes pode ser atribuída, a idéia de que a ação social desencadeia sempre "conseqüências não pretendidas" já não pode ser evitada. Mais que nenhum pensador de sua época, Weber entendeu as implicações desse impasse para as ciências como um todo. No "Ciência como Vocação", por exemplo, ele observou: "Toda 'realização' científica suscita novas 'perguntas': pede para ser 'ultrapassada' e superada. Quem desejar servir à ciência tem de resignar-se a tal fato" (Weber, 1982: 164).

em que prospera o movimento neokantiano que vai de Lotze até Rickert, este é o contexto no qual prospera a filosofia do valor. De volta ao mundo de aporias do sistema kantiano, a definição de uma máxima unificadora deste movimento poderia ser encontrada na seguinte proposição: a razão conceitual não pode pretender uma apropriação exaustiva do real, pois ela nunca poderia fazer justiça à riqueza da experiência. Assim, tanto no trabalho da escola de Marburgo quanto no da escola de Baden! um princípio seria ardorosamente defendido: a liberdade é uma idéia regulativa, ela permanecerá para sempre uma tarefa, algo que procuramos alcançar no presente e não algo *existente*, passível de ser materializado hoje ou ao final de uma história da razão. É essa a liberdade que podemos sonhar, *é essa a liberdade que nos valoriza como sujeitos*.

Assim como na modernidade, *o pensamento conservador* sempre esteve propenso a se aglutinar teoricamente em torno de conceitos amplos como "estado soberano", "organismo social", e numa temporalidade que *valoriza uma continuidade entre passado e presente, o pensamento liberal procurou sempre recuperar o presente inextenstvel e o sujeito⁶ como âmbitos de realização da liberdade humana*. Dito isto, é preciso perceber, em um contexto de modernidade, a pluralidade de modos possíveis de tematizar e valorizar tanto este presente como este sujeito. Assim é que a filosofia do valor se verá compelida a rivalizar não apenas como as tradições positivistas e hegelianas, mas com outras tradições que elegem essas duas variáveis como fulcro de SUA produção intelectual. É importante que, mesmo de passagem, precisemos o terreno do neokantismo em relação a estes rivais. Refiro-me aqui à reflexividade de cunho estético inaugurada pelo proto-romantismo de Schlegel e Novalis, levada adiante na hermenêutica de Schleiermacher, e que encontra sua expressão mais fulgurante no "vitalismo" nietzscheano. Em todas essas contribuições se reivindica para o humano a dignidade

⁵ É geralmente aceito que ambas escolas compartilhavamno terreno do kantismo algumas pressupostos teóricos. Eis alguns deles: superioridade da razão prática sobre a teórica, "divisão conceitual entre realidade e intenção, ou Ser e Valor" e a "primazia do sujeito volitivo sobre todo conhecimento e toda construção especulativa da realidade" (Willey, 1978: 132). Reunindo nomes comoHermano Cohen, Natorp e Stammler, a Escola de Marburgo caracteriza-se sobretudopelaênfase lógicaque deramà intepretação da obra crítica. Cohen, por exemplo, sustentava que as leis da razão seriam independentes da experiência e que o kantismo deveria afastar-se decididamente de todo psicologismo e adotar a lógica como "rainha de todas as ciências" (Ibid.: 107-109)

⁶ O sujeito, o indivíduo consciente de si, deve ser entendido como espaço no qual as tensões deste presente são materializadas como experiência de liberdade.

do transitório, do excessivo. O que é digno no ser humano, diria Nietzsche no seu Zarathustra, é que ele é "uma passagem". Todo aquele que não reconhecer o excesso e a transitoriedade do humano como a própria verdade desta dignidade estaria enclacado em um platonismo moral, assegurador e paralisante. Para ele, este presente não deve ser assegurado nem buscar a certificação de uma escatologia, mas encontraria seu sentido mais profundo na própria idéia de precariedade, indeterminação e excesso.

Para a filosofia do valor, por outro lado, *as ambições de um conhecimento científico universalmente válido* devem determinar relações entre presente e futuro de maneira bastante estrita *Nem a subjetividade, donde emanariam essas ambições, nem o presente poderiam ser concebidos como uma produção aberta, como uma autopoiesis, como algo que busca no excesso de si mesmo seu sentido mais profundo. Para resgatar o presente dos descaminhos do relativismo seria necessário, então, encontrar fundamentos metodológicos seguros que viabilizassem a prática das ciências da história, das ciências da cultura.* Se a ciência não puder encontrar princípios universais e não transitórios, ela não poderia reivindicar para si *umstatus* acima do mundo da vida'. A reflexão epistemológica seria, então, uma alternativa de certeza, segurança às disjunções deste presente que tende a se perder em excesso, em arte. Adiantando o nosso argumento: ao colocar entre parênteses a própria finitude do sujeito cognoscente, *a reflexão epistemológica promovida pelos neokantianos da Escola de Baden esforça-se por construir uma área de segurança a partir da qual o mundo da vida possa ser acessado, classificado e transformado por um sujeito livre, posicionado acima da transitoriedade e excesso da vida moderna.*

A teoria do valor de Windelband e Rickert

Esta é, pois, a preocupação a partir da qual Windelband propõe uma releitura da obra crítica. Seu esforço teórico popularizou uma leitura do pensamento kantiano que se tornou altamente influente no século vinte. Mais uma vez, não há em tal esforço qualquer intenção de interpretar a contribuição e tensões do pensamento crítico em termos de produtividade artística ou reflexividade - como o fizeram Schiller, ou os irmãos Schlegel. De Windelband até Heidegger (com a exclusão deste último, evidentemente) parece não existir dúvida de que o trabalho crítico kantiano é fundamentalmente uma teoria do conhecimento científico, uma epistemologia científica. Em apoio a uma tal leitura, poderiam ser evocadas certas

⁷ "Mundo da vida" aqui nem tanto em seu sentido fenomenológico, mas enquanto mundo orgânico e precívél.

Como deveríamos entender esse novo significado que o conceito de percepção adquire para o neokantismo de Windelband? O fato de ele não estar particularmente interessado numa divisão ontológica entre natureza e mente que consubstanciasse uma base para classificação das ciências, e *menos ainda em conceder que essa tarefa pudesse ser empreendida a partir de uma distinção entre experiência interna e experiência externa*, parece indicar a resposta que Windelband tenta elaborar. De passagem, eu observaria que essa postura parece refletir uma certa apropriação da influência crescente que o pensamento fenomenológico passa a desfrutar na Alemanha, mais especificamente, a fenomenologia pré-husserliana de Franz Brentano. A percepção seria, então, um modo de investigação que *variaria de acordo com a maneira ativa, ou interesse, a partir da qual o sujeito focasse o seu objeto*.

É possível - e esse é de fato o caso - que o mesmo tema seja objeto tanto de uma investigação nomotética quanto idiográfica. Isso se relaciona ao fato de que, de certo modo, a distinção entre o invariável e o único é relativa (Windelband, 1980: 175-176).

Relativa a que ou, mais a propósito, relativa a quem? Relativa à perspectiva ou interesse do cientista. A percepção científica de fatos históricos deve ser concebida como uma reconstrução ativa e imaginativa, ou seja, como uma "recepção ativa". O valor que atribuímos ao fato histórico não é algo ontologicamente intrínseco a esse fato, mas deriva da perspectiva moral e cultural a partir do qual julgamos o passado. A impossibilidade de superar a *clivagem que existiria entre valor e ser* informa a totalidade do projeto metodológico da filosofia do valor e implica na existência de dois tipos de atitudes, alternativas e excludentes, que poderíamos construir em relação ao mundo. *Ou bem essa atitude é passiva*, e neste caso o mundo se representa em nossa consciência sem qualquer manifestação ativa do sujeito; *ou bem essa atitude é ativa* com relação a esse mesmo conjunto de representações. Comentando o trabalho de Rickert, anos mais tarde, Heidegger observa que, apesar da reação negativa que a fenomenologia despertou entre os neokantianos, apesar das críticas ao conceito de "intencionalidade", a definição da antinomia básica que funda a filosofia do valor é visivelmente influenciada pelo trabalho de Brentano.

Com relação à estrutura básica dos fenômenos psíquicos, Brentano divide os vários modos através dos quais o eu dirige sua atenção a um objeto particular em três classes básicas de comportamento psíquico: representação, julgamento e interesse. "Falamos de representação naqueles casos em que algo aparece", quando algo é simplesmente dado e o simplesmente dado é percebido. Representar é, num sentido amplo, o simples ter algo. Brentano interpreta o ato de julgar

como "um aceitar como verdadeiro ou rejeitar como falso". Em contraste com um mero ter algo. no ato de julgar toma-se uma posição definida com relação ao representado enquanto representado. Brentano designa a terceira classe com títulos diferentes: interesse, amor; emoção. "Essa classe para nós deve incluir toda aparição psíquica que não esteja contida nas duas primeiras classes". Ele enfatiza que uma expressão adequada para aqueles atos de ter interesse por algo não existe. Mais tarde essa expressão foi chamada "avaliação", ou melhor ainda. "atribuição de valor" (Heidegger, 1985: 22).

A oposição entre valor e ser estrutura-se sobre uma aporia entre atividade e passividade que, evidentemente, não pode ser solucionada. Sem essa aporia não existiria o elemento disjuntivo em que o presente, para o universo neokantiano de Windelband e Rickert, se ofereceria como locus da liberdade subjetiva.

Este é o ponto onde o desejo por uma compreensão unificada do mundo se espatifa diante de um problema insolúvel. O mundo dos valores e o mundo da realidade, as províncias do "dever" e da "necessidade" [ought and must] não são estrangeiras uma à outra. Elas estão em relação mútua em toda parte. Existe uma fratura na fábrica da realidade[...] Nós não podemos suplantara contradição[...] O sentido mais íntimo da temporalidade é a diferença inalienável entre o que é e o que deve ser; porque essa diferença, que revela a si própria em nossa vontade, constitui a condição fundamental da vida humana. Nosso conhecimento não pode ir além de tal diferença e atingir uma compreensão de sua origem (Windelband apud Banbach, 1995: 80).

É exatamente a transgressão implicada nesta divisão (atentemos para o fato de que se deve ver para além de um limite, ou aporia, para ter consciência de sua localização) que é lançada na obscuridade para que a filosofia dos valores possa ter a ilusão de um conhecimento certo e atemporal. O fechamento hermenêutico implicado no ato de negar acesso àquela "fratura", ajudando decididamente a formar esta noção particular de conhecimento, dando à filosofia do valor sua esperança de cientificidade, universalidade e atemporalidade, disfarça um gesto órfico. É precisamente a compreensão do ser, para sempre velada naquela interdição, que constitui a "má consciência" do neokantismo, sua violência teórica oculta, disfarçada. Através desse ato, a filosofia do valor busca conjurar a formação de um princípio definitivo de investigação histórica. O caráter ideal do "dever" constituiria tal princípio - *apenas aí o mundo ativo da valoração poderá encontrar uma alternativa universal, atemporal às imposições do mundo da necessidade*. Segundo a linha de raciocínio que dali se deriva, deveríamos não apenas negar a pretensão empiricista de determinar este "dever" de modo causal, mas também manter na obscuridade o significado ontológico da cisão que se assume entre necessidade e liberdade, entre valor e ser. O que se quer, em todo caso, é

que o sujeito cognoscente não seja contaminado pelo mundo do devir.

Uma subjetividade atemporal fundando o conhecimento científico

Em seu estudo sobre Kant, Rickert considera que a essência das sociedades modernas seria dada pela combinação de três grandes forças: o ideal grego de ciência, o estado romano e a religião cristã. O desenvolvimento de cada uma dessas visões parciais do mundo é dado por uma *valorização radical da cognição, sociedade civil* ou *religiosidade* como único fundamento capaz de estruturar tais sociedades. De acordo com o ideal grego de ciência, o "valor teórico da verdade, que o pensamento científico realiza na cognição, é erguido como um valor acima de todos os outros valores" (1924: 76). O que garante à verdade científica a possibilidade de se difundir como "valor acima de todos os outros" é o fato de a ciência renunciar definitivamente a ser "parte da vida em geral". Agindo deste modo, ela escaparia do destino dos seres orgânicos que germinam, desenvolvem-se, florescem e morrem. Para ele, então, a verdade científica nada teria em comum com a transitoriedade da vida. Pelo contrário, ela deveria ser definitiva e universalmente válida.

O conteúdo daquilo que desejamos exprimir através da ciência deve por necessidade ser conceitualmente definitivo, de modo que todos que escutem ou leiam nossas palavras compreendam um e mesmo sentido. Sem a forma lógica da identidade do conteúdo conceituai, em contraste com várias "representações imediatas" {Vorstellungen} oscilantes de indivíduos particulares, não existe uma cognição compartilhada válida acerca de um objeto (Rickert, 1924: 52).

Que pressupostos teóricos fundamentam esse que é um cisma estruturador para o neokantismo, ou seja, a existência de um contraste entre representações imediatas [*Vorstellungen*] e julgamentos científicos? Segundo a linha de argumento aqui proposta, a resposta a essa questão só poderia ser esboçada se entendermos a epistemologia como parte de uma economia ontológica mais ampla. Essa tese corresponde, em alguma medida, àquela que levou o próprio Rickert a escrever, na década de 20, *A Lógica dos Predicados e o Problema da Ontologia* [*Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*]. De fato, o propósito explícito deste texto não é outro senão o de lançar um olhar retrospectivo sobre a teoria do conhecimento que, sob a influência de Windelband, ele ajudara a elaborar, procurando ali revelar um significado ontológico freqüentemente negligenciado por seus comentadores. Usualmente desprezado mesmo por aqueles que se dão ao trabalho de discutir a contribuição rickertiana dentro do *Methodenstreit*, *A Lógica dos Predicados* também ajuda a revelar as conexões do discurso epistemológico neokantiano com um contexto cultural mais amplo.

Tratemos de uma objeção óbvia a este argumento. Existiria uma contradição entre o reconhecimento de raízes ontológicas profundas no trabalho rickertiano e interpretações mais correntes de sua obra como estando voltada para a construção de uma área de segurança epistemológica dentro da qual as "ciências humanas" pudessem prosperar. Não é a própria tradição neokantiana que afirma que o ser em si é inefável e, portanto, impossível de ser objeto de investigação científica? Como uma vocação ontológica poderia ser aqui tomada com seriedade se tomamos essa afirmação como legítima? Essa aparente contradição se esvanece, no entanto, ao considerarmos com Mongis: "A noção de valor constitui uma denominação do ser; ela implica uma compreensão do ser na medida em que estimar [schätzen] o valor de um existente, e torná-lo objeto de um julgamento de valor, significa fundamentalmente compreender este ser, o ser do existente, *como valor*" (1972: 7 e 8).

Uma das premissas mais básicas da filosofia do valor é sem dúvida de que a verdade não deve ser procurada no desvelamento do ser como tal (*Sein*), mas no *julgamento dos existentes*, dos entes (*Seiendes*). Considerando o "método histórico" de Rickert, Willey (1978: 143) observa a propósito: "Um julgamento não é válido porque ele diga o que é; pelo contrário a realidade obtém seu *status* do ato de julgamento. Apenas aquilo que julgamos ser realmente é. Se o julgamento tivesse de concordar com a realidade [...], nós precisaríamos, antes do julgamento, um conhecimento total do Ser". Uma observação similar pode ser encontrada em Carl Schmitt (1996: 17): "É preciso notar que os valores de que fala a filosofia do valor não são imaginados como tendo uma existência própria, mas uma validade. O valor não é, ele antes valida". Esse *embroglio* existencial provavelmente expõe a tensão fundamental que estrutura o neokantismo. De qualquer modo, como poderíamos entender este "ser", que o ato de julgar não pode deixar de pressupor, mesmo para negar-nos qualquer possibilidade de acesso a ele? O que Rickert assume ao afirmar que, apesar de nosso desejo por um conhecimento absoluto, o ser eludiria toda possibilidade de acesso cognitivo?

Como dissemos acima, para a filosofia do valor o ato "passivo" de representar não configura cognição; o conhecimento demanda uma postura ativa, valorativa com relação às minhas representações. Se qualquer acesso ao ser pudesse ser estabelecido, este acesso seria dado através da experiência e não através da cognição; ou seja, o ser se relacionaria com uma idéia, com o pensar, mas não com o conhecer, com o conceituar. Consideremos com Rickert o seguinte exemplo: Eu escuto uma melodia e, enquanto estou sob o fascínio de sua manifestação, esta melodia é apenas uma vivência. Enquanto tal, ela não pode estabelecer qualquer relação direta com minha faculdade cognitiva. Apenas quando julgamos, atribuindo deste modo *validade a essa experiência*, a melodia passaria a ser objeto do conhecimento. Neste caso, todavia, a experiência artística, enquanto

tal, teria se dissolvido. Aquilo que posso julgar como sendo música barroca, regional etc. não possui, para Rickert, uma relação substantiva com minha vivência imediata.

A possibilidade de adquirir conhecimento deriva do reconhecimento de uma diferença estrutural entre *pensar e conhecer*: ao pensar teríamos acesso imediato ao mundo, ao passo que no ato cognitivo tomaríamos a realidade como uma construção formal e mediada. Essa dicotomia resulta no seguinte paradoxo: eu jamais poderia me assegurar de que algo julgado foi de fato conhecido, ou seja, corresponderia àquilo que representei de modo imediato. De acordo com Rickert, a cognição por si própria não seria capaz de resolver este problema, e aqueles que procuram uma tal solução estariam partindo de uma interpretação equívoca daquilo que é de fato o conhecimento.

Primeiramente, deveria ser indicado que, de fato, a essência da cognição é rigorosamente falando uma conformidade {Uebereinstimmung}, isto é, nunca se deve pretender uma identidade de conteúdo entre representações imediatas e percepção. Por este motivo a essência do conhecimento também não deveria ser procurada na existência ou não de uma identidade entre cópia e original (1915 : 138e 139).

Enquanto o "conteúdo" daquilo que experimentamos imediatamente na infinitude da vivência é desprovido de qualquer status teórico, o ato de julgar o existente, ato do qual o conhecimento deve promanar, é inscrito no terreno avaliativo do *Sollen*, ou seja, das coisas como elas deveriam ser. Dessa dicotomia uma outra brota. A atitude que caracterizaria nossa relação com o ser seria sempre contemplativa, ou, mais rigorosamente, receptiva; enquanto que a cognição envolveria uma postura ativa. O mundo do conhecimento, assim, é fundamentalmente caracterizado pela avaliação, organização e, acima de tudo, transformação daquilo que existe. É esta produtividade intrinsecamente avaliativa que marca o sujeito cognoscente e que posiciona na disjunção do presente como se este pudesse ser eternizado, universalizado. Diante do chamado *hiatus irrationalis*, ou seja, de uma lacuna intransponível entre a formalização conceitual do conhecimento e a "irracionalidade" da realidade, estaríamos para sempre paralisados caso continuássemos lamentando o fato de que o conhecimento não pode acessar as "coisas em si próprias". De acordo com Rickert, para a "teoria do conhecimento só existem problemas formais". E mais, "o mero conteúdo ou o conteúdo do conteúdo é, do ponto de vista lógico, indiferente e inexprimível" (195, p. 143 e 145)

O delineamento do campo das "ciências humanas" deveria ser visto como uma empresa lógica, e é dentro desses limites que Rickert pretenderia restringir a sua contribuição. *Se o ser não pode ser apreciado pelo conhecimento, e assim o critério para afirmar a verdade de um fato histórico não poderia ser*

"representacional", que tipo de verdade nos restaria então? Devemos prestar atenção a um detalhe: embora a "realidade em si" não possa ser conhecida, surpreendentemente ela pode ser qualificada de "caos" - um adjetivo usado tanto por Rickert quanto por Max Weber para definir o âmbito da experiência imediata. O que parece um cochilo teórico, que aquilo que não pode ser passível de cognição possa ser qualificado, é de fato um elemento importante na configuração desse tipo particular de abordagem científica que o neokantismo propõe. O caos que se teme é o de uma subjetividade que deixasse de ser índice de toda transformação da existência, caso não pudéssemos mais garantir ao conhecimento científico um status superior ao mundo da vida, caso não pudéssemos, através da subjetividade garantir a eternização do presente.

Se a realidade em si não pode ser conhecida, é preciso tentar entender o que Rickert e Weber querem dizer quando advogam uma teoria do conhecimento que estabeleça os fundamentos de uma "ciência da realidade". Para explicar este detalhe, recorreremos a uma noção bem definida de julgamento que surge na argumentação de Rickert: "Já era do conhecimento de Aristóteles que a verdade está contida em julgamentos. Por esse motivo, desde o início, nos foi permitido dizer com segurança que devemos nosso conhecimento aos julgamentos, e que o problema fundamental da teoria do conhecimento reside na questão do padrão ou objeto dos julgamentos" (Rickert, 1915: 150). Se concordarmos que o que Aristóteles quis dizer acerca do ato de julgar pouco tem em comum com aquilo que Rickert tinha em mente, como poderíamos ainda entender o uso rickertiano da palavra julgamento neste contexto? Primeiramente, qualquer elemento estético" no ato de julgar deve ser eliminado aqui. O sentir é domínio daquilo que é temporal, corruptível, contingente. Por essa razão, deveríamos rejeitar que o ato de julgar pudesse ser afirmado sobre um fundamento estético, ou seja, a partir da conexão ou desconexão de representações imediatas. O julgamento "a mesa é marrom", por exemplo, não pode ser entendido através da análise de um dado objeto como sendo "marrom" e "mesa", nem que "marrom" e "mesa" pudessem emergir como representações unificadas nesta sentença. Em qualquer das duas alternativas, teríamos de admitir uma conexão entre o ato de julgar e a vivência de representações imediatas. Isso, todavia, desafiaria a pressuposição rickertiana de que o conhecimento não deve buscar a "representação" da realidade em si, ou seja, seu

JJ Não precisamos recorrer a uma explanação do conceito de julgamento estético dentro da tradição kantiana. Basta que recorramos a própria etimologia da palavra *estética*: *aisthetikos*, de *aisthanestai*, "sentir".

objetivo não é tornar-se uma cópia da realidade'ê.

É importante neste ponto perceber que, para Rickert, parece não haver problema em concorrer com a idéia que mesmo a experiência imediata demandaria uma consciência e um Ego a quem esta consciência pertenceria. De fato, o problema kantiano de como a recepção da realidade é possível à consciência não estaria recolocado aqui, sem que pudéssemos pensar um contato entre este Ego e o ser mesmo a nível não conceitual? A noção de identidade a que recorre Rickert para explicar a consciência de experiências imediatas, todavia, estrutura-se como um fenômeno psíquico circunscrito ao horizonte do "Eu individual". Ao vivenciar a performance de uma música particular, a consciência chegaria a uma certeza 'privada', estética. "Cada evento psíquico é no tempo, quer dizer, ele começa a ser num tempo particular, dura quer continuamente ou de modo interrupto e deve finalmente *encontrar um fim num determinado ponto do tempo*" (Rickert, 1915: 159). As conseqüências desta observação tornam-se claras: "Correspondentemente, a uma psicologia dos julgamentos só é permitido falar daqueles julgamentos de um evento no tempo que pertençam a uma vida mental individual" (Ibid.: 159). O Ego, na teoria do conhecimento rickertiana, é então dividido em dois: um sujeito privado, que deve refrear qualquer intenção a uma vida pública, e escuta música quietamente no confinamento de sua mente, e um sujeito público e ativo, que julga com pretensão de validade universal.

Assim, nem todo tipo de julgamento é psicológico, nem toda forma de julgamento se depara com dificuldades estéticas. Proposições matemáticas seriam uma prova de que é possível julgar com validade objetiva. Que $2 + 2 = 4$, por exemplo, é verdade para além de qualquer disputa ou temporalização. Essa operação matemática era verdade 2000 anos atrás e ainda o será num futuro remoto, pois "seu verdadeiro conteúdo, aquilo que queremos dizer no ato de julgar, é em princípio distinto de qualquer destes atos psicológicos" (Rickert, 1915: 165) Seguindo a mesma linha de raciocínio, Weber afirmará no ensaio 'Roscher e Knies' que, mesmo se na Idade Média a correção de operações aritméticas básicas era a exceção e não a regra, isso não afetaria a qualidade atemporal da verdade matemática. Aquilo que mudaria seria a nossa capacidade de realizar tais operações

¹²"Rickert pensa que a transcendência de julgar, cujo objeto ele especifica como um valor, é menos intrigante que a transcendência que há no representar, entendida como um sair para a coisa real. Ele chega a essa visão porque ele pensa que no ato de julgar algo, que tem um caráter de valor e assim não existe na realidade, é reconhecido. Ele identifica esse ato com o mental que a consciência, ela própria, é, e pensa que aquele valor é algo imanente. Quando reconheçom valor, eu não vou para fora da consciência" (Heidegger, 1985:32).

corretamente e não a validade intrínseca dos princípios que as fundam (Weber, 1975: 59) A expressão $2 + 2 = 4$ não deve ser considerada como expressão de nenhuma vida mental particular. Ela é totalmente independente do ato mental que realize ao somar dois mais dois objetos concretos. Mesmo sem a presença destes objetos, mesmo sem minha existência, essa operação matemática ainda seria verdadeira.

Julgamentos científicos e o sentido que eles determinam devem ser entendidos como processos ativos, e não meramente como respostas a estímulos externos. O ato cognitivo é ativo e, por isso mesmo, deve ser diferenciado do caráter contemplativo do ato de representar. Parece ser esse o motivo que leva Rickert a ressaltar de modo enfático que o ato de julgar é sempre precedido por uma indagação. Sem a precedência dessa indagação, o ato de julgar seria parte do fluxo da vida, e, enquanto tal, incapaz de reivindicar o papel que ele supostamente teria. É necessário que o ato de julgar seja determinado por um indivíduo ativo e consciente de si, um sujeito que interroga, dirigindo *intencionalmente* sua atenção para algo.

O ato de questionar deve ser entendido como um problema teórico que envolve dois aspectos fundamentais. Por um lado, questionar é admitir o desconhecido, e a abertura para o desconhecido como parte inerente do processo de conhecimento. Por outro lado, esse ato determina em si uma área de validade dentro da qual o desconhecido poderia ser desvelado. Uma pergunta se abre em incontáveis respostas possíveis; mas ao mesmo tempo emoldura um terreno de validade. Suponha, a título de exemplo, que ao cruzar uma rua movimentada você encontre um amigo que teria viajado na noite anterior para um outro continente. Intrigado, você talvez lhe perguntasse algo como: "O que você está fazendo aqui?! Pensei que você estivesse a caminho da China"! A essa questão, entretanto, seu amigo responde: "É claro que sim. Você pode tomá-lo emprestado sempre que precisar". Ou: "Sim, mas eu não acho que ela seja loura de fato". É provável que concluíssemos que haveria algo errado com a capacidade de seu amigo compreender sua questão ou, vice-versa. Qualquer que seja a conclusão, o problema com o qual deparamos atesta o que dissemos acima: uma questão implica num campo de validade".

O significado fenomenológico do questionar, assim, é proposto como um

¹³ Mesmo o jogo lingüístico de perguntas e respostas incomensuráveis entre si que encontramos em escritores como Arrabal, Tardieu ou Ionesco não parece escapar a essa conclusão. Seja através do riso, seja admitindo um nexos subconsciente em diálogos aparentemente incoerentes, somos lembrados que toda questão determina um campo de validade.

problema fundamental. É precisamente a dimensão mais ativa do ato de questionar que interessa Rickert, **uma** vez que ali encontram-se indícios de que o processo de julgamento é centrado numa subjetividade ativamente disposta. Desconsiderando qualquer dimensão aporética no ato de julgar, ele pode afirmar que neste ato nós apenas decidimos afirmativa ou negativamente em relação a um campo de validade preestabelecido (Rickert, 1915: 176). Devemos aqui prestar atenção à necessidade de ressaltar o ato de julgar como um processo através do qual se adquire certeza lógica pela ação de um ego ativo, inquiridor.

Apenas a resposta que essa demanda garante, e que por isso mesmo traz algo para o conhecimento, deve ser chamada de julgamento,' e essa resposta deve sempre proferir um "sim" ou "não", naqueles casos em que a questão é formulada de tal modo a conter elementos do padrão de representação, isto é, sujeito, predicado e cópula (Ibid.: 180)

O julgamento é uma façanha da vontade subjetiva. A forma através da qual a verdade pode se tornar manifesta, assim, é como ato de avaliação desta vontade. Se as conclusões que Weber irá tirar daqui apontam no sentido de um culturalismo radical, **com** conclusões políticas que sempre apontam para a iminência do conflito de valores, Rickert ainda se manterá fiel às esperanças morais kantianas. A vontade subjetiva livre, apartada do mundo da necessidade, é também racional, prática. Em oposição a Kant, todavia, o fundamento do ato cognitivo aqui fica definido como sendo prático. "As palavras afirmação e negação, com as quais indicamos o ato teórico de conhecer, não possuem outro significado que não seja um valor" (Ibid.: 190). Se, operando com uma terminologia kantiana, Rickert chega aqui a um paradoxo para aquele modelo, qual seja, concluir que o "teórico contém o prático", o significado deste gesto é claro. Trata-se de preservar a tese segundo a qual a cognição nada tem a ver com a atitude contemplativa que encontramos no pensar; pelo contrário, ela é uma ação **de** um ego autodeterminado. Apesar desse esforço, o problema teórico parece persistir: o que é específico da cognição e o que caracteriza o prático enquanto tal? "A Cognição", de acordo com Rickert, "é um avaliar teórico dos valores" [*theoretische Werten des Welles*], enquanto que o prático é um assumir, lutar pelos próprios valores. O princípio que governa essa "avaliação de valores" é a busca pela própria verdade incondicional e científica: "O valor teórico da verdade, que o pensamento científico realiza no conhecimento, foi alçado à condição de valor de todos os valores" (Rickert, 1924,76).

A verdade é independente dos indivíduos, mas os indivíduos dependem da verdade para se tornarem sujeitos. "Podemos dizer mais : nós atribuímos ao valor acordado no julgamento, não apenas um sentido independente de nós, mas o reconhecemos como algo que, ao afirmar, nos tornamos dependentes" (Rickert,

1915: 202). Como a verdade é vista como um valor atemporal, o ato de avaliar parece perder, mais e mais, seus fundamentos. Apartada da existência humana, a ciência parece se tornar um espaço metodológico vazio. A estratégia rickertiana define-se como recuo diante de toda possibilidade de estabelecer uma conexão entre o sujeito que busca o conhecimento e aquilo que é imediato e temporal.

O sujeito cognoscente diante do nada: finitude?

Os termos nos quais Rickert formula a possibilidade de cognição parece ter mudado pouco ao longo de sua carreira. Em 1930, em sintonia com uma conhecida tese elaborada muitos anos antes *no Objeto do Conhecimento [Der Gegenstand der Erkenntnis]*, ele ainda sustenta que o pensar e o conhecer devem ser claramente diferenciados um do outro. Se ele pode agora interpretar sua teoria do conhecimento como um projeto ontológico, a suposição básica dessa ontologia ainda é que o ser enquanto tal é inefável. Onde poderia residir o sentido ontológico da filosofia do valor, então? Para Rickert, a ontologia deve ser definida como possibilidade de conhecimento do ser-do-mundo [*Sein-der-Welt*] ou ser-no-mundo [*Sein-in-der-Welt*], ou seja, sua ação visaria sempre estabelecer uma relação com o existente [*Seiend*]. Além disso, qualquer acesso ontológico ao existente pressuporia a mediação da lógica. Definir a relação entre lógica e ontologia é, aliás, o objetivo principal do *Lógica dos Predicados*.

Concretamente, isso significa para Rickert que o conhecimento se estrutura a partir de alguns elementos lógicos elementares. Primeiro, um "Eu-sujeito", uma autoconsciência, se faria necessário. Segundo, é fundamental a existência de uma sentença na qual a verdade poderia ser manifesta. A estrutura dessa sentença é tal que um sujeito sempre seja ligado a um predicado através de uma cópula, ou seja, ela seguiria o padrão convencional das proposições lógicas: *Sujeito+Verbo+Predicado*. "A terra é redonda", "o proletariado é uma classe social" etc. Terceiro, faz-se necessário um *sentido* compreensível, que não seja redutível à vida mental do sujeito, nem à corporeidade da sentença, à sua realidade gramatical. Quarto, um objeto de conhecimento do qual a sentença expressaria a verdade.

Uma tradução literal da palavra ontologia significaria não tanto uma teoria do ser como dos existentes: onto-logia. Quem quer que estude essa ciência, assume, aparte o seu nome, que pode chamar alguma coisa de existente ou, mais precisamente, a por o predicado "ser" àquilo que numa sentença nós chamamos sujeito. A questão se segue, então: não seria o "ser" na ciência sempre o predicado e, em correspondência, o existente não seria em cada momento sempre aquilo que podemos predicar como existente? Ou, o que mais a palavra "ser" significa senão a predicação de algo? (Rickert, 1930: 22).

É a partir da constatação da prioridade da lógica que questões ontológicas fundamentais devem ser tratadas. Rickert usa o capítulo final de *A Lógica dos Predicados* para discutir como em sua teoria do conhecimento se desenvolve a relação entre *ser* e *nada*. O nada deveria sempre ser entendido como a negação de um existente, como uma não-coisa, mas não como impossibilidade absoluta, O Nada. A maneira como essa compreensão do "nada" parece influenciar a teoria do conhecimento rickertiana de modo mais imediato é que ela define a própria possibilidade de predicação. Se tomarmos uma proposição qualquer do tipo "a é b", perceberemos que ela envolve um julgamento de tipo analítico, nomeadamente, que "a é", ou seja, que "a é a"; mas também afirma-se que "a" é um "não-a", isto é, "a é b". De Fichte, Rickert aprendeu que qualquer processo cognitivo envolve a negação do caráter absoluto do sujeito - neste caso, do sujeito da proposição. Esta oposição só é estabelecida, todavia, se aceitarmos que o indivíduo envolvido no processo de cognição, o Eu-sujeito, para usar a expressão rickertiana, só poderia aqui ser tematizado como índice ao qual cada um dos termos da oposição entre indeterminação e determinação, materializado na proposição acima, iria se referir. Neste sentido, o nada não poderia ser entendido como uma impossibilidade absoluta, que engoliria inclusive o sujeito cognoscente, mas como não-ser de um existente que nesta operação perderia seu caráter absoluto.

Detenham-nos um pouco aqui, pois creio que esse é um momento decisivo para compreendermos o projeto de segurança epistemológica elaborado pela teoria do valor. Para Rickert, a realidade só poderia ser conhecida a partir de quatro tipos de predicação possível, i.e., algo pode ser concebido como "real", "válido", "ontos on" ou "existindo idealmente". O primeiro caso de predicação diz respeito à possibilidade de conhecimento da natureza, o segundo, ao conhecimento histórico, eventos sociais e à determinação de valores, o terceiro, ao estabelecimento de um fundamento ontológico de predicação e o quarto caso define a possibilidade dos julgamentos matemáticos. Para Rickert, o nada seria um tipo de existência que não poderia ser apreendido segundo os casos de predicação acima, ou seja, um tipo de existência que não pode ser conhecida. "o nada ou a coisa-não-existente é (...) algo que é pensado como existindo imediatamente, mas que não é no mundo" (1930: 202 e 203). A condição que o nada seja pensado aqui pela teoria do valor, ao que tudo indica, é que ele se objetive como aquilo que apenas "não é no mundo", mas que em todo o caso está "à disposição do sujeito cognoscente", não podendo sob nenhuma hipótese ameaçar sua segurança epistemológica e, sobretudo, ontológica.

É importante que percebamos que o ser é aqui concebido como um mero predicado. Isso não é de espantar, uma vez que é a partir da lógica gramatical, um âmbito de segurança e possibilidade da certeza científica, que Rickert procura definir o que seja ontologia. Toda a reflexão ontológica posterior à sua contribuição,

todavia, tomaria essa prioridade da lógica gramatical como um primeiro problema a ser encarado e não um ponto de partida. Quando digo que "a terra é redonda", por exemplo, estou julgando algo (a terra) de acordo com um tipo de predicação que Rickert chamaria "real". Em adição a essa predicação, ainda algo é assumido, nomeadamente, que "a terra é" - a esse tipo de predicação Rickert chama "ontos on". Apenas aceitando que o ser é capaz de predicar (e não apenas desempenhar a função de cópula entre sujeito e objeto), é possível perceber a dupla predicação contida nessa proposição. O leitor não se surpreenderá com essa última argumentação, que é simplesmente uma retomada da conclusão a que já chegamos acima. Em correspondência a essa dupla predicação, então, Rickert define duas alternativas distintas de negação. Primeiramente, uma "negação absoluta", ou negação pura, não pode ser pensada como algo existente. "Ela significa tão somente a negação do predicado 'ser' e não pode aparecer como sujeito de uma sentença verdadeira uma vez que o predicado ser em geral não pode fazer isso. Isto é, se a palavra 'nada' fosse tomada nesse sentido mais genérico, então deveremos dizer: ela nega cada coisa" (1930, p. 204)

O "nada absoluto" negaria a possibilidade da totalidade do mundo cognitivo, de cada coisa, pois o que ele nega em verdade é o ser em sua capacidade predicativa. O que ele não poderia negar, e aqui residiria uma contradição que Rickert procura evitar, é o sujeito cognoscente a quem qualquer tipo de predicação teria que se reportar. É ainda o eu-sujeito quem concebe a possibilidade do "nada absoluto", i.e., a possibilidade do incognoscível. Em segundo lugar, seria preciso perceber que um 'nada relativo' permanece sempre passível de ser concebido. O seu sentido radica em sua capacidade de negar o "ser-no-mundo". O que essa segunda alternativa significaria exatamente? "Nós podemos de fato falar do nada relativo, aquilo que sendo algo, todavia não no mundo, ainda é concebido como algo outro, como aquilo que não é no mundo. E com a palavra 'outro' nós temos imediatamente também uma indicação que ao menos soa de modo positivo. O nada não é o não-ser do mundo, mas o 'outro do mundo'" (1930 p. 205).

Num caso extremo, nossa disposição prático-teorética pode mesmo conceber: para além de nossa capacidade de predicação "nada existe". O que é inconcebível, todavia, é que nossas faculdades cognitivas pudessem imaginar a si próprias como inexistentes, pois, através de semelhante ato de transgressão, nossa subjetividade teria de confrontar sua própria temporalidade. Se aceitarmos como elemento do processo cognitivo que o eu-sujeito poderia não-ser, nós destruiríamos uma suposição basilar da teoria da cognição rickertiana, nomeadamente, que a verdade científica é atemporal. Deste modo, o eu-sujeito não pode ser concebido como sendo afetado por uma descontinuidade no tempo - seu próprio significado se estrutura como abandono da contingência que rege o mundo da vida. O "nada", então, deve apenas ser concebido em seu sentido ontológico positivo, que demarca,

por oposição. o domínio do ser-da-mundo. fornecendo ao eu-sujeito uma perspectiva segura de onde seria possível conhecer e dominar o mundo real. "É de fato um contra-senso falar acerca de uma verdadeira estrutura de significação caso consideremos o nada ou coisa-alguma como um sujeito. Se permanecemos no mero pensar. o nada é apenas um predicado. ou seja. apenas a negação" (Rickert, 1930. p.205). Por trás da formulação do nada como uma positividade ontológica. percebemos a redução do ser e não ser do existente a uma mesma presença e temporalidade. Esta co-presença, ou co-temporalidade, do ser e não-ser do existente afirma o caráter atemporal do eu cognoscente.

O que Rickert não pode ou não deseja aceitar é que. antes de determinar a possibilidade da predicação em geral. o ser deve necessariamente ser; antes de qualquer compromisso cognitivo. o ser deve ser revelado no seu sentido primordial. Por não estar atento a isso, para ele o nada perde seu sentido transcendental para se converter em gramática. A única possibilidade de o nada se converter no sujeito de uma sentença verdadeira é que ele seja pensado como aquilo que não pode ser conhecido, argumenta Rickert. Comentando *Ser e Tempo*, então recentemente publicado, ele toma ainda mais clara sua posição, i.e., a subsunção do "nada" ao processo cognitivo em geral.

... o "nada" heideggeriano também se adequa de modo excelente como exemplo em nossa teoria dos predicados e sua significação para colocar o problema da ontologia. Nós apenas necessitamos de algum modo trabalhar o conceito de "nada" mais claramente de uma perspectiva lógica, isto é, indicar a medida em que o nada não é realmente "O Nada", mas o outro positivo do cognoscível. Então percebemos aqui também como nossa tese é confirmada, que a clareza acerca de questões ontológicas ou metafísicas só pode ser alcançada através de uma compreensão cristalina do predicado "ser" e, levando em conta a sentença negativa da ontologia, também sobre "não-ser". Mais precisamente, devemos perceber que o "ser" é não apenas um predicado lógico, apenas um predicado, mas também, e correspondentemente, que o próprio não-ser, ou "Nada", deve ser concebido, numa estrutura de significação verdadeiramente lógica, exclusivamente como predicado (Rickert, 1930. p. 231),

A estrutura formal da filosofia do valor, determinada de modo a garantir metodologicamente uma validade universal e científica à análise histórica (e posteriormente sociológica), conduzem Rickert a um terreno estéril. A tentativa de erigir uma área de segurança epistemológica no interior da qual o eu poderia lidar com as desproporções do presente deve ser entendida como solução a um problema tipicamente moderno: julgar o mundo sem garantias transcendentais. Esta solução provou ser altamente influente nas ciências sociais, sobretudo naquela parte das ciências sociais que abrigou intelectuais comprometidos com a defesa

de uma ação política liberal. O eu-sujeito rickertiano procura entender e transformar o mundo de acordo com sua imagem e permanecendo para sempre o mesmo. Mas aqui talvez resida a mais duradoura contradição existencial de uma tal epistemologia, ou seja, que para transformar o mundo de acordo com valores "atemporais", este sujeito devesse se distanciar do mundo da vida.

Considerações finais

O campo da ciência, da regra científica, é, para Rickert, o lugar do não-conflito, da liberdade assegurada à custa da evacuação da finitude. Para que isso ocorra, o conhecimento científico deveria ser universal e atemporal e o sujeito cognoscente, por seu turno, deveria pairar acima de toda contingência, livre e universal. Embora sofrendo influência direta dos escritos de Rickert, Max Weber parece ter uma consciência mais radical das dificuldades implícitas a este projeto de ciência. Essa consciência pode ser apreciada na maneira diferenciada como ambos apreciam o papel da ciência no mundo moderno. Como Rickert, Weber rejeita a possibilidade de que tanto um intuicionismo psicológico como o positivismo pudessem lançar as bases epistemológicas que consolidariam as ciências humanas. O que opunha o universo teórico weberiano ao rickertiano, todavia, era a crença do primeiro no caráter "irredutível do conflito entre os valores". Apesar de acreditar na superioridade lógica da verdade científica e em sua capacidade de atingir um grau de certeza transcultural, pois um fato científico deveria ser "igualmente válido para um europeu e um chinês", de modo algum nós encontramos nos ensaios metodológicos de Weber algo como a reivindicação de que a verdade científica é um "valor acima de todos os valores". Pelo contrário, para ele a idéia de subjetividade jamais poderia ser transformada numa categoria atemporal; sua posição sempre foi a de afirmar o perspectivismo que esta noção acarreta. "Quem dá às coisas e às situações o seu valor?", este é o seu ponto de partida. "Weber está profundamente convencido que é impossível organizar os valores num sistema hierárquico cuja autoridade seria transcultural, e sobre este ponto que ele se diferencia da maioria da filosofia dos valores da época" (Colliot-Thélène, 1992, p.128)

É por acreditar que o valor "ciência", ou a verdade científica, origina-se de uma dinâmica conflitiva, de uma decisão que em última instância não pode ser racionalmente fundada, que Weber não se permite o tom otimista que caracteriza a teoria do conhecimento de Rickert. Mesmo o significado universal e a validade da cultura tecnológica ocidental, para ele, são considerados apenas uma formação histórica entre outras possíveis. Levada a suas últimas conseqüências, a filosofia dos valores não pode evitar o perspectivismo, isto é, não pode escapar dos problemas de representação política que ela levanta. *Se a ciência for apenas*

FERREIRA, **Jonatas**

mais uma sistema de valores culturais, dentre outros, a segurança epistemológica que reivindica para si a filosofia dos valores fica bastante comprometida. Sem esta reivindicação de universalidade e atemporalidade, sem o seu correspondente desejo científico de despolitização, esta corrente do movimento neokantiano simplesmente implode.

Artigo recebido para publicação em março de 2001.

Referências bibliográficas

- BANBACH, Charles R. (1995), *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Londres, Cornell University Press.
- BEARDSWORTH, Richard. (1996), *Derrida & the Political*. Londres, Routledge.
- COLLIOT-THÉLENE, Catherine. (1990), *Max Weber et l'histoire*. Paris, Presses Universitaires de France.
- _____. (1992). *Le Désenchantment de l'État: de Hegel à Max Weber*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- HEGEL, G. W. F. (1985), *Sistema da Vida Ética*. Rio de Janeiro, Edições 70.
- HEIDEGGER, Martin. (1985), *History of Concept of Time*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- KANT, Immanuel. (1929), *Critique of Pure Reason*. London, Macmillan.
- MARX, Karl. (Sem data), *Critica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa, Editorial Presença.
- OAKES, Guy. (1988), *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*. London, Massachusetts Institute of Technology.
- RICKERT, Heinrich, (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendent-philosophie*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- _____. (1924), *Kant als Philosoph der modern Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- _____. (1930), *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung,
- _____. (1986), *The Limits of Concept Formation in Natural Sciences*. (versão abreviada). Cambridge e Londres, Cambridge University Press.
- SCHMITT, Carl. (1996A), *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Londres, MIT Press.
- _____. (1996 B), *The Tyranny of Values*. Londres, Plutaréb Press,
- WEBER, Max. (1982), *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.
- _____. (1975), *Roscher and Knies: the Logical Problems of Historical Economics*. Londres, The Free Press.
- _____. (1992), *Metodologia das Ciências Sociais*, v. 1 e 2. São Paulo, Editora Unicamp-Cortez Editora.
- WILLEY, Thomas E. (1978), *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*. Detroit, Wayne State University Press.
- WINDELBAND, Wilhelm. (1980), "History and Natural Science". *History and Theory*, 19 (2): 165-185.