

Uma avaliação crítica acerca de método e suas noções¹

Silas Borges Monteiro ²
Emília Carvalho Leitão Biato ³

Resumo

A palavra *método* indica a noção de *procedimentos que devem ser seguidos quando se deseja obter algum resultado investigativo*. Trata-se de efetivar algo seguindo determinados passos. A proposta deste estudo é a de examinar a concepção de método corrente nos filósofos e inferir seu sentido crítico para o uso contemporâneo. Seguindo a sugestão de Nietzsche, abordamos os grandes metodólogos Aristóteles, Bacon, Descartes e Augusto Comte. Se temos, por um lado, a predominância do modelo matemático para o método, ou da lógica formal como possibilidade de encontro com a verdade das coisas “tal qual são”, Nietzsche faz constante alerta sobre os desdobramentos conceituais que podem nos levar a essas teias metafísicas. Põe sob suspeita a pretensão em formular garantias metodológicas para o estabelecimento de sentenças que possam ser consideradas unívocas, portanto, verdadeiras. A discussão nos leva à compreensão de método como caminho do conhecimento, destaca a impossibilidade de se considerar neutro o investigador e, assim, aponta para a impossibilidade de se tomar em absoluto algo “em si mesmo” (neste caso, o objeto da investigação), indicando possíveis pontos de vista em torno do mesmo fenômeno.

Palavras-chave: Método. Conhecimento. Filosofia.

Abstract

The word *method* indicates the notion of *procedures that must be followed when it is desired to get some investigative result*. It means that, to accomplish something, some steps must be followed. The aim of this study is to examine the philosophers' current conception of method and to infer its critical direction to contemporary use. Following the suggestion of Nietzsche, we approach the great methodists: Aristotle, Bacon, Descartes and Augustus Comte. Although we have the predominance of the mathematical model for the method - the formal logic as possibility of meeting the truth of the things “such as they are”-, Nietzsche makes a constant alert to conceptual implication that can take us to these metaphysical webs. This author puts under suspicion the pretension of formulating methodological guarantees for the establishment of sentences that can be considered univocal, therefore, true. The discussion takes us to the understanding of method as a way of knowledge, detaches the impossibility of considering the investigator's neutrality and, thus, points to the impossibility of taking, in absolute, something “in itself” (in this case, the object of the inquiry), indicating possible points of view around the same phenomenon.

Keywords: Method. Knowledge. Philosophy.

1 Este texto decorreu de estudos e pesquisas realizados pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Didática, Filosofia e Formação de Educadores – GEDFFE – do Programa de Pós-Graduação em Educação do Instituto de Educação da UFMT, coordenado pelo professor Silas Borges Monteiro. Este grupo está vinculado ao Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Formação do Educador – GEPEFE – da FE-USP, coordenador pela professora Selma Garrido Pimenta.

2 silasmonteiro@ufmt.br

3 emiliacbiato@ufmt.br

Considerações iniciais

A palavra **método** (do grego *méthodos*, ligada à expressão metérchomai: *em meio a*), traz a idéia de esforço para atingir um fim, investigação, estudo (LALANDE, 1993). Na literatura filosófica, Lalande sugere dois sentidos para expressão: o caminho pelo qual se chegou a determinado resultado, mesmo quando esse caminho não foi previamente fixado de uma maneira premeditada e refletida; o segundo sentido traz a idéia de um programa que regula antecipadamente uma seqüência de operações a executar e que assinala certos erros a evitar, com vista a atingir um resultado determinado.

A palavra *méthodos* indica a noção de *procedimentos que devem ser seguidos quando se deseja obter algum resultado investigativo*. Trata-se de efetivar algo seguindo determinados passos. Vejamos se esta compreensão se confirma em outros textos clássicos.

No *Sofista* de Platão, Teeteto conversa com um estrangeiro, que lhe faz a seguinte observação:

Todavia, em qualquer análise, é sempre indispensável, antes de tudo, estar de acordo sobre o seu próprio objeto, servindo-nos de razões que o definam, e não apenas sobre o seu nome, sem preocupar-nos com a sua definição: Não é nada fácil saber o que são as pessoas, objeto de nossa análise, e dizer o que é o sofista. Mas, o método aceito por todos, e em todo lugar, para levar a bom termo as grandes obras é o de que se deve procurar, primeiramente, ensaiar em exemplos pequenos e mais fáceis antes de chegar propriamente aos temas grandiosos. No caso presente, Teeteto, também me parece ser esse o método que aconselho a nós: antes desta procura difícil e penosa a que, bem sabemos, nos obrigará o gênero sofisticado, deve-se, primeiramente, ensaiar em algum assunto mais fácil o método aplicável a esta pesquisa; a menos que tenhas outro caminho mais fácil a propor-nos. (PLATÃO, 1993, p. 218c-218d.).

Apesar da coincidência do vocabulário platônico com o moderno, não devemos tomar alguns termos de forma anacrônica. O que está em questão, nesse diálogo, é a tese de que o não-ser é um modo de ser. O protagonista do diálogo é denominado como Estrangeiro de Eléia, filósofo do círculo de Parmênides e Zenão. Ao Estrangeiro é feita a questão sobre como distinguem o sofista, o político e o filósofo. Para efetuar a análise dos nomes, o Estrangeiro parte de uma premissa: o acordo entre o que se está falando por meio de razões que definem. Quando se usa a expressão “próprio objeto”, está se falando de “coisas” não de *objeto* que se usa nas formulações metodológicas modernas⁴. A proposta do Estrangeiro é de que o método escolhido deve ser testado, inicialmente, em assunto de maior domínio, com o intuito de verificar sua utilidade, para, então, transpô-lo para níveis de maior complexidade.

4 Devemos nos lembrar que a palavra *objeto* foi introduzida na filosofia no século XIII pelos Escolásticos. Adiante, veremos o sentido usado por Tomás de Aquino e Duns Scot, mostrando a gênese da constituição da palavra *objeto* e o sentido que era dado por esses filósofos.

Fédon, livro que trata da imortalidade da alma, tem como ambiente a prisão ateniense, no dia em que Sócrates tomaria a cicuta, concretizando sua sentença dada pela polis grega. Platão, por estar doente, não estava presente. Fédon narra o acontecido a Equócrates, que faz chegar a Platão. O diálogo é uma forma de reafirmação das convicções de Sócrates sobre o destino da alma dos mortais. Em diálogo com Cebes, Sócrates afirma que o pensamento é a capacidade de examinar as coisas por si mesmo, que tende ao que sempre existe, e que conserva sempre sua identidade e seu modo de ser. Dito isso, Sócrates pergunta a Cebes com o quê a alma se mostra aparentada: com as coisas transitórias ou com o seu contrário, ao que o interlocutor responde:

Penso não haver ninguém, Sócrates, por mais dura que tenha a cabeça, que seja capaz de não concordar, seguindo este método, em que, em tudo e por tudo, a alma tem mais semelhança com o que se comporta sempre do mesmo modo, do que com as coisas que não o fazem. (PLATÃO, 1993, p. 79e.).

Nesses dois exemplos apresentados dos livros de Platão, coloca-se a questão do método socrático, e, no fim das contas, platônico. Comentando sobre isso, Watanabe afirma:

Caminho é *método* (em grego, *meta + hodós*, “por essa via”). Qual seria, então, o método de Platão? Para qual via, ou quais vias, aponta sua obra? Platão não é um metodologista à nossa maneira, preocupados que somos em não cometer desvios nem erros pelo caminho, ou em economizar nossos instrumentos de conhecimento, reduzindo-os ao mínimo necessário, seja este qual for. Sua dialética é um método de divisão da definição procurada em duas partes, isto é, um procedimento de *dicotomia*; uma vez conseguida a divisão, toma-se em seguida uma das duas partes obtidas como nova definição, que deverá ser dividida novamente, e assim por diante. Na dialética, sabemos de onde saímos, mas nem sempre sabemos aonde chegaremos. (WATANABE, 1995, p. 53-54.

Sócrates afirma sua convicção deste seu *método*, ao menos quando lemos na República:

Em todo caso, há algo que ninguém jamais contestará: não há outro método de pesquisa senão a dialética que intente alcançar a essência de cada coisa, pois as outras técnicas em geral não se ocupam, senão das opiniões e dos desejos dos homens ou são cultivadas em função da produção de seres naturais ou da fabricação de objetos artificiais, ou, ainda, da conservação do que se produz ou fabrica. [...] O método dialético é o único que, refutando hipóteses aceitas, encaminha-se até o princípio para encontrar um fundamento firme (Platão, 1993, p. 533b-533c).

Para Platão, portanto, vemos a estruturação de um método discursivo que pretende construir afirmações sólidas, do ponto de vista formal, mas que, acima de tudo, garante o acesso às coisas em seu fundamento, estabelecendo o princípio ideal de todas as coisas. Método é, portanto, para ele, caminho de acesso às coisas em si mesmas. Esse método se chama dialético.

Com essas conotações apresentadas, mantém-se a idéia de que método se refere a procedimentos a serem seguidos na investigação. Deste modo, podemos falar em um método socrático ou platônico⁵.

Contudo, o uso do termo na literatura filosófica reconfigurou o sentido. Para isso, devemos examinar o modo corrente nos filósofos e inferirmos seu sentido crítico para o uso contemporâneo. Como auxílio, sugerimos uma anotação de Nietzsche sobre grandes metodólogos: Os grandes metodólogos: Aristóteles, Bacon, Descartes e Augusto Comte⁶.

Vamos ao exame deles.

Uma história crítica do método

Aristóteles usa a palavra método denotando *investigação* ou *estudo*; assim se expressa em sua *Ética a Nicômaco*:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas. (1979, p. 1094⁷).

Em seu livro *Poética*, varia pouco seu uso: “O que respeita ao pensamento tem seu lugar na retórica, porque o assunto mais pertence ao campo desta disciplina. (1979, p. 1456^a).

Portanto, Aristóteles usará *methodos* ligado à investigação ou área do conhecimento investigada – que aparece traduzido por disciplina. Donde decorre que determinado campo pesquisado vincula-se à sua pesquisa; investigação e conteúdo investigado, para Aristóteles, são sinônimos.

No livro *Metafísica* (983b) encontramos: “Já estudamos suficientemente estes princípios na *Física*; todavia queremos aqui associar-nos aos que, antes de nós, e aplicaram ao estudo dos seres e filosofaram sobre a verdade.”

Fazendo resumo do conteúdo do estudo que fez em *Física*⁷, inscreve-se na tra-

5 Com exagero, talvez possamos dizer que cada filósofo possuía seu método de investigação. Contudo, com isso, corremos o risco de confundir método com filosofia. Se a distinção for feita, ou seja, se tomarmos a filosofia como os conceitos produzidos por determinado filósofo e método como seu procedimento de investigação, creio que podemos relacionar filosofia-método com a originalidade de cada filósofo.

6 Nietzsche, fragmento póstumo 9 [61] de outubro de 1887 a março de 1888; o texto diz: *die großen Methodologen: Aristoteles, Bacon, Descartes, A. Comte*.

7 No parágrafo anterior, aqui no livro *Metafísica*, Aristóteles escreve: “É pois manifesto que a ciência a adquirir é a das causas primeiras (pois dizemos que conhecemos cada coisa somente quando julgamos conhecer a sua primeira causa); ora, causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro, entendemos por causa a substância e a quiddidade (o “porquê” reconduz-se pois à noção última, e o primeiro “porquê” é causa e princípio); a segunda [causa] é a matéria e o sujeito; a terceira é a de onde [vem] o início do movimento; a quarta [causa], que se opõe à precedente, é o “fim para que” e o bem (porque este é, com efeito, o fim de toda a geração e movimento). Já estudamos suficientemente estes princípios na *Física*; todavia queremos aqui associar-nos aos que, antes de nós, se aplicaram ao estudo dos seres e filosofaram sobre a verdade.” Quando se refere ao livro *Física*, destaca, principalmente, o livro

dição daqueles filósofos pré-socráticos que se dedicaram à compreensão das causas primeiras de todas as coisas, ou, do princípio que determina a *physis*. E o faz pela *admiração*, pathos filosófico de apreensão do conhecimento que busca as causas primeiras de todas as coisas, de modo que “fica estabelecida a natureza da ciência que procuramos e também o fim que a nossa investigação e todo tratado devem alcançar.” (Aristóteles, *Metafísica*, 1979, p. 983^a). O instrumento (*organon*) de que vale para a aquisição do conhecimento das causas primeiras é a lógica formal. Por isso, escreverá o que foi denominado de *Organon*: conjunto de livros dedicados à lógica e ao procedimento do pensamento; são eles: *Categorias*, *Sobre a interpretação*, *Análíticos Primeiros e Segundos*, *Tópicos* e *Dos Argumentos Sofísticos*. Também se mantém, em Aristóteles, a noção de verdade aliada ao correto uso do método, entendido como investigação ou estudo, na busca da compreensão do ser e dos entes.

Finalmente, de Aristóteles pode-se dizer com Franklin Leopoldo da Silva: “Conhecer, portanto, é *demonstrar* por via de uma *trajetória causal* que o ser é desta ou daquela maneira e *não de outra*. A isto se chama *determinar* o objeto, tarefa básica do conhecimento.” (SILVA, 1985, p. 33).

Aristóteles usa a palavra *método* com o sentido de investigação. Se o estabelecimento da *causa primeira* funda a investigação peripatética, que, marcará todo pensamento cristão, à medida que buscará no Deus a causa primeira, temos, na metade inicial do século XVII dois filósofos que marcarão o sentido da produção do conhecimento na modernidade: Francis Bacon e René Descartes.

No *Novum Organum* – uma alusão ao *Organon* aristotélico, Bacon afirma:

Os descobrimentos até agora feitos de tal modo são que quase só se apóiam nas noções vulgares. Para que se penetre nos estratos mais profundos e distantes da natureza, é necessário que tanto as noções quanto os axiomas sejam abstraídos das coisas por um método mais adequado e seguro, e que o trabalho do intelecto se torne melhor e mais correto. (1979, aforismo XVIII).

A vulgaridade referida traduz a noção puramente racionalista, apoiada na confiança absoluta na razão. Sua proposta é que tal procedimento cognitivo esteja amparado em um método “adequado e seguro”, que poderá guiar o intelecto no procedimento correto, e não apenas em formulação de sentenças corretas. Esse método propõe a junção do racionalismo com o empirismo, elaborado pelo procedimento lógico que transita os conceitos dos particulares aos universais e vice-versa. Como diz:

Só há e só pode haver duas vias para a investigação e para a descoberta da verdade. Uma, que consiste no saltar-se das sensações e das coisas particulares aos axiomas mais gerais e, a seguir, descobrirem-se os axiomas intermediários a partir desses princípios e de sua inamovível verdade. Esta é a que ora se segue. A outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último

lugar os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado. (BACON, 1979, aforismo XIX).

A observação, tanto quanto o procedimento do intelecto, deve ser reconfigurada, elegendo como método a indução, ou seja, a apreensão do conteúdo da experiência por experiências sucessivas que venham a confirmá-la; próximo do que Aristóteles diz:

[...] devemos distinguir agora quantas são as espécies de argumentos dialéticos. Temos por um lado a indução e por outro o raciocínio. Já dissemos antes o que é o raciocínio; quanto à indução, é a passagem dos individuais aos universais, por exemplo, o argumento seguinte: supondo-se que o piloto adestrado seja o mais eficiente, e da mesma forma o auriga adestrado, segue-se que, de um modo geral, o homem adestrado é o melhor na sua profissão. A indução é, dos dois, a mais convincente e mais clara; aprende-se mais facilmente pelo uso dos sentidos e é aplicável à grande massa dos homens em geral, embora o raciocínio seja mais potente e eficaz contra as pessoas inclinadas a contradizer. (ARISTÓTELES, 1979, I, 12, 105^a 10-19).

Tópicos integra o denominado *Organon* de Aristóteles, isto é, um conjunto de livros sobre lógica, escrito com a intenção de servir de “instrumento” para a construção de raciocínios que conduzem à verdade. Por isso, Bacon propõe um *Novum Organum*, pois, ao partir de Aristóteles, dá-lhe continuidade. Argumentará a favor da indução dizendo:

Resta-nos um único e simples método para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, se sintam obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas. (BACON, 1979, aforismo XXXVI).

Bacon julga que este procedimento, proposto à Filosofia e Filosofia Natural – algo próximo da atual Física – deve estender-se às demais ciências:

Ainda nos pode ser indagado, mais como dúvida que como objeção, se intentamos, com nosso método, aperfeiçoar apenas a filosofia natural ou também as demais ciências: a lógica, a ética e a política. Ora, o que dissemos deve ser tomado como se estendendo a todas as ciências. Do mesmo modo que a lógica vulgar, que ordena tudo segundo o silogismo, aplica-se não somente às ciências naturais, mas a todas as ciências, assim também a nossa lógica, que procede por indução, tudo abarca. (BACON, 1979, Aforismo CXXXVII).

Notamos em Bacon a continuação do projeto aristotélico em constituir uma ciência confiável sob o ponto de vista formal – no que tange à sua elaboração lógica – mas, também, sustentável sob o ponto de vista empírico.

Se por um lado temos Aristóteles e Bacon com a preocupação do estabelecimento de um procedimento formal baseado na experiência, por outro temos a tradição

moderna inaugurada por **Descartes**, cuja intenção principal é a educação da razão para conhecer a verdade. E para tal escolhe um método que oriente o espírito humano em direção à verdade. Daí afirmar em sua quarta regra para orientação do espírito: “o método é necessário para a busca da verdade.” (DESCARTES, 1999, regra IV). E a imperiosa necessidade do método leva-o a comentar essa regra:

Ora, é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método: é deveras certo, de fato, que os estudos desses tipos, feitos sem ordem, e as meditações confusas obscurecem a luz natural e cegam os espíritos.

Enfaticamente, a possibilidade da verdade é nula diante da ausência de método, entendido como a ordem de procedimentos e organização dos objetos sobre os quais se lançará a inteligência para investigá-los (DESCARTES, 1999, regra V). Para Descartes, o método radica-se no uso da *razão metódica*, ou seja, no procedimento pré-determinado da razão, sustentado em cadeia de razões que julga evidentes por si mesma, isto é, claras e distintas, longe de qualquer dúvida.

Esse procedimento resume-se em quatro preceitos: 1) “Nunca admitir por verdadeiro nada que eu não conheça com evidência como tal”; 2) “Dividir cada dificuldade que examinar em tantas parcelas quantas possíveis e necessárias para a melhor resolução”; 3) “Conduzir ordenadamente meus pensamentos começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer para ir subindo aos poucos, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos”; 4) “Fazer sempre enumerações completas e revisões gerais para chegar à certeza de nada ter omitido”. O primeiro preceito ordena o estabelecimento de idéias claras e evidentes, sob pena de não admitir o que é verdadeiro. O segundo, analítico por definição, acabou por caracterizar o pensamento cartesiano ao longo da história, cuja prerrogativa é a divisão do todo em partes para analisar as partes em relação ao todo e o todo em relação às partes. No terceiro, nota-se a semelhança do preceito platônico, que prescreve o sentido da investigação partindo do mais simples ao mais complexo, ou do concreto ao abstrato. Finalmente, o quarto preceito aproxima-se do estabelecido por Aristóteles, cuja orientação determina a revisão dos argumentos estabelecidos em busca de possíveis refutações, com a tarefa de responder a elas. Exemplifica esse método em seu *Objeções e respostas* valendo-se da figura mítica de Ariadne, dizendo que o uso rigoroso de procedimentos pode conduzir a saída de problemas emaranhados ou de difícil solução (DESCARTES, 1979, , § 7).

Em Comte encontramos, de acordo com Nietzsche, outro metodólogo. Lendo seu *Curso de Filosofia Positiva* encontramos a seguinte afirmação:

[...] o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a *leis* naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços, considerando como absolutamente inacessível e vazia de sentido para nós a investigação das chamadas *causas*, sejam

primeiras, sejam finais. É inútil insistir muito sobre um princípio, hoje tão familiar a todos aqueles que fizeram um estudo um pouco aprofundado das ciências de observação. Cada um sabe que, em nossas explicações positivas, até mesmo as mais perfeitas, não temos de modo algum a pretensão de expor as *causas* geradoras dos fenômenos, posto que nada mais fariamos então além de recuar a dificuldade. Pretendemos somente analisar com exatidão as circunstâncias de sua produção e vinculá-las umas às outras, mediante relações normais de sucessão e de similitude. (COMTE, 1978, 1^a- IV).

Rompendo com a tradição aristotélica de investigação das causas primeiras, Comte estabelece em sua *Física Social* o mesmo modelo newtoniano de instituir leis naturais às quais os fenômenos obedecem, e isso de tal modo que sejam elas menor número possível em razão de que se estatui as leis essenciais, e, portanto, invariáveis.

Sua história do espírito positivo aproxima-se da de Nietzsche, pois cita como início desse processo as elaborações de Bacon e Descartes. Entende que esse esforço inicial da ciência rompeu com a visão de mundo teológica e metafísica, que vive o ocidente dos gregos aos medievais. Ele se coloca como continuador de um movimento não criado por ele, mas apenas radicalizado, no sentido de ter ido às raízes da produção científica. Assim ele afirma:

É impossível determinar a origem precisa dessa revolução, pois é possível dizer com exatidão, como de todos os outros grandes acontecimentos humanos, que se processou constante e gradativamente desde, de modo particular, os trabalhos de Aristóteles e da escola de Alexandria e, em seguida, desde a introdução das ciências naturais na Europa ocidental pelos árabes. No entanto, já que convém fixar uma época para impedir a divagação das idéias, indicarei a data do grande movimento impresso ao espírito humano, há dois séculos, pela ação combinada dos preceitos de Bacon, das concepções de Descartes e das descobertas de Galileu, como o momento em que o espírito da filosofia positiva começou a pronunciar-se no mundo, em oposição evidente ao espírito teológico e metafísico. É então que as concepções positivas se desprenderam nitidamente do amálgama supersticioso e escolástico que encobria, de certo modo, o verdadeiro caráter de todos os trabalhos anteriores. (COMTE, 1978, 1^a V.).

Sua originalidade está em transpor os modelos bem sucedidos de explicação da natureza à explicação dos fenômenos sociais, que se constitui seu projeto, sua tarefa. Pensa, portanto, na necessidade de fundar uma ciência que explique a dimensão social, precursionando o conhecimento sociológico, como diz a seguir:

Eis a grande mas, evidentemente, única lacuna que se trata de preencher para constituir a filosofia positiva. Já agora que o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe, para terminar o sistema das ciências de observação, fundar a *física social*. Tal é hoje, em várias direções capitais, a maior e mais urgente necessidade de nossa inteligência. Tal é, ousou dizer, o primeiro objetivo deste curso, sua meta especial. (COMTE, 1978, 1^a- VI).

Com gradativo distanciamento da tradição racionalista de Descartes e avançando em direção à indução proposta no pensamento de Bacon, afirma em seu *Curso de filosofia positiva*:

Quando se trata não apenas de saber o que seja o método positivo, mas de ter dele um conhecimento bastante nítido e profundo para usá-lo efetivamente, é mister considerá-lo em ação. São as diversas grandes aplicações já verificadas e efetuadas pelo espírito humano que convém estudar. Numa palavra, a isto só é possível chegar evidentemente mediante o exame filosófico das ciências. O método não é suscetível de ser estudado separadamente das investigações em que se emprega; ou, ao menos, este é apenas um estudo morto, incapaz de fecundar o espírito que a ele se entrega. (COMTE, 1978, 1^a- VIII).

O método positivo não é pensado fora do campo da investigação. Em nossa linguagem atual, o método decorre da investigação do objeto. Não há método *a priori*, ou seja, distinto da observação científica exigida na pesquisa.

Em suma, a positividade metodológica de Comte assenta-se na compreensão da realidade como resultado de leis invariáveis e racionais. A invariabilidade dos objetos do mundo, conjugados em forças naturais, submetidas a regularidade e racionalidade, garantem a estabilidade necessária para que sejam compreendidos pela razão humana.

Que história do método é essa? O que ela nos conta? De que narra?

Aristóteles inaugura uma estirpe: aquela que deposita sobre o raciocínio lógico o sustento de suas conclusões que podem ser consideradas verdadeiras. Para ele, o raciocínio é ferramenta de conhecimento. Mostra as possibilidades do raciocínio dedutivo e do indutivo. Mostra maior simpatia pelo segundo, pois o ajuda a acrescentar conhecimento ao notar a regularidade do fenômeno. Bacon, tendo tarefa ser uma espécie de peripatético às avessas, radicaliza a importância da indução como forma e método de conhecer. Abandona a busca das causas primeiras e se põe na trilha das recorrências fenomênicas. Descartes, por outro lado, institui o raciocínio hipotético-dedutivo como fonte e trilha do saber. A razão inata conhece matematicamente as coisas do mundo. Por isso, a ênfase aos processos lógicos formais. É dele a figura de Ariadne racionalista, que resolve logicamente o problema de salvar seu amado Teseus do labirinto. Ela, de acordo com Descartes, decifra logicamente a trilha do caminho verdadeiro. Finalmente, Comte, entusiasmado com a revolução iniciada pelas ciências naturais, resolve levá-la ao campo social, inaugurando sua física social, cujo princípio metódico não escapa desta tradição, pois está seguro que os fenômenos sociais possuem leis de regularidade, assim como a natureza, cabendo, apenas, infundir o pensamento dedutivo para extrair suas regras essenciais.

O mito de Ariadne

Referimo-nos, quando Descartes compareceu em nossa história, à figura de Ariadne. Ela poderá servir-nos de componente operador de sentido com respeito ao nosso debate com relação ao método. Antes de tudo, vejamos o que narra o mito.

Ariadne é filha de Minos, rei de Creta. Minos, quando ainda jovem, pediu a Poseidon, deus dos mares, que fizesse sair das águas o mais belo e imponente touro já visto. O rei passou a usar esse touro divino como reprodutor de rebanho, levando Poseidon à ira; como pena, o deus jogou dupla maldição sobre o rei: em primeiro lugar fez do touro uma fera assassina, em segundo, e pior castigo, o deus fez a rainha apaixonar-se perdidamente pelo temível animal. Usando de sua astúcia, com ajuda do engenheiro Dédalo, a rainha foi possuída pelo animal. Dessa união maldita nasceu um ser metade homem, metade touro, o Minotauro. Minos, desesperado pelas conseqüências de sua desobediência a Poseidon, decidiu esconder aos olhos dos homens essa aberração, praticamente um filho bastardo. Pediu a Dédalo que projetasse um lugar onde esconder o monstro, e foi assim construído o Labirinto de Knossos. Eram sacrificados anualmente catorze jovens, lançados no labirinto para serem devorados pelo monstro. Teseu, filho de Egeu, rei de Atenas, heroicamente ofereceu-se como vítima, disposto a liquidar o monstro. Durante a apresentação dos jovens a Minos, a bela princesa cretense Ariadne encantou-se com o rapaz. E, na primeira oportunidade que teve, jurou-lhe amor eterno. Ariadne prometeu ajudá-lo a sair do labirinto depois de ter matado o Minotauro, sob a condição de Teseu levá-la embora de Creta como esposa. Segurando um dos extremos de um longo barbante, Ariadne permaneceu na entrada do labirinto, e conforme seu amado adentrava pelos infinitos corredores, o barbante ia sendo desenrolado. Ele matou o temível Minotauro e, guiado pelo fio de Ariadne, encontrou-se livre para voltar a Atenas com Ariadne. Como a viagem era prolongada, a embarcação fez uma escala na Ilha de Naxos para pernoitar. Ali Ariadne acordou na manhã seguinte, sozinha, vendo ao longe o navio de Teseu, que já sumia no horizonte. Outra versão do mito diz que ela era noiva de Dioniso, que a resgatou da ilha e se casou com ela. Teseu seguiu sua vida. Ariadne, a dela.

O ocidente elegeu a figura do fio de Ariadne como a solução de problemas de difícil solução. Contudo, não deixa de ser curioso notar como Nietzsche emprega essa personagem mitológica em seus escritos. Ao longo de sua produção, sua figuração sobre a princesa de Minos vai sendo tecida. Nos textos da fase helenística, o autor de *O nascimento da tragédia* (de 1871)⁸ vê Ariadne do modo como foi apreendida pela modernidade: aquela capaz de trazer luz para a saída do túnel, aquela que dissipa a névoa, aquela que é capaz de esclarecer as mentes a respeito dos problemas impostos pelo conhecimento. Em *Além de bem e mal* (de 1885/86), Ariadne é tomada como

8 Marton distingue três períodos nos textos de Nietzsche: 1870-1876, denominado de “pessimismo romântico”; 1876-1882, denominado de “positivismo cético”; 1882-1888, denominado de “transvaloração dos valores”.

noiva de Dioniso – assumindo uma das versões do mito – vivendo na ilha de Naxos – lugar onde foi abandonada por Teseu e resgatada, a contra gosto, pelo deus. Entretanto, ainda carrega conotação semelhante à da fase helenista, à medida que Dioniso ama em Ariadne aquilo que ama nos mortais: “animal agradável, valente, inventivo, que não tem igual sobre a Terra, em todo labirinto ele é capaz de se achar.” (NIETZSCHE, 1977, § 295). Já em *Crepúsculo dos ídolos*, de 1888, nas *Incursões de um extemporâneo*, ao tratar do “Belo e feio”, lemos um Nietzsche com suas reflexões anti-metafísicas a respeito do belo. Lança, então, ao seu filósofo estimado, Dioniso, o seguinte diálogo com a bela e sábia princesa Ariadne:

“Oh Dioniso, divino, por que tu me puxas as orelhas?”, perguntou Ariadne certa vez a seu amante filosófico, em um daqueles célebres diálogos por sobre a ilha de Naxos. “Eu vejo algo de gracioso em tuas orelhas, Ariadne: por que elas não são ainda mais longas?” (NIETZSCHE, 1977, § 19).

Ariadne, de orelhas longas, é a figura moderna, cartesiana. O deus filósofo se surpreende como, com tal concepção, suas orelhas não são ainda mais longas do que aparentam.

Mas, Ariadne aprende. Com suas vivências, suas orelhas vão diminuindo, ao menos para seu re-criador Nietzsche. Nos poemas da coletânea *Ditirambos de Dioniso*, o divino fala à sua mortal amada: “tens orelhas pequenas, tens as minhas orelhas: acolhe nelas uma palavra sagaz!” (NIETZSCHE, 1977, § 7). A poesia, cujo trecho citado é uma parte, fala da transmutação de Ariadne. Inicialmente, diante da crescente presença de Dioniso, ela é tomada de temor, surta com calafrios, imagina-se à beira de cruel sentença. Contudo, nota que quando o deus se distancia dela sua dor é maior, seu sofrimento medra. Aceita que Dioniso achegue-se. Quando ao seu lado ele está, lhe diz de suas pequenas orelhas. Evoca sua agudeza de espírito, capaz de desemaranhar-se de caminhos sinuosos para um desafio ainda maior: acolhe palavras de sua natureza, palavras perspicazes, penetrantes, argutas. Assim é o deus Dioniso: astuto, astucioso, manhoso, malicioso, e por fim, poematiza: “Eu sou teu labirinto!”

Nietzsche fala de cátedra sobre Ariadne, afinal, “Quem, além de mim, sabe o que é Ariadne!... Para todos esses enigmas ninguém teve até agora resposta, duvido que tenham chegado sequer a enxergar o enigma.” (NIETZSCHE, 1977, § 8). Qual é o enigma?

O contexto desta afirmação é a apresentação que Nietzsche faz de si mesmo no *Ecce Homo*, quando trata do Zaratustra. Assim afirma:

Não-mais-querer, não-mais-estimar, não-mais-criar: ó, que esse grande cansaço esteja para sempre longe de mim!
Também no conhecer sinto apenas o prazer de gerar e vir a ser da minha vontade; e havendo inocência em meu conhecimento, tal acontece porque nele há *vontade de gerar* [...] (NIETZSCHE, 1977, § 8).

O enigma é a capacidade criadora de Zaratustra. Seria enfadonho não-mais querer, estimar ou criar. Querer, pois é vida; estimar, pois há valoração; criar, pois não acomoda-se ao que está estabelecido.

Em que isso diz respeito aos metodólogos que tratamos?

A história que contamos narra a saga da descoberta. A natureza, os fenômenos, as idéias, a sociedade, tudo isso é visto como um livro que requer decifradores privilegiados, talvez inspirados pelo deus Hermes, que traduzam aos mortais, em sua linguagem, os segredos ocultos nele.

Não é essa a perspectiva que acalentamos. Ariadne, noiva de Dioniso, traz outra lição: escutar palavras que criam sentido, que produzam o novo, que façam luzir o inédito.

A Ariadne de Descartes, e por extensão, dos metodólogos, é a figura que cria O caminho de livramento de Teseu. O fio estabelece a única possibilidade de fuga do herói. A Ariadne de Nietzsche é criadora de caminhos, de perspectivas, de facetas múltiplas que falam das coisas, das idéias e dos valores. É feita uma sentença contra o estabelecimento de soluções únicas: o devir é composto como possibilidades de trilhas, diferentes e diversas.

Com isso, conhecer é criar e não descobrir. Se o deus é seu labirinto, o que é pedido não é apenas decifrar suas entranhas, pelo contrário, é envolver-se em uma jornada, ao estilo de Odisseu, que devia aprender com o caminho e não ter apenas como objetivo a chegada. O que está posto em questão é a vivência do processo e o conhecimento adquirido com ele, muito mais do que o estabelecimento de uma resposta. O percurso é conhecer; seu método, a criação, o ensaio.

A ambigüidade da metáfora atribuída a Ariadne fascina o deus. Mas, não seria essa dubiedade a melhor condição do caminhar no labirinto? Não seriam os ambíguos aqueles preparados para as trilhas tortuosas? Por essas razões, talvez, Nietzsche julgaria mal a leitura feita do mito, dando-lhe a conotação do tino técnico para a “resolução de problemas”. Acentua a ambigüidade presente na condição humana, mostrando que é justamente esse *humano, demasiado humano* que encontra suas trilhas no labirinto.

Se temos, por um lado, a predominância do modelo matemático para o método, ou da lógica formal como possibilidade de encontro com a verdade das coisas “tal qual são”, Nietzsche faz constante alerta sobre os desdobramentos conceituais que podem nos levar a essas teias metafísicas. Afirma, acima de tudo, nossa condição provisional diante da efetividade do mundo. Põe sob suspeita a pretensão em formular garantias metodológicas para o estabelecimento de sentenças que possam ser consideradas unívocas, portanto, verdadeiras.

Como falar em método?

Para o desenvolvimento deste tópico, foi-nos fundamental o estudo de Deleuze intitulado *Nietzsche e a filosofia*. Para o filósofo francês, as ciências do humano caracterizam-se pelos conceitos do que chama de reativo, ou seja, aqueles conceitos que nasceram sob forma não criativa: são apenas expressões inversas dos valores que foram criados por aqueles que Nietzsche chama de fortes. A maior expressão de que tais ciências são reativas é o apego que têm à verdade e ao que denominam de fato. Se por um lado nunca a ciência foi tão longe numa direção, por outro também nunca o homem se submeteu tanto ao ideal e à ordem estabelecida. As ciências devem construir conceitos ativos. Para tal, devem procurar descobrir aquele que fala e aquele que nomeia. Quem é que se serve de tal palavra, a que é que a aplica, com que intenção, o que quer dizer ao dizer? A transformação do sentido de uma palavra ou de um conceito significa que outra força e outra vontade dela se apoderaram. Uma ciência verdadeiramente ativa, uma ciência das forças, seria uma sintomatologia (porque interpreta os fenômenos tratando-os como sintomas, cujo sentido é dado pelas forças que o produzem), uma tipologia (porque interpreta as próprias forças em sua qualidade) e uma genealogia (porque avalia a origem das forças em sua nobreza ou baixeza). Para Deleuze, o filósofo é sintomatologista, tipologista e genealogista. Na linguagem de Nietzsche, o filósofo é médico, artista e legislador.

Contudo, antes de desenvolver estas figuras metodológicas, requer-se que estabeleçamos a questão básica da investigação. Em seguida, apresentar três formas em que pode ser configurada uma investigação que inverte sua forma de questionamento.

Os modelos metodológicos apresentados anteriormente partem de uma questão parmenidiana: “o que é o ser?” Essa questão leva ao seu desdobramento investigativo: “o que é?” Essa é a fórmula metafísica por excelência. Com isso, queremos afirmar que os quatro metodólogos apresentados operam pelo campo conceitual metafísico, pois buscam um sujeito estável e regular que possa ser qualificado – ou predicado – pela pesquisa. Investigações deste tipo buscam pela essência das coisas, suas leis universais, suas regularidades naturais, enfim, pela coisa em si mesma. Essa tradição estabelece como questão fundante a fórmula “o que é?”; Deleuze sugere outra: “quem?” Usa-a como antecedente: “O quê? perguntava-me com curiosidade. – Quem? deverias tu interrogar-te! Assim fala Dioniso.” (NIETZSCHE, 1977, [181] de abril a junho de 1885). Assim a explica:

“Quem?”, segundo Nietzsche, significa o seguinte: sendo uma coisa dada, quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui? Quem é que se exprime, se manifesta, e mesmo se esconde nela? Somos conduzidos à essência apenas pela questão: Quem? Porque a *essência é apenas o sentido e o valor da coisa*; a essência é determinada pelas forças com afinidade com a coisa e pela vontade com afinidade com essas forças. Mais ainda: quando colocamos a questão: “O que é?” caímos apenas na pior metafísica, de fato, não fazemos

mais do que pôr a questão: Quem?, mas de uma maneira indireta, cega, inconsciente e confusa. (DELEUZE, s/d, p. 116-117).

Dioniso, deus-filósofo de Nietzsche, recoloca a questão metafísica por excelência: ao invés de interrogar pela “verdade” da essência platônica, “o que é?”, busca pelas forças presentes nas coisas, nas idéias, nos valores: “quem quer?” A infrutífera questão pela “essência”, ou pela “coisa em si” – pois isso é o que perquire essa investigação – perder-se-ia pela escassez de respostas, afinal, para tomar em absoluto algo “em si mesmo” seria necessário comparecer todas as possibilidades de perspectivas, o que é irrealizável. Assim ele afirma:

Uma “coisa em si” tão errada quanto um “sentido em si”, uma “significação em si”. Não há nenhum “estado de coisas em si”, *contudo um sentido precisa sempre ser primeiro projetado lá dentro para que possa haver um estado de coisas.*

O “o que é isso?” constitui uma *postulação de sentido* a partir da perspectiva de algo outro. A “essência”, a “essencialidade” é algo perspectivístico e já pressupõem uma multiplicidade. Subjacente está sempre “o que é isso para mim?” (para nós, para tudo o que vive etc.). Uma coisa estaria designada somente quando todos os entes tivessem perguntado e respondido ao seu “o que é isso?”. Digamos que falte um único ente com as suas relações e perspectivas peculiares em relação a todas as coisas: e tal coisa não estaria ainda bem “definida.” (NIETZSCHE, 1977 [149] do outono de 1885 ao outono de 1886).

Para definir algo é fundamental o acolhimento de todas as perspectivas sobre ele, todos os sentidos possíveis. Faltar apenas uma perspectiva quer dizer que a essência está comprometida em sua definição. Como afirma Deleuze, “a essência de uma coisa é descoberta na força que a possui e que se exprime nela.” (DELEUZE, s/d., p. 117)

Portanto, a interrogação fundamental da investigação não metafísica, ou seja, que escapa à tradição dos “grandes metodólogos” é *quem?* e não “o que?”

De acordo com Deleuze, o método de investigação em Nietzsche procura pelas forças que dão sentido a um conceito, um sentimento, uma crença, uma vontade, uma ação. Organiza-se em três formas: uma sintomatologia, uma tipologia e uma genealogia.

Uma sintomatologia, à medida que interpreta os fenômenos, tratando-os como sintomas, cujo sentido é necessário ser procurado nas forças que os produzem. Uma tipologia, à medida que interpreta as próprias forças do ponto de vista da sua qualidade, ativa ou reativa. Uma genealogia, à medida que avalia a origem das forças do ponto de vista da sua nobreza ou da sua baixaza, à medida que encontra a sua ascendência na vontade de potência e na qualidade desta vontade. (DELEUZE, s/d., p. 114).

O passo inicial – uma sintomatologia – exige o estabelecimento da relação de um conceito com a vontade de potência daquele que produz. Na linguagem de Nietzsche, a vontade de potência é a vida, pois viver sempre é um tipo de afirmação. A

vida pode ser ativa quando diz *sim* aos seus modos de expressão; a vida é reativa quando se submete à afirmação daquilo que é mais forte do que sua própria vontade. A escolha de determinados conceitos e não de outros indica como a vida é ativa ou reativa. Devemos vencer a ingenuidade de pensar que as escolhas conceituais resultam de opções apenas intelectuais, como se fosse possível pensar um dispositivo humano que opera geometricamente alheio às decisões pessoais. Toda opção teórica termina por ser um sintoma da vontade. Toda interpretação indica um querer.

O passo tipológico, como seguinte ao sintomatológico, busca identificar os tipos estabelecidos. “O que uma vontade quer não é um objeto, mas um tipo.” (DELEUZE, s/d, p. 119). Aquele que fala, aquele que pensa, aquele que age, ou reage, ou se omite constitui-se num tipo, ou tipifica a vontade. Define-se, portanto, um tipo ao determinar o que quer o exemplar deste tipo. Sua vontade é afirmativa, à medida que cria valores, ou reativa, pois se nega a criar valores mantendo-se como aquele que reage aos valores criados. Todo conceito, idéia, coisa ou valor se expressa pelos tipos ativo e reativo; seus nomes: fortes e fracos, nobres e ressentidos, senhores e escravos, tipos que emergem da pesquisa histórica.

O terceiro passo, o genealógico avalia a origem das forças. Para tal, é imprescindível o recurso aos estudos históricos. Em sua análise, Nietzsche encontra que as forças de origem são eminentemente avaliadoras. O genealogista busca encontrar os valores que criaram ou reagiram na emergência das avaliações; cabe-lhe relacionar avaliações com valores. Com isso se quer investigar a origem e as transformações pelas quais passa o ser humano, sendo que para esse processo são agenciados conceitos que expressam o movimento dessas forças. Estabelece, também, que “o valor da vida não pode ser avaliado” (Crepúsculo dos ídolos, “O problema de Sócrates”, § 2) indicando com isso o critério máximo de avaliação dos valores. Saber se tais forças levam à afirmação ou negação da vida, e de que vida se está falando, é o imperativo do procedimento genealógico. Com ele instala-se a visão clara das perspectivas que são produzidas. O genealogista, portanto, identifica as diversas perspectivas possíveis sob o mesmo fenômeno, amparado pelos estudos da história e da etimologia. Ao identificar tal perspectiva, sabendo-a ser uma avaliação, faz passá-las pelo crivo da vida ao perguntar se tal perspectiva favoreceu-a ou obstruiu-a e, o exame genealógico inquire se os conceitos que sustentam determinada perspectiva são signos de plenitude de vida ou de sua degeneração.

Considerações finais

A percepção de método como caminho é a principal contribuição da discussão aqui proposta. A investigação científica pressupõe diversidades de passos, que acabam por representar a maneira de tratar o ponto em questão e, ao mesmo tempo, de definir seus resultados. Ainda, o debate destaca a impossibilidade de se considerar neutro o investigador – uma vez que as interpretações resultam do querer – e, assim,

aponta para a impossibilidade de se tomar em absoluto algo “em si mesmo” (neste caso, o objeto da investigação), indicando possíveis pontos de vista em torno do mesmo fenômeno.

O método, dessa perspectiva, se afirma como ponto fundamental da construção científica, ainda com cuidado e rigor, conforme proposto pelos grandes metodólogos aqui visitados. No entanto, entendemos, a partir do exposto, que o método é o percurso do conhecimento e que este se estabelece como criação e não como descoberta. O conhecimento produzido vem a ser uma perspectiva entre outras e não, ao estilo metafísico, o conhecimento único e eterno sobre a realidade.

Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Poética**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Tópicos**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- BACON, F. **Novum Organum**. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- COMTE, A. **Curso de Filosofia Positiva**. Seleção de textos de José Arthur Giannotti; tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Antonio M. Magalhães. Porto: Rés, s/d.
- DESCARTES, R. **Objecções e respostas**. 2. ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- DESCARTES, R. **Regras para orientação do espírito**. Tradução de Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MARTON, S. **Nietzsche**. A transvaloração dos valores. São Paulo: Moderna, 1993.
- NIETZSCHE, F. **Obras diversas**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. 2. ed. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NIETZSCHE, F. **Oeuvres Philosophiques Complètes**, 14 tomos. Paris: Gallimard. 1977.
- NIETZSCHE, F. **Werke. Historisch-kritische Ausgabe** (KSA). Edição eletrônica preparada por Malcolm Brown para Past Masters, baseada na edição organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari, 15 v. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1994.
- PLATÃO. **Obras Completas**. Tradução de Maria Araújo et al. Madrid: Aguilar, 1993.
- SILVA, F. L. Teoria do conhecimento. In: **Primeira Filosofia**. Lições Introdutórias. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- WATANABE, L. **Platão, por mitos e hipóteses**. São Paulo: Moderna, 1995.

Recebimento em:	12/12/2007
Aceite em:	03/03/2008