

Alguns pontos de divergência entre a epistemologia genética de Jean Piaget e a teoria crítica da sociedade

Some points of divergence between Jean Piaget's genetic epistemology and the critical theory of society

José Leon Crochík

Docente do Instituto de Psicologia da USP e bolsista do CNPq. Universidade de São Paulo. Professor do Instituto de Psicologia da USP
jlchna@usp.br

O texto que deu origem a este ensaio serviu de base às minhas considerações de debatedor, em evento realizado em 1990, na UNESP – campus de Araraquara, em mesa intitulada A Psicologia Genética de Jean Piaget e a Teoria Crítica da Sociedade. Naquela época, fortalecia-se, em nosso meio, a discussão de Habermas acerca da comunicação intersubjetiva, que tem como um dos sustentáculos teóricos os estudos de Jean Piaget. Habermas, representante da segunda geração da Escola de Frankfurt, já não calcava mais a noção da verdade na relação sujeito-objeto, tal como o faziam seus antecessores, e sim no entendimento de sujeitos competentes cognitiva, afetiva e linguisticamente sobre o que seria o objeto (ver Rouanet, 1983). Nesse sentido, a crítica a Piaget, apresentada naquele evento, era também crítica às proposições de Habermas e defesa das análises sociais e filosóficas efetuadas por Horkheimer, Adorno e Marcuse.

Passados quase 21 anos, o texto ainda preserva seu interesse, não tanto pela importância que a epistemologia genética possa ter na área de educação, sobretudo a escolar, mas porque, no âmbito da escola, que reflete as percepções sociais, o que foi denominado por pensamento que desenvolve a lógica das operações abstratas e, de outro modo, de razão instrumental, continua a ser defendido como um dos objetivos escolares centrais no que tange ao desenvolvimento dos alunos. Não raro, esse tipo de pensamento é confundido

com o pensamento crítico, o que implica a anulação desse último, uma vez que esse não pode ser exercido sem se refletir a si mesmo, e o pensamento formal não pode pensar a si próprio, pois, ao se formalizar, se põe acima da sociedade que possibilitou seu desenvolvimento.

O contraste entre o pensamento formal e a dialética não é recente segundo Marcuse (1982). Aristóteles defendia a lógica apofântica, que se expressava pela equação 's é p', isto é, o sujeito é o predicado', ao passo que Sócrates e Platão indicavam a contradição entre ser e aparência. Ao primeiro tipo de pensamento, Marcuse atribuiu o nome de unidimensional – só afirma a existência do objeto -, ao último de bidimensional – afirma e nega o objeto simultaneamente. Como ele indica em seu estudo, ambos os tipos de relação entre sujeito e objeto se desenvolveram bastante ao longo da história, modificando-se sem perder a continuidade, o que referenda que o pensamento não pode ser refletido fora de seus determinantes sociais. Da análise de Marcuse, devem ser destacados, para este texto, dois pontos: 1- o pensamento formal foi e continua a ser importante para a sociedade; ele é responsável pelo desenvolvimento técnico e assim social; a crítica a ele se deve por sua tendência 'imperialista' de tentar se por no lugar do objeto sobre o qual projeta suas formas, mas não se deve dele prescindir; e 2- a forma, a aparência, pelas quais o pensamento formal se apodera do objeto não pode ser somente negada como não verdadeira, mas entendida como uma das expressões possíveis que a sociedade lhe suscitou.

Este ensaio foi desenvolvido em três partes: a primeira delas tratou da noção de inteligência como adaptação, pensada em contraste com a dialética e com a razão objetiva; na segunda parte, foram apontados alguns elementos da teoria piagetiana sobre a relação entre indivíduo e sociedade; esses elementos foram refletidos tendo como base a concepção materialista de sociedade; por fim, a última parte foi destinada às considerações finais.

Inteligência e adaptação

Convém apresentar, de início, um trecho sobre a noção de inteligência desenvolvida por Piaget (1975), exposta em seu livro: *O nascimento da Inteligência na criança*:

A inteligência é uma adaptação. Para apreendermos as suas relações com a vida, em geral, é preciso, pois, definir que relações existem entre o organismo e o meio am-

biente. Com efeito, a vida é uma criação contínua de formas cada vez mais complexas e o estabelecimento de um equilíbrio progressivo entre essas formas e o meio (p. 15)

A ênfase no caráter natural da inteligência é visível, assim como sua delimitação como orgânica e adaptativa. Além disso, deve-se considerá-la como propícia às relações entre ‘organismo’ e ‘meio ambiente’. O organismo é assemelhado, no último período da citação, a ‘formas’ que devem entrar em equilíbrio com o meio. A inteligência assim pode ser pensada por meio de ‘formas’, talvez em termos piagetianos, ‘esquemas’, que se relacionam com o meio ambiente.

A distinção gradual entre organismo e meio é pertinente ao entendimento do indivíduo como ser apartado desse meio e que dele se originou. Essa distinção se aproxima da explicação dada por Freud (1986) do surgimento da mônada psíquica: pela experiência, paulatinamente, o bebê vai se diferenciando do mundo, por meio do princípio do prazer que possibilita discriminar entre o próprio organismo e fontes externas de dor e de alívio. Como uma das distinções entre os dois pensadores, encontra-se a de que para Piaget o ‘equilíbrio’ e o ‘desenvolvimento’ são contínuos, a partir de rupturas, mas tem um caminho previamente determinado, teleológico, o que não ocorre na análise freudiana, na qual a não diferenciação entre o eu e o mundo externo, ou em palavras de Piaget, entre organismo e meio-ambiente, nunca se desfaz completamente e medeia todo o desenvolvimento, forçando-o, por vezes, à regressão. Para Piaget, no entanto, parece só haver progresso.

Mais próximo dos frankfurtianos, Freud (1986) percebe a força que nega o otimismo burguês: o passado não elaborado, que para Piaget não aparece nem em vestígios. Certo, ele está interessado no desenvolvimento da inteligência humana e não no desenvolvimento do homem; é como se a lógica se destacasse do homem e o constituísse externamente.

Nesse mesmo sentido, Marcuse (1982) admite que Piaget “[...] reconhece o caráter prático interno da razão teórica” (p. 156), mas o assenta numa “estrutura geral de ação” de caráter biológico e não histórico e enfatiza a razão teórica, representada pela coordenação de ações particulares à coordenação lógico-matemática. A biologia se coloca no lugar da história e a lógica-matemática no lugar da razão. Se a lógica-matemática é importante para a adaptação ao mundo, é o sujeito que é afirmado com relação ao objeto, que perde a sua particularidade na formalização. Aparentemente o sujeito é fortalecido

nessa acepção, é o oposto, no entanto, que ocorre: sem a consciência de sua determinação objetiva, não há referências para a diferenciação individual. Como assinalamos antes, a inteligência poderia ser uma marca da distinção do indivíduo de seu meio, mas reduzida a operações lógicas, o indivíduo torna-se um apêndice do universal: o universal pode ser expresso pelo particular, mas o particular não se destaca daquele. Tal como Horkeimer e Adorno (1985) afirmaram a respeito da indústria cultural, a relação entre o particular e o universal passa a ser a de uma falsa identidade: *“A unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular.”* (pp.113-114).

A substituição da história pela biologia não recai meramente em uma explicação naturalista, mas afirma que a percepção do objeto depende da competência do sujeito, que, por sua vez, tem seu desenvolvimento predestinado. Certamente, não há de se negar a presença da natureza como determinante do potencial do que deve ser desenvolvido, mas a flexibilidade que o próprio Piaget admite na adaptação humana por meio da assimilação e acomodação permite, se não exige, a presença da cultura e das determinações sociais para o seu desenvolvimento. Assim como Marx (1978) afirma a existência de uma história dos sentidos humanos, a inteligência também a tem e cabe a sua asseveração que enquanto houver homens, as ciências naturais e as ciências humanas envolverão umas às outras até se tornarem uma só: *As ciências naturais subsumirão mais tarde a ciência do homem, assim como a ciência do homem subsumirá as ciências naturais. Haverá então uma única ciência.* (p. 14).

Poder-se-ia dizer que há dialética na relação entre assimilação e acomodação, que resulta na adaptação inteligente, defendida por Piaget, e que, por isso, em seu pensamento, estaria preservada a ênfase nos momentos objetivos e nos subjetivos; se há essa dialética, ela é próxima do idealismo, ao afirmar o primado do sujeito sobre o objeto, e, como assinalamos anteriormente, por indicar o caráter teleológico da noção de desenvolvimento da inteligência, já a dialética proveniente do materialismo histórico, defende o primado do objeto, entendendo que o sujeito é também um produto objetivo. É o que se pode depreender do seguinte trecho de Adorno (1995b):

A reflexão do sujeito sobre seu próprio formalismo é reflexão sobre a sociedade, com o paradoxo de que, de acordo com a intenção do último Durkheim, os formadores constitutivos originam-se socialmente, embora, por outro lado – ponto

em que pode insistir a teoria do conhecimento corrente – sejam objetivamente válidos; as argumentações de Durkheim o supõem já em cada proposição que demonstra seu caráter condicionado. Este paradoxo talvez seja expressão do cativo objetivo do sujeito dentro de si. A função cognoscente, sem a qual não haveria diferença nem unidade do sujeito, evadiu-se por sua vez. Ela consiste essencialmente naqueles formadores; na medida em que há conhecimento, este deve exercer-se de acordo com eles, mesmo ali onde se projeta para mais além deles. Eles definem o conceito de conhecimento. Não são no entanto absolutos, mas sim vieram a ser o que são da mesma forma que a função cognoscente como tal. Não é de todo impossível que poderiam perecer. Predicar seu caráter absoluto poria como absoluta a função cognoscitiva, absoluto o sujeito; relativizá-los revogaria dogmaticamente a função cognoscitiva. (pp. 199-200)

O formalismo é produto social que possibilita ao homem se adaptar. Não se deve nem considerá-lo absoluto, como Piaget parece fazer, nem considerá-lo arbitrário: é produto da lógica desenvolvida pelo sujeito, mediado por uma sociedade que tem no equivalente do capital a sua base de troca, de cuja abstração resulta, segundo Adorno (1995b), o equivalente formal, que o permite se adaptar ao mundo:

Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca. Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental. (p. 186)

Se o sujeito como forma é determinado socialmente, a transfiguração filosófica de supor o pensamento da lógica da identidade apartado de sua base social é ideologia como falsa consciência. Sem negarmos sua importância para a sobrevivência da humanidade e para a superação da carência de produção material, o pensamento formal é fruto do movimento do esclarecimento e, por isso, segundo Horkheimer e Adorno (1985), associado à dominação quer sobre a natureza ou sobre os homens. A pureza da forma, expressa nas regras lógicas do raciocínio, o ‘lugar vazio’ que pode ser ocupado por qualquer objeto nas relações lógicas, obstam o surgimento do que pode existir para além da troca: a frieza presente nas trocas de mercadorias não é menor do que no intercâmbio lógico de variáveis.

A adaptação, que segundo Piaget (1975), é o ‘verbo’ que movimentava a inteligência, como insiste Adorno (1995 a), é importante, mas quando ela se expande ao ponto de ocultar a possibilidade de emancipação da sociedade existente, por meio de sua transformação, torna-se cativo refletido pelo sujeito que não consegue ir além das próprias categorias de pensamento que criou. O pensamento formal põe-se como o primado do sujeito ao fazer que as características próprias do objeto se reduzam às suas categorias. Não há objeto no qual o pensamento calculador não possa se fixar, mas aquilo no que se fixa não é o objeto propriamente dito, mas o que é possível, por tal pensamento, se conhecer. Segundo Horkheimer e Adorno (1985): *‘O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder...O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu em-si torna para-ele.’*(p. 24)

O que constitui o sujeito é a experiência, e se ele se reduz à forma, a experiência reflui, pois: “A posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma; o que em Kant chama-se enformação, é essencialmente deformação” (Adorno, 1995b, p. 194). Nesse ponto, não é possível deixar de aproximar o pensamento organizador da noção de vivência em sua oposição à experiência, tal como nos indica Benjamin (1989):

Quanto maior é a participação do fator do choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos; quanto maior for o êxito com que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência. Afinal, talvez seja possível ver o desempenho característico da resistência ao choque na sua função de indicar ao acontecimento, às custas da integridade de seu conteúdo, uma posição cronológica exata na consciência. Esse seria o desempenho máximo da reflexão, que faria do incidente uma vivência. (p.111)

Tal como, ao se referir a Reik, Benjamin (1989) indica que a memória organiza e a lembrança destrói, no trecho acima, a indicação de uma posição cronológica ao acontecimento, ou seja, sua incorporação à dimensão temporal retira o seu conteúdo específico que seria associado e propício à experiência, adicionando a isso a importância da presença do inconsciente na atribuição de seu sentido. A reflexão que Benjamin alude parece ser aquela adequada à organização espaço-temporal; mais do que isso, as operações lógicas retiram qualquer conteúdo da experiência e por sua categorização, classificação, seriação,

convertem-na na lógica do sujeito, fortalecendo seu cativeiro, justamente onde pensa existir o instrumento de sua libertação. A desorganização ocasionada pela lembrança, por sua vez, possibilita a recordação como experiência, mas para isso a forma que o pensamento dá ao conteúdo deve ser desfeita, para que o conteúdo seja reorganizado. Isso remete tanto ao objetivo da psicanálise de tornar o inconsciente consciente a partir da manifestação consciente, quanto à imaginação dialética, que insiste na negação do visível para que o sujeito, consciente de sua objetividade, venha à tona.

Se Piaget considera o pensamento formal a razão desenvolvida ao máximo, a Teoria Crítica da Sociedade defende a possibilidade da razão se auto-refletir e, assim, ir além de si mesma. Uma das formas dessa auto-reflexão é indicada por Horkheimer na contraposição entre razão objetiva e razão subjetiva, que ele tenta articular. Assim, devemos indicar que os teóricos críticos estão preocupados em articular a razão objetiva com a razão subjetiva, enquanto Piaget dá ênfase especial à gênese e ao desenvolvimento da razão subjetiva no indivíduo e que isso tem consequências importantes para o que se possa considerar pensamento crítico.

A razão subjetiva, segundo Horkheimer (1976), é aquela que

[...] torna possíveis as ações racionais, é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento...Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais (pp. 11-12).

Na razão subjetiva, ou formalizada, da qual deriva a instrumental, a esfera moral é excluída, uma vez que aquela não detém instrumentos de valoração. Assim, segundo Horkheimer (1976), liberdade e opressão não são discutidas pela razão subjetiva, e tal discussão é deixada a cargo de uma sociedade opressiva.

Já a razão objetiva, nos diz Horkheimer (1976): “[...] afirmava a existência da razão não só como uma força da mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e suas manifestações” (p. 12). Assim, a razão busca a verdade do objeto em si mesmo, o que implica a necessidade da razão ser subversiva, o que é explicitado por Marcuse (1982) na análise que faz dos

trabalhos de Platão, pois conhecer a verdade do real nos obriga a viver de acordo com ela. Conhecimento e ética são indissociáveis: “*Se o homem tiver aprendido a ver e a conhecer o que a realidade é, agirá em concordância com a verdade. Epistemologia é, em si, ética, e ética é epistemologia*”. (Marcuse, 1982, p. 127).

A separação contemporânea entre ética e epistemologia indica a formalização de ambas e assim mais uma vez a negação do sujeito, cuja autonomia é solapada por comissões de ética que se voltam, predominantemente, para as pesquisas empíricas, descuidando da presença da ética nas pesquisas teóricas; esse descuido é desprezo pelo pensamento que não se reduz à mera forma, à adaptação. Falta a essa tendência o conteúdo da frase adorniana: ‘Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa’ (Adorno, 1995b, p.189). Coerentemente com a análise dos frankfurtianos da sociedade atual, é possível afirmar que o pensamento como forma pensa pelo sujeito, mas não é dele proveniente; para evitar a consciência desse alheamento do pensamento em relação ao sujeito, este o repete desesperada e obsessivamente nos diversos objetos sobre os quais recai.

Uma das conseqüências da vitória da razão subjetiva sobre a razão objetiva, segundo Horkheimer, ou do pensamento unidimensional sobre o bidimensional, segundo Marcuse (1982) é que: “Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já se disse, foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais” (Horkheimer, 1976, p. 31). A tarefa da filosofia, no entanto, não é a de estabelecer a vitória da razão objetiva sobre a subjetiva, e sim: “[...] promover a crítica recíproca dos dois conceitos, e assim, se possível, preparar na esfera intelectual a conciliação dos dois na realidade”. (Horkheimer, 1976, p. 185).

A crítica se direciona aos dois tipos de razão, à razão objetiva, quanto ao seu dogmatismo, e à razão subjetiva, no que se refere ao seu relativismo. Para a teoria crítica, a razão objetiva se caracteriza pelo princípio da contradição entre o real e o virtual, tendo propósitos emancipatórios, enquanto a razão subjetiva, que envolve a autoconservação e a instrumentalidade, se guia pela lógica da identidade e promove a adaptação ao mundo tal como é. A crítica que Adorno, Horkheimer e Marcuse fazem à razão, tanto objetiva quanto a subjetiva, é feita no sentido de resguardar as verdades dos particulares de um todo totalitário que se sistematiza, ou seja, têm um caráter libertador. Na articulação entre o sujeito e o objeto, a verdade de ambos pode ser preservada.

A possibilidade do conhecimento é limitada para os frankfurtianos por uma realidade contraditória e opressiva. Para aquele ser possível, é necessária a alteração da sociedade massificada e massificante. Liberdade e conhecimento não se separam, antes, sendo a liberdade pré-requisito do conhecimento, que em si, move a relação entre a razão prática e a razão teórica.

O objetivo básico de Piaget, segundo Ramozzi-Chiarottino (1988), reconhecida pensadora e defensora do trabalho daquele autor, é responder à questão: “como é possível alcançar o conhecimento?”. Conhecer é para Piaget, segundo a autora “[...] organizar, estruturar e explicar, porém, a partir do vivido (do experimentado)” (p. 3). E este conhecimento seria possível mediante estruturas mentais que estabelecem séries, ordens, classes e implicações, o que leva a autora a perguntar:

Mas então, diriam alguns, Piaget descreve o funcionamento da razão humana à imagem e semelhança da Lógica Formal? Não seria isso o cúmulo do positivismo lógico? Não, porque é justamente o contrário. Para Piaget, a lógica de classes e relações é como é porque revela a forma pura do funcionamento da razão humana”,

e mais à frente:

Piaget, como epistemólogo, interessou-se pela forma das ações, deixando os conteúdos em segundo plano. Na Lógica Formal, - de acordo com Piaget, reencontramos o funcionamento das estruturas mentais, mas ‘em estado puro’, ou seja, destituídas de conteúdos (p. 15).

Nessa perspectiva, pensamento e lógica não coincidem, são isomorfos, sendo o pensamento formal a própria essência da razão.

A ‘forma pura do funcionamento da razão humana’ situada no sujeito empírico e não no transcendental não altera a redução do pensamento à lógica-matemática e nem a restrição da experiência à aparência da regularidade captada por essa lógica, pois, o caráter social dessa forma pura como objetivação do sujeito em sua relação com o mundo que transforma, por meio do trabalho, não é considerado. Retomando Marcuse, a explicação histórica em Piaget é substituída pela explicação biológica.

O conteúdo estudado por Piaget reflete-se nas formas do pensamento, que envolve, de um lado, um sujeito epistêmico, ou seja, um universal e, de outro lado, um sujeito psicológico, que se desenvolve na apropriação deste universal.

A variabilidade cultural, não é para Piaget, segunda a autora citada, estrutural, mas sim de conteúdo, que pode ser aprendida na sua essência pelas estruturas universais do pensamento. Como podemos notar, forma e conteúdo se dissociam e o pensamento, embora calcado na ‘experiência’, se sobrepõe a ela.

A nosso ver, só há méritos no trabalho de Piaget, exposto por Ramozzi – Chiarottino, no que toca ao estudo das condições genéticas do conhecimento que promove a adaptação humana, mas é necessário percebê-lo não como um ‘em si’, absoluto, mas ‘para si’, como lógica do sujeito. A submissão de todo conteúdo particular a categorias do pensamento-formal, explica o objeto, mas anula sua verdade como particular que nega o todo.

Antes de passarmos à próxima parte, afirmemos mais uma vez que na razão objetiva conhecimento e ética são inseparáveis; a razão é ética porque procura a verdade do objeto e tenta modificá-lo de acordo com esta verdade, a razão, assim é, em si mesma, valorativa. E é a essa separação que se volta a crítica de Horkheimer (1976) quando ocorre o predomínio da razão subjetiva sobre a objetiva:

A razão jamais dirigiu verdadeiramente a realidade social, mas hoje está tão completamente expurgada de quaisquer tendências ou preferências específicas que renunciou, por fim, até mesmo à tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem. Entrega-os à sanção suprema dos interesses em conflito aos quais nosso mundo parece estar realmente abandonado (p. 17).

Vejam, agora, como Piaget relaciona as noções de pensamento e de sociedade.

Sociedade, Sociologia e ‘Socio-lógica’

Na concepção de Piaget, o sujeito psicológico e o sistema social relacionam-se, afirmando-se um ao outro, embora não de forma linear. Uma sociedade calcada na cooperação facilita, embora não implique, o desenvolvimento moral e cognitivo, uma sociedade baseada na coerção dificulta esse desenvolvimento. Quando Piaget (1973), em *Estudos Sociológicos*, fala em cooperação, remete o termo às cooperações lógicas. Sua ‘utopia social’ calca-se na possibilidade da sociedade assemelhar-se, como funcionamento, a um agrupamento lógico. A lógica do entendimento deve ser o *telos* no e para o qual o particular e a totalidade encaminham-se. Nas palavras do autor: “[...] pois se trata de fazer

perceber que a troca mesma das proposições, enquanto conduta social, comporta por suas próprias leis de equilíbrio uma lógica coincidindo com a lógica que usam os indivíduos para agrupar suas operações formais.” (p.128).

A reversibilidade na esfera cognitiva e a reciprocidade na esfera moral permitiriam compreender e agir sobre o mundo natural e sobre o mundo social. A reversibilidade implica refazer do fim para o começo uma operação; os estados inicial e final são negações mútuas, e a reciprocidade implica conservação e dívida daquilo que foi trocado, envolvendo, assim, o sacrifício. A reciprocidade, neste sentido, é a negação do si mesmo em relação ao outro. Claro, o ‘eu’ se constrói pela negação de si, como natureza não diferenciada, mas, segundo a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (1985), direcionando-se para outra não diferenciação, esta cultural.

A sociedade é também ‘natureza sublimada’, sendo essa sublimação própria da flexibilidade pulsional. Para não ser idêntica à natureza, precisa cultivar a individuação: “Las diferencias específicas de los individuos son tanto marcas de la presión social como cifras de la libertad humana.” (Adorno, 2004, p.46)). Mas a utilização dos mesmos conceitos para dar conta do particular e da totalidade, como o faz Piaget, lembra a tentativa de síntese conceitual feita por Parsons e criticada por Adorno (2004), cujo preço a pagar: “[...] consiste en que su concepto de integración, copia positivista de la identidad de sujeto y objeto, dejaría espacio a un estado irracional de la sociedad, en la medida en que sólo tendría poder suficiente para modelar de antemano los elementos pertenecientes a este estado” (p. 42). Uma sociedade que tem como base a racionalidade subjetiva nega a particularidade humana: o irracional, e leva a centrar esforços no indivíduo para amoldá-lo ao todo. A ênfase iluminista na consciência racional transforma-se em Psicologia do Ego, e já conhecemos as críticas que Adorno (2004) e Marcuse (1981) fazem a essa transformação da Psicanálise que tenta se aproximar das ideias socialistas.

Adorno (2004) defende que em vez de se tentar buscar a síntese conceitual entre o particular e a totalidade, deve-se articular suas diferenças. E, poderíamos estar tentados a fazer aqui a crítica inversa ao pensamento de Piaget feita por Adorno a Freud, de que esse extrapolou a mônada individual para a esfera social. Mas será que o trabalho de Piaget pode ser referido à monadologia da mesma forma que o de Freud?

O motivo que move Piaget é estudar a psicogênese do pensamento universal, ou seja, estudar o como, no desenvolvimento do indivíduo, se originaram e desenvolveram as categorias de pensamento, tomando como modelo o pensamento científico calcado na lógica-formal. O indivíduo, então, tem a possibilidade de reapresentar o universal. Na mônada piagetiana, há a sujeição à mudança contínua, devida a um princípio interno (assimilação e acomodação); há algo que muda e permanece (equilíbrio de estruturas); há a multiplicidade na unidade (diacronia); há a apetição. O indivíduo piagetiano é mônada dotada de espírito, pois pode alcançar as verdades necessárias e eternas, por meio da razão e da ciência. Para Leibniz (1979), a razão também atua pela analítica e, por meio do universal é possível atuar sobre outra mônada. E, como mediante a lógica é possível perceber a unidade subjacente a todas as coisas, a harmonia pré-estabelecida do universo pode ser pressuposta por Piaget.

A concepção que Adorno e Horkheimer têm do indivíduo, como mônada, de alguma maneira calcada em Freud, obedece a seus preceitos, como particular e, assim, é dotado de percepção, apercepção, é mediado pelo todo, mas ao contrário da concepção de Leibniz, esse todo não se perfaz como sistema harmonioso pré-estabelecido. A sociedade é, segundo os frankfurtianos, a essência e a antítese do indivíduo. A identidade entre o particular e o todo é impossível, ao menos, em uma sociedade totalitária, na qual essa identidade é falsa, obra da ideologia.

Se a crítica feita por Adorno (2004) a Freud é por esse ter entendido a totalidade pelas categorias do particular, a crítica que poderia ser feita a Piaget é a de ele ter anulado o particular na totalidade e, mais do que isso, em uma totalidade calcada na razão subjetiva, da qual estuda o desenvolvimento da racionalidade instrumental, mais enfaticamente.

A liberdade que o pensamento formal teria se refere à liberdade de conteúdo, não da forma, e como a razão objetiva prende-se a conteúdos éticos e materiais, tais como a liberdade da labuta, a justiça e a igualdade, a razão formal que se postula com neutralidade serve às forças sociais mais poderosas. A defesa de uma sociedade cooperativa para o desenvolvimento do pensamento formal é justificada por Piaget (1973) para facilitar as trocas recíprocas, e a questão de saber qual origina qual é respondida com a fusão das duas. Nas palavras do autor:

É aqui que a noção de ‘agrupamento’ operatório permite simplificar esta questão aparentemente sem saída: basta determinar, sobre uma escala dada, a forma precisa das trocas entre os indivíduos, para perceber que estas interações são elas mesmas constituídas por ações e que a cooperação consiste ela mesma num sistema de operações, de tal forma que as atividades dos sujeitos quando agem uns sobre os outros se reduzem na realidade a um só e mesmo sistema de conjunto, no qual o aspecto social e o aspecto lógico são inseparáveis na forma como no conteúdo” (p. 103).

Em outras palavras, a esfera social torna-se ‘sócio-lógica’. Se elementos da lógica-formal são utilizados por Piaget para compreender a sociedade, Freitag (1986) defende que o desenvolvimento individual do pensamento lógico-formal permite uma compreensão de que a realidade existente não é a única possível, e que em função do pensamento hipotético, da análise combinatória, poder-se-ia buscar e propor outras formas de sociedade, levando ao entendimento de que a existente é uma das possibilidades entre outras, eliminando seu caráter obrigatório. Essa perspectiva desconhece que os homens constroem a sociedade em determinadas condições e, assim, esta sociedade não é qualquer, mas a que permitiu inclusive o desenvolvimento desse pensamento. Assim, há a inversão entre objetividade e sujeito, a inversão ideológica que julga que os homens criam suas condições de vida em conformidade com suas necessidades, a despeito das resistências que encontram e que os obrigam a se modificar. Dessa maneira, se essa forma de pensar é importante para buscar soluções para questões técnicas, ao se propor a analisar a sociedade por meio de suas categorias reduz a liberdade real, que segundo as condições objetivas atuais já poderia existir, à liberdade hipotética, à liberdade de formular hipóteses. Certamente, essa última também é nutrida pelo real, mas não pode dar guarida a ele.

Considerações finais

Conforme salientamos anteriormente, a verdade para Piaget localiza-se na “convergência dinâmica resultante do emprego de instrumentos comuns do pensamento” (p. 94), e não no objeto, e para haver tal convergência é necessário reconhecer a universalidade das operações lógicas. Mas o desenvolvimento do pensamento que tem como *telos*, as estruturas das operações lógicas, assume na teoria piagetiana uma compreensão dialética. Uma dialética do desenvolvimento que caminha de um estágio inferior para um superior que, pela negação, supera os conteúdos do anterior envolvendo-os no superior. Uma dialética entre

afirmação e negação presente na relação do sujeito com o objeto, mediado por sua ação. Como esse desenvolvimento é considerado próprio a todos os indivíduos, pode ser formalizado.

A dialética, no entanto, segundo Marcuse (1982) não pode ser formalizada: “A lógica dialética não pode ser formal, porque é determinada pelo real, que é concreto” (p. 139), e rende tributos à realidade. Assim, podemos pensar a dialética platônica, a dialética hegeliana e mesmo a dialética negativa com conteúdos distintos e com movimentos próprios em relação a esses conteúdos. Já a lógica-formal, ainda segundo Marcuse (1982), teve a sua estrutura básica assentada na lógica apofântica de Aristóteles que, se não pode ser assemelhada às variações ocorridas posteriormente, já contém nas suas categorias a anulação da realidade e a sua caracterização de lógica da dominação. A dialética mantém a tensão entre a realidade e o pensamento e a lógica-formal a anula. Se o pensamento formal é produto de uma dialética, paradoxalmente, não consegue com suas categorias pensar a sua origem.

Por fim, na busca da verdade por meio de um ‘consenso intersubjetivo’, calcado em regras formuladas de comum acordo e nas operações formais, o objeto é submetido à lógica subjetiva e se opõe à outra possibilidade da verdade se explicitar, apontada por Horkheimer (1976): “Esse conceito de verdade – a adequação entre nome e coisa – inerente a toda verdadeira filosofia, torna o pensamento capaz de opor-se, quanto mais se superar, aos efeitos desmoralizadores e mutiladores da razão formalizada” (p. 191). O deslocamento da verdade do objeto para a verdade intersubjetiva talvez implique mais do que uma nova postura filosófica, pode resultar no seu abandono; essa preocupação é expressa nas seguintes questões:

1. O pensamento formal, cultuado por Piaget, por tornar equivalentes conteúdos distintos a serem a ele submetidos não colabora com a ideologia da racionalidade tecnológica no tocante à sua neutralidade e eficácia sobre o mundo vivido?
2. E, assim, não colabora para o falseamento da consciência frente à realidade?
3. As tensões entre a realidade e o pensamento não são mascaradas pela equivalência do conteúdo no pensamento formal?

4. A verdade obtida com base no consenso intersubjetivo não dá primazia ao sujeito em relação ao objeto recaindo assim no idealismo?
5. Isto não contribui com o prosseguimento do abandono da natureza humana e a perpetuação do todo totalitário?

As respostas afirmativas a essas questões legitimam a preocupação dos frankfurtianos com a ‘eclipse da razão’, sobretudo quando a razão subjetiva continua a ser defendida como a razão em si mesma e proposta como fiadora da liberdade, quando ao não se pensar como objeto, torna-se propícia ao aprisionamento em si mesma. Evidentemente, não foi intenção deste ensaio responder às questões que propôs, mas indicar o necessário desenvolvimento da discussão, para a qual se espera que tenha algo a contribuir.

Resumo: O objetivo deste ensaio é discutir a noção de inteligência e a de relação entre indivíduo e sociedade desenvolvidas por Piaget, por meio de análises estabelecidas por pensadores da denominada Teoria Crítica da Sociedade. A noção de inteligência como adaptação é pensada à luz da distinção entre razão subjetiva e razão objetiva, utilizada por Horkheimer e a análise das interações sociais, efetuada por Piaget, é criticada por sua redução a uma ‘sócio-lógica’. Na primeira discussão, evidencia-se que a noção de inteligência defendida por Piaget é lacunar e serve à ideologia; em relação à segunda questão, defende-se que sua noção de relações sociais presta-se a reduzir a história a determinantes lógicos.

Palavras-chave: inteligência adaptativa, razão subjetiva, razão objetiva, epistemologia genética, teoria crítica da sociedade.

Abstract: The purpose of this essay is to discuss the concept of intelligence and the relation between the individual and society developed by Piaget based on the analysis established by theorists of the so-called Critical Theory of Society. The notion of intelligence as an adaptation is considered under the distinction between subjective and objective reason conceived by Horkheimer; the analysis of social interactions by Piaget is criticized for its reduction to a ‘socio-logic’. In the first discussion, it is evident that the notion of intelligence advocated by Piaget is flawed and serves as ideology; as for the second question, it is argued that Piaget’s notion of social relations tends to reduce history to logical determinants.

Keywords: adaptive intelligence, subjective reason, objective reason, genetic epistemology, critical theory of society.

Referências

- ADORNO, T. W. (1995a). *Educação e Emancipação*. (W.L. Maar, trad.) Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1967)
- _____. (1995b). Sobre sujeito e objeto. In _____. *Palavras e sinais*. (M. H. Ruschel, trad., pp. 181-201). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1969).
- _____. (2004) Sobre La relación entre sociología y psicología. Em: _____ *Escritos Sociológicos I*. Madri: Ediciones Akal. P. 39-78. (Trabalho original publicado em 1955)
- BENJAMIN, W. (1989). Sobre alguns temas em Baudelaire. Em: _____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1. ed. São Paulo, Brasiliense, 1989, 103-49. (Trabalho original publicado em 1939)
- FREITAG, B.(1986) *Sociedade e Consciência: um estudo piagetiano na favela e na escola*. São Paulo: Cortez Editora e Editora Autores Associados.
- FREUD, S.(1986). El malestar en la cultura. In Braustein, N. A. (org.) *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. (J. L. Etcheverry, trad.) México, Siglo Veintiuno. p. 22-116 (Trabalho original publicado em 1930)
- HORKHEIMER, M. (1976) *Eclipse da Razão*. Rio de janeiro: Editorial Labor do Brasil.(Trabalho original publicado em 1946)
- _____. e ADORNO, T.W. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. (G. A. de Almeida, trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1947)
- LEIBNIZ, G.W.A.(1979) Monadologia. (Marilena de Souza Chauí Trad). In: Textos escolhidos Newton/Leibniz. São Paulo: Abril Cultural. p. 104-115.
- MARCUSE, H.(1981). *Eros e Civilização*. (A. Cabral, trad.) Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1955)
- _____. (1982) *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 6.ed. Rio de Janeiro, Zahar Editora
- MARX, K. (1978). Manuscritos Econômicos-Filosóficos. Em: _____. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural (Trabalho original publicado em 1844), p. 7-48.
- PIAGET, J. (1973) *Estudos sociológicos*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense.
- _____. (1975) *O Nascimento da Inteligência na Criança*. 2. Ed. Rio de janeiro: Zahar editores, (Trabalho original, 1947)
- RAMOZZI-CHIAROTTINO, Z. (1988) *Psicologia e epistemologia genética de Jean Piaget*. São Paulo: EPU.
- ROUANET, S.P. (1983) *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Recebido em maio

Aprovado em julho