



Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 10 - N.º 20 - 2018

ISSN 1984-4247



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



ARGUMENTOS
Revista de Filosofia

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Henry de Holanda Campos

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Antônio Gomes de Souza Filho

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Sandro Thomaz Gouveia

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sald (UFC)

Evanildo Costeski (UFC)

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Luis Filipe Estevinha L. Rodrigues (UFC)

Kleber Carneiro Amora (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UNB)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tosi (UFPB)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)

João Branquinho (Univ. Lisboa)

João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)

Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE) - *In memoriam*

Luis Manuel Bernardo (UNL)

Marco Rufino (UNICAMP)

Marcos Silva (UFAL)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UFPI)

Mário Vieira de Carvalho (UNL)

Pedro Santos (Univ. do Algarve)

Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Odílio Alves Aguiar

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

REVISORES DO DOSSIÊ: Judikael Castelo Branco, Daniel Benevides Soares

BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801-98

IMPRESSÃO: Imprensa Universitária da UFC

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)

Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: www.filosofia.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



Catálogo na Fonte

Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2018

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
ano 10, n. 20, semestral, jul./dez. 2018.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN:1984-4247 e-ISSN:1984-4255

Sumário

Editorial	5
------------------------	---

ARTIGOS:

O caráter formador da Filosofia na Idade Antiga José Gabriel Trindade Santos	7
--	---

Syntactic and semantic aspects in the expression of a thesis by Anaximander of Miletus Miguel López-Astorga	18
---	----

Uma lógica para alicerçar o erro experimental da física Jaison Shinaider	27
--	----

Introdução às noções de essência, necessidade e predicação em Aristóteles Thiago Silva Freitas Oliveira	50
---	----

Considerações acerca das <i>Antinomias</i> da razão em Kant Douglas João Orben, Thadeu Weber	64
--	----

Pode a linguagem salvar Hobbes de um paradoxo? Sagid Salles	74
---	----

Spinoza: o desejo e o sumo bem, de filósofo a sábio Rafael Estrela Canto	87
--	----

As “condições” da verdade dos fatos Geraldo Adriano Emery Pereira	100
---	-----

A função do mito em Platão Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes	114
--	-----

A tensão entre o atomismo radical liberal e a proposição de uma política holista do reconhecimento em Charles Taylor Joel Decothé Junior	123
--	-----

A bula <i>Unam Sanctam</i> de Bonifácio VIII no contexto da disputa pelo poder político no final da idade média	
Felipe Gustavo Soares da Silva, Marcos Roberto Nunes Costa	141
A impossibilidade de pensar certas coisas: analisando o conceito de <i>episteme</i> em Michel Foucault	
Daniel Luis Cidade Gonçalves	152
A epistemologia deweyana em diálogo com a tradição pragmatista	
Ana Rita Nicolliello Lara Leite	166
Do sensualismo à sociedade em Helvétius: a educação e a legislação como veículos civilizadores	
Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek	181
Filosofia e educação: por um ensino crítico em tempos temerários	
José Aparecido de Oliveira Lima, Junot Cornélio Matos	194
 RESENHAS:	
ENGELMANN, Mauro. <i>Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View.</i>	
Marcos Silva, Luiz Henrique da Silva Santos	204
HAWKING, Stephen; MLODINOV, Leonard. <i>O grande projeto: novas respostas para as questões definitivas da vida.</i>	
Vinicius Carvalho da Silva	211
 TRADUÇÃO:	
STEIN, Edith. <i>O que é fenomenologia?</i>	
Ursula Anne Matthias	215
 NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	 227

Editorial

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Visa divulgar e intercambiar, prioritariamente, trabalhos inéditos de pesquisadores em Filosofia do Brasil e do exterior nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem, linhas compatíveis com a política de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. A edição, na forma impressa e eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista. Além de artigos, publica-se, também, traduções, resenhas e entrevistas.

A partir de 2011, a revista *Argumentos* entrou num novo ciclo. Como uma contribuição do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, oferecido à comunidade filosófica, publica artigos relacionados às suas linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia da linguagem e do conhecimento. Para tanto, foi instituído uma editoria para cada uma dessas linhas. Essa mudança está relacionada à expansão da Filosofia no Brasil e à demanda qualificada por publicação nos setores de estudos acima mencionados. O crescimento da pesquisa no Brasil e as exigências inerentes a esse processo redirecionaram o nosso projeto inicial. Por essa razão, passou-se a exigir dos autores mais experiência e originalidade nos artigos. A revista, como regra, publica artigos apenas de pesquisadores experientes, reservando, porém, como exceção, a possibilidade de publicar artigos de qualidade de pesquisadores iniciantes. Aos discentes a revista incentiva, de modo especial, a submissão de traduções e resenhas.

É com muita satisfação que trazemos ao público o número 20, evidenciando, assim, a existência de um percurso realizado na publicação de pesquisas filosóficas levado à frente pelos professores de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. O atual número publica artigos de importantes pesquisadores pertencentes às instituições de ensino superior do nordeste ao sul do Brasil e, também, do exterior. O excelente nível dos artigos, a pontualidade na publicação, juntamente com as exigências para publicação estão sendo corroboradas pelo nível internacional das instituições indexadoras da *Argumentos*. Isso é um elemento motivador para os autores, mas, também, para todos que trabalham no dia a dia da revista.

Nesse clima de alegria e realização, desejamos boa leitura a todos!

Os editores

José Gabriel Trindade Santos*

O caráter formador da Filosofia na Idade Antiga¹

The formative character of Philosophy in the Old Age

RESUMO

Com esta conferência sobre o *Mênon* e a *República IV*, o meu objetivo é documentar uma profunda mudança na atitude de Platão em relação à Política e aos políticos, rica em consequências, no que toca à sua carreira como intelectual. Atenas pode ter perdido um dirigente, talvez efêmero, mas o mundo ganhou um filósofo para sempre.

Palavras-chave: Platão. Política e políticos. *Mênon*. *República IV*.

ABSTRACT

This conference compares Plato's attitude towards Politics and politicians in the dialogues *Meno* and *Republic IV*. It aims at documenting a profound change of heart affecting his disposition towards the subject, rich in consequences in the shaping of his career as an intellectual. Athens may have lost an occasional leader, but the world gained a philosopher for ever.

Keywords: Plato. Politics and politicians. *Meno*. *Republic IV*.

O caráter formador da filosofia grega clássica é incontestável, abrangendo todas as áreas da cultura e do conhecimento não só na Grécia clássica, mas, ao longo dos tempos, na Cultura ocidental. Das muitas perspectivas pelas quais o tema pode ser abordado, elejo uma: a da formação dos 'conceitos' operatórios das di-

* Doutor em Filosofia, Professor.

¹ Uma versão anterior deste texto foi lida na Primeira Semana de Integração da Filosofia UFC, realizada de 6 a 8 de agosto de 2018 pelo PET Filosofia UFC.

versas 'disciplinas' que abarcam aquilo a que ainda hoje chamamos 'conhecimento' (grande número de termos hoje correntes, traduz conceitos gregos originais).

Contudo, mesmo com esta limitação, a tarefa é gigantesca, pois envolve a exploração das obras de uma tradição de pensadores, cujo registro escrito se inicia por volta do séc. V a. C., abrangendo domínios como os da Epistemologia, Lógica, Filosofia da Linguagem, Cosmologia, Astronomia, Biologia, Física, Psicologia, Ética e Política, não esquecendo a Metafísica. Por essa razão, opto por me fixar pontualmente na temática ético-política e num pensador: Platão.

Platão e a formação dos cidadãos: o *Mênon* e a *República IV*

Preliminar

Para poder avaliar os argumentos a seguir apresentados e entender a natureza dos conflitos neles condensados, há que ter em mente alguns conceitos operatórios que assinalam as diferenças que nos separam do contexto 'político' grego (o termo assinala a referência à 'cidade': *polis*):

Cidade: Concreto dos cidadãos (varões), cujo número, por volta de 340 a. C., Platão limita a 5.040 almas (*Leis V 737c*);

Ética autonômica:

Como, na Cultura grega, faltam um Livro Sagrado e uma hierarquia religiosa, na qual se apoie uma definição objetiva de Bem e de Mal, "cada homem é" [deve se assumir como] "um fim em si mesmo";

Esta ideia acha-se consubstanciada noção então corrente de **Areté** (o termo é geralmente traduzido por "virtude", "excelência", condensando aquilo que justifica o fato de um homem ser - e ser considerado - "bom" (*kalos k'agathos*). A temática é dominante nos diálogos "socráticos" de Platão. Nesse grupo de obras, assume a estatura de uma teoria, sendo definida como "o saber do bem e do mal" (*Cármides 174c*) e contextualizada no sistema ético-político das quatro ou cinco 'virtudes' cardinais gregas: Sabedoria, Coragem, Temperança, Justiça (Piedade: no *Êutifron*).

MÊNON

VIRTUDE E SABER

No *Mênon*, Platão cruza duas problemáticas dominantes nos diálogos "socráticos" com a sua proposta da hipótese: "a virtude é saber" (87c). Depois de um início promissor (87c-89a), o flagrante insucesso da análise da hipótese, na prática, justifica uma revisão do diálogo, apontando o valor documental de dados colhidos no plano dramático para a compreensão de uma das muitas lições que a obra encerra.

Mênon e Ânito perguntam a Sócrates se um homem é bom por nascimento, pelo ensino ou pela prática. Como o filósofo objeta não ser possível responder sem saber o que é "ser bom" (ou "a virtude": *areté*), Mênon aceita investigar com ele o tema.

Inicialmente o jovem não vê dificuldade na empresa. Todavia, incapaz de evitar a refutação das três respostas que apresenta, acusa o filósofo de o "ter enfeitado", com a finalidade de o deixar na aporia. Pondo em causa a metodologia

utilizada, denuncia a impossibilidade de - entre saber e não saber -, alguém conseguir investigar aquilo que "de todo" (*to parapan*) não conhece (79e-80b, d).

Sócrates responde mostrando, em diálogo com um escravo sem instrução, que o estado de *aporia* é benéfico para um investigador, pelo fato de apontar a necessidade de persistir na tentativa de aquisição do saber. Comentando as conclusões atingidas no debate sobre geometria, sustenta que o rapaz tem em si, acerca daquilo que não sabe, opiniões verdadeiras, que, submetidas a repetidos questionamentos, acabarão por proporcionar um conhecimento exato da questão (85c).

Regressando à investigação sobre a virtude, como não foi achada resposta para a pergunta inicial, avança então a hipótese - "a virtude é saber" -, com vista a determinar se é mediante o ensino que alguém se torna bom. Como, porém, na cidade, faltam para esse ensino não só mestres, como homens bons por natureza, o filósofo pede auxílio ao anfitrião *Ânito*, cujo elogio detidamente esboça. Na continuação do seu convite, depois de ter enumerado diversos exemplos das práticas docentes adotadas em diversas áreas, pergunta-lhe se será entre os sofistas que se deve procurar mestres (89e-91b).

O outro nega com veemência que algum ensino se receba de sofistas, sustentando, pelo contrário, a sua tese de que será com qualquer *Ateniense* bem nascido, formado pelos mais velhos, que alguém aprende a ser bom. Todavia, após ter sido confrontado com sucessivos exemplos de pais ilustres que nunca conseguiram que os seus filhos sobressaíssem do vulgo, protesta e, censurando asperamente Sócrates por ser dado a falar mal dos homens, retira-se do debate (91c-94e).

É então altura de o filósofo regressar a *Mênon*. Perante a incapacidade deste de tomar posição sobre os méritos do ensino sofístico, decide fazer algumas concessões. A primeira - que atende aos protestos de *Ânito* - estabelece a paridade entre o saber e a opinião verdadeira. Defende que, com a reserva de não poder ser ensinada, esta poderá permitir que alguns homens se tornem bons (95a-97c).

A segunda concessão, por um lado, confirmando a primazia do saber - a obter, mediante o exercício da reminiscência e descrito como um "cálculo da causa" -, por outro, "salva as aparências da prática política", concedendo a alguns homens, por *dom divino*, a possibilidade de se tornarem bons (97d-100b).

Em síntese, estas duas concessões são capitais de quatro pontos de vista:

1. representam a capitulação do filósofo perante as conveniências do quotidiano político;
2. assinalam a renúncia da filosofia ao envolvimento em questões políticas, nomeadamente no que respeita à conquista do prestígio pessoal;
3. documentam a desistência do filósofo da tarefa de estender o seu projeto formativo aos cidadãos que competem na carreira política.
4. Num plano filosófico, assinalam a manifestação da "opinião verdadeira" no desenvolvimento da epistemologia platônica.

Globalmente, poderão parecer surpreendentes. No entanto, são inteiramente coerentes com a prática do diálogo filosófico até aí documentada. Pois, como o interrogatório do escravo mostrou, embora o objetivo da conversa sobre geometria fosse atingir o saber, mesmo depois de ter encontrado a resposta ao problema que lhe foi posto, o rapaz mais não conseguiu do que formular algumas opiniões verdadeiras.

Já o recurso ao “dom divino”, para justificar que alguns homens se distingam dos demais, podendo ser considerados “bons”, traduz, mais que uma concessão a Ânito, a genuína incapacidade de explicar as razões do sucesso pessoal na vida política.

No entanto, aprofundando a análise do plano dramático, o problema é complicado pela identidade da personagem histórica (foi o principal acusador de Sócrates e alegadamente o responsável pela condenação do filósofo), Por isso, a sua acidentada fortuna política merece referência circunstanciada por diversos autores clássicos e comentadores contemporâneos (G. Vlastos 1995. *Socrates' Accusers*. In *Studies in Greek Philosophy*, 2. D. Graham (ed.), Princeton, p. 19-24).

República IV

Ética e política na cidade ideal

Apesar do insucesso acima documentado, semelhante desencantamento com as vicissitudes da vida política poderá ajudar a explicar a composição da *República*. O confronto com Trasímaco, para quem a justiça é “o interesse do mais forte” (338c) e “um bem alheio” (343c-344c; II 387c), leva à constatação de que no final do Livro I não é possível saber “o que é a justiça” (354b). Por outro lado, no Livro II, o diálogo com Glauco e Adimanto reforça a convicção de que, para encontrar a justiça, há que renunciar a procurá-la em cidades existentes, empreendendo, “pelo discurso” (*tôi logôi*), a fundação de uma cidade, desde sua origem (369c).

Origem e fundação da cidade

A cidade existe para prover as carências dos homens (“o que na natureza humana exige a cidade”: 369b-d). A multiplicação do número de cidadãos, necessária para satisfazer as crescentes necessidades da população, justifica a instauração de um “princípio da divisão das competências” (PDC), em virtude do qual cada um se limite a “fazer o que lhe diz respeito”, “segundo a sua natureza” (369e-370b).

Por isso, como a necessidade de satisfação das carências imediatas leva à “cidade dos porcos” (372d), haverá que confrontar a erupção dos desejos e examinar a “cidade inchada de humores” (372e-373d). Nela se origina a guerra, reclamando a presença do guardião (374d-376d); da função por ele desempenhada derivando a necessidade de encarar globalmente a cidade como uma empresa que provê a educação dos corpos e das almas dos cidadãos (376c ss.).

Formação dos guardiões

Levanta-se então o problema da natureza e formação dos guardiões (IV 419a-421c), se observando que a felicidade deles depende da cidade, como um todo (sempre respeitando o PDC), pois “as outras cidades não são uma, mas muitas” (422e; de acordo com os interesses de cada classe de cidadãos). É esse o motivo pelo qual os guardiões devem assegurar que não se ponha em risco a unidade da cidade por ela crescer demais (422b-d). A arma contra esse vício reside no princípio que garante que cada um execute a tarefa “para que nasceu” (PDC, 423d).

Esta exigência de respeito pela unidade é válida para a própria ordem da cidade, pois, se todo o sistema assenta na instrução e educação ministradas aos cidadãos (423e), delas depende a possibilidade de fundar uma cidade “boa”. Torna-se então necessário buscar o guia fornecido pelas ‘virtudes cardinais’, consensualmente reconhecidas por todos: “sabedoria, coragem, temperança, justiça” (427e).

As virtudes

A sabedoria consiste na “ponderação, que é uma espécie de saber”, permitindo a boa deliberação (428a) sobre “a melhor maneira de [a cidade] se comportar consigo mesma e perante as outras cidades” (428d). Apesar de residir “na mais diminuta classe e sector e na ciência que encerra”, é esta que, pela sua chefia, torna “toda a cidade sábia” (428e).

Paralelamente, embora seja necessária no todo da cidade, a coragem reside nos guardiões como:

“a opinião que se formou em nós, por efeito da lei, graças à educação, sobre as coisas que há a temer e a sua qualidade”. (PLATÃO, 1990,429c-d).

A temperança não se restringe a uma parte da cidade, se assemelhando à harmonia natural e concórdia sobre quem deve governar. Se, por um lado, é uma espécie de ordenação; por outro, consiste também no controle de certos prazeres e desejos por outros.

O problema da justiça

Por fim, o argumento chega à busca da justiça. Segundo o PDC, ela consiste em: “cada um dever ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada” (433a).

Em síntese:

[...] se fosse preciso julgar qual destas qualidades, pela sua presença, faz com que a nossa cidade seja boa, seria difícil de distinguir se era a concordância de opiniões dos governantes e dos governados, se a preservação, mantida entre os guerreiros, da opinião legítima acerca do que se deve ou não rezear, ou (433d) a sabedoria e vigilância existentes nos chefes, ou se o que a torna mais perfeita é a presença, na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante, no governado, da noção de que cada um faz o que lhe pertence, e não se mete no que é dos outros.

Virtudes na cidade e no cidadão

Esta força, por ação da qual cada cidadão executa a tarefa que lhe compete, respeitando os seus limites, rivaliza, em comparação com a virtude da cidade, com a sabedoria, temperança e coragem que a caracterizam. Consequentemente, e pelo contrário, a confusão, provocada pelo trânsito destas três classes, de umas (434c) para as outras – governantes, guardiões, agricultores/comerciantes –, será a injustiça. Deve, portanto, cada classe se ocupar das tarefas que lhe dizem respeito, pois isso tornará a cidade justa (434d).

(434e) Em suma, partindo da fundação da melhor cidade possível, sabendo que a justiça estará nela, se for boa, se poderá operar então a transferência, da

Política para a Ética, da cidade para o cidadão. A cidade pareceu justa, quando era composta por três espécies de naturezas, cada uma delas se dedicando à execução da tarefa que lhe era própria, sendo desse modo temperante, corajosa e sábia. Logo, se na alma do cidadão houver estas mesmas afecções, a ele caberá ser tratado pelos mesmos nomes atribuídos à cidade (435c).

Partes da cidade e da alma em conflito

Formulado o “princípio da não-contradição” (PNC), segundo o qual “o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa” (436b), se se constatar que o mesmo se dá com o indivíduo, então se saberá que não havia nele um só princípio (436b-c), mas vários. Conseqüentemente, como (em virtude do PNC) os desejos podem ser contrários, pelo fato de dimanarem de diversas partes da alma (a saber, a “concupiscente”, a “animosa” e a “calculativa”), será desta contrariedade dos desejos que se originam conflitos entre essas partes (437b-442b).

Chega-se deste modo, à formulação do problema que o argumento aspira a resolver: o de que, havendo na alma e na cidade as mesmas três partes, é da possibilidade de resolução dos conflitos entre elas que decorre sobrevivência e integridade da cidade e da alma de cada cidadão.

Neste sentido, como se verá abaixo, coragem na alma é a capacidade de, contra prazeres e dores, seguir o ditame da parte racional; sabedoria, o conhecimento do que é benéfico a cada uma e todas as partes; temperança, a harmonia e concordância de todas elas, sujeitas à razão; justiça, a realização, por cada uma, da função que lhe compete.

Ora nós denominamos um indivíduo de corajoso (442c) em atenção à parte irascível, quando essa parte preserva, em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão, sobre o que é temível ou não. E denominamo-lo de sábio em atenção àquela pequena parte pela qual governa o seu interior e fornece essas instruções; parte essa que possui, por sua vez, a ciência do que convém a cada um e a todos em conjunto, dos três elementos da alma. Será temperante, devido à amizade e harmonia desses elementos, quando o governante (442d) e os dois governados concordam em que é a razão que deve governar e não se revoltam contra ela.

Conseqüentemente,

a justiça é, internamente, aquilo que é verdadeiramente o cidadão e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa. (443d).

Ao contrário, a injustiça será:

[...] uma sedição dos elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, resultando na injustiça, na libertinagem, covardia, ignorância e, de um modo geral, toda a maldade. (444b).

Portanto, a produção de justiça na alma estabelece os seus princípios a partir da relação natural, em virtude da qual cada uma das partes controla e é controlada pelas outras, evitando que injustiça cause a dominação das partes contra a natureza (444d).

Comentários ao argumento

Esta conclusão obriga-nos a dois esclarecimentos. O primeiro é motivado pelos diferentes sentidos atribuídos a 'natureza':

- a) o que orienta cada cidadão para a "tarefa que faz melhor";
- b) o que obriga a aceitar a função e situação social que corresponde à "sua tarefa" (que pode ser um mal: p. ex. 431a-b, 432a).
- c) a harmonia da alma - extensível à cidade - pela qual a parte "calculativa", com o auxílio da "animosa", domina a "concupiscente", realizando a unidade do todo.

A primeira manifestação da 'natureza' ocorre em 370a-c:

"cada um de nós... nasceu... com naturezas diferentes, cada um para a execução da sua tarefa"... .. "E o resultado será mais rico quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras" (PDC).

Este princípio repercute ao longo de todo o argumento. Em 421c, é consentido a "cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza", cada guardião devendo executar a tarefa "para que nasceu" (cf 423d).

A partir de 427e, são sucessivamente introduzidas "as virtudes", referidas às partes da cidade em que residem ("sabedoria" – filósofos; "coragem" – guardiões). O problema complica-se com a análise das virtudes coordenadoras – "temperança" e "justiça" –, que se estendem a toda a cidade (na realidade, cada uma delas se estende ao todo, embora desigualmente). A primeira promove a "harmonia e concórdia" ... "entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores" (431a, 432a). A segunda impõe que "cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é a mais adequada" (433a), "cada um fazendo "o que lhe pertence"" (433d). Pelo contrário, "a confusão e a mudança destas três classes seria o pior dos males" (434b-c; contra 435a).

Finalmente, é operada a transferência "da cidade para o homem" (434e) e, para responder à pergunta – "o que é a justiça?" –, o argumento tem de estabelecer a correspondência da alma humana com a cidade (435b-c, 441c-d). Passa então a contextualizar na alma individual os conflitos que opõem os cidadãos, focando-os na briga entre os 'desejos' fisiológicos e a Razão (439a ss.), cuja função de comando sobre as outras duas partes lhe deve ser por elas concedida (442c-d; neste ponto reside a diferença entre "controlar e ser controlada" e "dominar e ser dominada": 444d, acima e adiante; cf ainda 441a, d-e, para a reafirmação do PDC).

Até que são atingidas as descrições da 'justiça' e da 'injustiça', ambas permeadas pelo contraste do respeito com o desrespeito do PDC (443c-444b), sintetizado na:

“disposição, de acordo com a natureza, dos elementos da alma para dominarem ou serem dominados uns pelos outros, ou, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro” (444d).

Conclusão

Esta transformação do conceito operatório de ‘natureza’ ao longo de todo o passo levanta problemas quanto à coerência interna e dúvidas sobre a sua aplicabilidade, justificando a enumeração das conclusões atingidas:

1. Os diálogos “socráticos” expõem os principais problemas da Ética autônoma, para os quais não apresentam soluções, constituindo a Ética como disciplina, e elegendo o *elenchos* como a sua metodologia e a temática da *aretê* como conteúdo;

2. A *República* contextualiza essa temática na estrutura política da cidade. Focando o argumento ético no quadro político, comandado pela noção da “alma tripartida”, insere a autonomia individual na abertura à dimensão potencialmente heteronômica do Bem (VI 505a ss.);

2.1 O postulado da “unidade política” impede a eclosão de conflitos entre as partes da cidade, enquadrando o cidadão na ordem criada pela aplicação do “Princípio da Divisão das Competências” à natureza;

2.2 O princípio da “satisfação das carências” é subsumido pela dialética do ‘desejo’ na síntese psicopolítica que propõe o sistema das ‘virtudes’ como forma de regulação dos ‘conflitos’ entre as partes, mediante o ajustamento da alma individual à cidade, no seu todo.

Todo este plano aparece envolvido num sonho utópico. No entanto, a solução para o problema de como, na prática, poderá funcionar a estrutura global é proporcionada pela aplicação do programa exposto no currículo educativo da cidade, nos Livros VI e especialmente no VII (articulador da tensão entre ‘natureza’ humana e ‘educação’, que desde o início comanda o plano do Livro).

Por essa razão, apesar de o texto sugerir o oposto, a natureza da alma de cada cidadão deve se manifestar gradualmente. Embora Platão o não mencione, o princípio é expresso, no fragmento de Demócrito, DK68B33:

“A natureza e a educação são convergentes, pois a educação transforma o homem e transformando-o constitui a sua natureza”).

Deste modo, é resolvido o problema da imobilidade social, provocado pela naturalização do PDC, e, na prática, determinadas a formação superior e a resultante seleção dos cidadãos (como atesta o passo capital: VI 503e-504a):

[...] precisam de se exercitar em muitas ciências, para ver se são capazes de aguentar estudos superiores ou se sentem receio deles, como aqueles que têm medo nos demais casos.

Aí se augura que só aqueles que, superando a formação básica tradicional, assegurada pela música e pela ginástica (II 376e ss.), abordam com sucesso o currículo de estudos constituído pela aritmética e geometria (VII 524d-525c, 526c-527c), estereometria (527d-528e), astronomia e harmonia (528e-531d), e conse-

quem por fim chegar à dialética (531d-534d), poderão ser acolhidos nas classes superiores, tendo em vista “preservar a cidade e a constituição” (536b).

Se entendermos este projeto como uma proposta dogmática, reforçaremos as muitas contradições que o percorrem, esquecendo a continuada atenção que lhe tem sido dispensada até hoje, suportando ao longo dos tempos o projeto de formação das classes superiores no núcleo da educação no Ocidente.

Pois, só a partir da polêmica sobre “as duas culturas” (C. P. Snow, Londres 1956, 1959, 1963) a vocação política da educação pelas humanidades começa a ser questionada. A partir de então, a crise do humanismo vai se aprofundando, permanecendo hoje de todo indeterminada a sua sobrevivência futura.

Por essa razão - voltando ao tema que motivou este texto -, poderemos perceber como as duas obras aqui comentadas constituem um documento sobre o caráter formador da proposta política de Platão, no qual a História é olhada em sentidos opostos.

Lendo o *Ménon* como um texto confessional, só comparável à descrição, na *Carta VII*, dos acontecimentos que constituem a aventura siracusana do filósofo - reveladora de tantos escândalos no seio da Academia -, podemos nos dar conta da medida da sua desilusão acerca da capacidade de contribuir para a educação da classe política Ateniense.

Mas não é tudo, pois, em contraste com o insucesso a que, no seu tempo, este projeto é votado pelos seus concidadãos, ganha dimensão surpreendente o prolongado efeito formador, conferido à mensagem da *República* no Ocidente, em contextos sociais, políticos e culturais tão diversos, durante tantos séculos, até aos dias hoje.

O fato poderá, ao menos, alimentar a esperança de quantos atualmente rezeiam pelo futuro da Filosofia, mostrando que, uma vez impresso no registro histórico, um bom argumento tem força para sobreviver a reações adversas, mantendo-se vivo e atuante, muito para além dos objetivos formadores, almejados pelas intenções do seu Autor, quando o compôs.

APÊNDICE

Diversidade das categorias do 'desejo': 'necessidade' vs. 'finalidade'

Embora entre no argumento, em 373a-376e, oculto na "ilimitada aquisição dos bens" (373d10), aparecendo como a primeira manifestação da alma na cidade, o debate que qualifica a problemática do 'desejo' estende-se de 437b a 442b.

É iniciado pela manifestação do conflito típico, que opõe a parte concupiscente à Razão ou às outras duas partes da alma. Dominante ao longo do argumento (cf, no *Banquete*, o diálogo com Diotima - 201d-212a - para captar a noção do amor como "desejo das coisas boas": 205d1-2; cf o *Fedro* 253c-256d, para a caracterização do "desejo sexual"), o conflito é resolvido pela imposição do finalismo "racional" às necessidades corpóreas.

Mas a torrente de críticas do desejo atinge o seu momento culminante com a identificação deste com a parte da alma "por natureza mais insaciável de riquezas" (IV 442a), reforçada adiante, numa síntese crítica das espécies "piores" de desejo (IX 580d-581a):

"Se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes.

Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designámo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamámo-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamámo-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem (581a) os desejos dessa espécie.

Se, portanto, afirmássemos que o prazer e a amizade que tem são pelo lucro, apoiar-nos-íamos, na discussão, numa única noção muito importante, de maneira a termos uma ideia clara, de cada vez que nos referíssemos a esta parte da alma; e, se lhe chamássemos amiga do dinheiro e do lucro, teríamos razão em fazê-lo?" (cf *Leis* IX, 869e-870a; XI 918c-d).

Todavia, embora sirva o interesse de Platão, este aviltamento do 'desejo' está longe de representar adequadamente essa afecção, uma vez que ela é susceptível de muitas outras manifestações da *hybris*, algumas das quais envolvendo as outras partes da alma, que se pensaria serem imunes a ela, por exemplo, o desejo de poder e o ascetismo puritânico, dos quais algum platonismo poderá ser acusado (cf a "nobre mentira": *Rep.* III 414b-415d; cf também a censura das narrativas que atribuem falsidades aos deuses, relevante para o despertar da crítica ao processo educativo: 376e-379e).

Referência bibliográfica

PLATÃO. *República*. Introdução (6^a. ed.). Tradução e notas de M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

Sobre o autor

José Gabriel Trindade Santos

Doutor em Filosofia, Professor Titular da Universidade de Lisboa, Professor visitante da Universidade Federal do Ceará. E-mail: jtrin41@gmail.com

Recebido em 10/8/2018

Aprovado em 15/9/2018

Como referenciar esse artigo

SANTOS, José Gabriel Trindade. O caráter formador da Filosofia na Idade Antiga. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 7-17, jul.-dez. 2018.

Miguel López-Astorga*

Syntactic and semantic aspects in the expression of a thesis by Anaximander of Miletus

Aspectos da sintaxe e da semântica na expressão de uma
tese por Anaximandro de Mileto

ABSTRACT

Nowadays, there is an interesting controversy about the factors or elements that are more important in the human mind. In this way, while certain frameworks claim that the intellectual activity is mainly syntactic, other approaches insist that our mind basically takes semantic representations into account. There is no doubt that this discussion can make sense in cognitive science and in the studies on human reasoning. However, the essential aim of this paper is to show that this debate is irrelevant from the linguistic point of view, since even very abstract and complex ideas can be captured by means of both syntactic forms and semantic models, with the possibility of identifying clear relationships between such forms and models too. This last point is supported with arguments based on the thesis about infinity by Anaximander of Miletus, which is used as an example.

Keywords: Anaximander of Miletus. Infinity. linguistic expression. Semantics. Syntax.

RESUMO

Hoje em dia, há uma controvérsia interessante sobre os fatores ou elementos que são mais importantes na mente humana. Desta forma, enquanto certos quadros afirmam que a atividade intelectual é principalmente sintática, outras abordagens insistem em que nossa mente basicamente leva em consideração as representações semânticas. Não há dúvida de que essa discussão pode ter sentido na ciência cognitiva e nos estudos sobre o raciocínio humano. No entanto, o objetivo essencial deste trabalho é mostrar que este debate é irrelevante do ponto de vista linguístico, pois mesmo idéias muito abstratas e complexas podem ser capturadas por meio de formas sintáticas e modelos semânticos, com a possibilidade de identificar relacionamentos claros entre tais formas e modelos também. Este último ponto é

* Professor e pesquisador.

suportado com argumentos baseados na tese sobre o infinito de Anaximandro de Mileto, que é usada como exemplo.

Palavras-chave: Anaximandro de Mileto. Infinito. Expressão linguística. Semântica. Sintaxe.

Introduction

There is a very engaging discussion in cognitive science today. It is debated whether what is more relevant in the human intellectual performance is syntax or semantics. In this way, some frameworks, for example, the mental logic theory (e.g., O'BRIEN, 2014), argue that inferences are made and conclusions are drawn by means of syntactic structures. However, other theories, for example, the mental models theory (e.g., JOHNSON-LARID, KHEMLANI & GOODWIN, 2015), propose that such activities can be made only by taking semantic representations into account. In this way, a particular aspect of this controversy is whether or not the logical formulae corresponding to sentences can consider all the expressive richness that can be given in a purely semantic model.

Nevertheless, this paper, following works such as, for example, that of López-Astorga (2017a), is intended to show that, from the linguistic perspective, the question about the possibility of this last aspect does not really make sense, since we can speak about obvious semantic correlates of the syntactic logical forms and about evident syntactic correlates of the semantic models. Undoubtedly, the controversy is important and needs to be solved from the cognitive point of view and if we want to actually explain the true way human reasoning works. Nonetheless, I will try to argue here that, even in the case of very hard and complex theses allowing different interpretations, it is possible to find correspondences between the formal structures and the semantic representations that can be assigned to sentences.

In other words, this means that the point of this paper will be that, although the separation between syntax and semantics can be cognitively deemed, in linguistics that is very difficult to do, as the links seem to be clear. Thus, to better account for all of this, I will resort to a very abstract thesis by Anaximander of Miletus that is expressed in different fragments about his thought that are kept. The thesis is the one about infinity and, from among all of those fragments, I will mainly focus on that by Aristotle in *Physica* Γ 4, 203 a 16, which is also Fragment 104 in Kirk and Raven (1977).

So, the paper will have three sections. In the first one, I will explain Anaximander's thesis about infinity in details, comment on the mentioned fragment, and indicate some of its possible interpretations. The second one will be devoted to the theories claiming that the formal structures are undoubtedly important in the human mind, and, in this way, logical formulae will be attributed to those possible interpretations. Lastly, the third one will basically address the mental models theory and its idea that what people really do is to think about

semantic iconic representations suitable for sentences, which in turn will lead to build semantic models appropriate for those very interpretations.

Obviously, the idea is to end making it clear that the syntactic structures of the second section can be easily linked to the semantic representations of the third one. To put it another way, the final goal is to show that the formulae of the second section can be considered to be just syntactic versions of the semantic models of the third one, or, if preferred, that the semantic models of the third section can be considered to be just semantic versions of the formulae of the second one. But, as said, the first task that will be done is to deal with the Aristotelian fragment in *Physica* Γ 4, 203 a 16.

Anaximander of Miletus and τὸ ἄπειρον

As stated, the thesis about infinity by Anaximander appears in several fragments coming from different ancient sources. Some of them can be, for example, the versions of Theophrastus' interpretation of this issue given by Simplicius (*Physica* 24, 13), Hippolytus (*Refutatio Omnium Heresiarum* I 6), and Pseudo-Plutarch (*Στροματεῖς* 2), which are included together in Fragment 103 in Kirk and Raven (1977), and other references by Aristotle as well (e.g., *De Generatione et Corruptione* B 5, 332 a 19, which is Fragment 105 in KIRK & RAVEN, 1977; or *Physica* A 4, 187 a 12, which is Fragment 106 in KIRK & RAVEN, 1977). However, I will only reproduce here Fragment 104 in Kirk and Raven (1977) because it is illustrative enough and seems to indicate Anaximander's idea in a very simple and clear way. This last fragment is as follows:

οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπέριτῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων.

[“All the physicists make the infinite a property of some other nature belonging to the so-called elements, such as water or air, or that which is intermediate between these” (translation by KIRK & RAVEN, 1977, p. 108)].

As this fragment already reveals, the thesis causes interpretation problems. Those problems are because of the different meanings of τὸ ἄπειρον (infinity; in the fragment above, τῷ ἀπέριτῳ, in dative case), and Kirk and Raven (1977) refer to some of the writers that have addressed such problems, for example, Cherniss (1935). Likewise, more references to studies dealing with these difficulties can be found in works such as that of Cervio (2014), who also mentions, for instance, Reale (1987). Nonetheless, in any case, what is important about these interpretations for this paper is that, following Kirk and Raven (1977, p. 109), it appears that two great interpretations are possible:

- [1] τὸ ἄπειρον means ‘indefinite’ for Anaximander of Miletus.
- [2] τὸ ἄπειρον means ‘unlimited’ in time and space for Anaximander of Miletus.

The difference between [1] and [2] is clearly relevant. As it is well known, Anaximander of Miletus used the words τὸ ἄπειρον to describe what he deemed as

the ἀρχή ('origin'), that is, as the first elemental principle from which everything is made. In this way, if the interpretation adopted is [1], we can understand that what Anaximander meant is that everything is created from an element that has no form (or, at least, that, if that element has a form, that form cannot be similar to the one of elements such as water, fire..., that is, to the one of elements known by us). On the other hand, if, on the contrary, the option is [2], we can assume that Anaximander's actual idea was that the ἀρχή was infinite in space and in time, a possibility being also, of course, that it was immortal (due to its infinity in time).

However, the situation can be even more complicated. The disjunction linking [1] and [2] can be interpreted as inclusive, and not as exclusive, what would lead to think about an ἀρχή that is both indefinite or without form and infinite or unlimited at the same time, that is, to think about this third account:

- [3] τὸ ἄπειρον means both 'indefinite' and 'unlimited' in time and space at the same time for Anaximander of Miletus

As far as I understand it, Kirk and Raven's (1977) explanation is coherent with [3] too. Nevertheless, what this paper tries to clarify is not how Anaximander actually understood his ἀρχή. What is interesting here is, as indicated, whether or not any expression can be properly captured both by formal structures and by semantic representations. Undoubtedly, [1], [2], and [3] are examples that are complex enough, and, for this reason, they can offer an opportunity to find evidence in that regard. I begin with the possible logical forms that could be assigned to these interpretations.

The theories claiming the importance of logical forms and τὸ ἄπειρον

I have named the mental logic theory as an approach that proposes that sentences are related to logical forms and that people resort to such forms to make inferences. Nevertheless, it is not the only theory of this kind. There are also other similar frameworks, and simply two more examples of them can be those of Henlé (1962) or Rips (1994). Of course, there are differences between these frameworks and all of them do not support exactly the same theses. Nonetheless, something they appear to have in common is the idea that once the logical forms corresponding to sentences are identified, formal rules more or less akin to those of classical logic are used with them (see, e.g., JOHNSON-LAIRD, 2010, to a better understanding of certain theses these approaches share). The expression 'more or less' is essential with regard to these theories, since it refers to what mainly differentiates them from each other. Indeed, the formal rules admitted by them are not always the same. However, the point that is truly interesting here is exactly the step previous to the execution of inferences in which logical forms are assigned to sentences.

Actually, this is not the first paper in which something like that is addressed. In fact, in works such as the one of López-Astorga (2017b), it is tried to relate logical forms to theses of ancient philosophy as well. In particular, López-Astorga (2017b) deals with the thesis about the soul by Thales of Miletus. Nevertheless, my

aim in this section is just to check whether or not logical forms can clearly express the differences between [1], [2], and [3]. In my view, they clearly can. Let us suppose a language akin to the one of first-order predicate logic and these equivalences:

\exists : existential quantifier

\wedge : conjunction

\neg : negation

P: to be the nature of τὸ ἄπειρον

Q: to be the nature of water

R: to be the nature of air

S: to be the nature of which is intermediate between water and air

T: to be indefinite

Given these equivalences, we can build the following formula:

$$[I] \quad \exists x (Px \wedge \neg Qx \wedge \neg Rx \wedge \neg Sx \wedge Tx)$$

Obviously, [I] captures what, if interpreted as [1], is said by Aristotle in *Physica* Γ 4, 203 a 16, as it provides that 'there is an x such that x is the nature of τὸ ἄπειρον, is not the nature of water, is not the nature of air, is not the nature of which is intermediate between them, and is indefinite'.

But, if we also want to capture what that very fragment claims under interpretation [2], it is only necessary to assume one more equivalence:

U: to be unlimited in time and space

This allows us to construct this new formula:

$$[II] \quad \exists x (Px \wedge \neg Qx \wedge \neg Rx \wedge \neg Sx \wedge Ux)$$

Which means that 'there is an x such as x is the nature of τὸ ἄπειρον, is not the nature of water, is not the nature of air, is not the nature of which is intermediate between them, and is unlimited in time and space'.

However, all the equivalences above together enable to give a formal or syntactic structure of [3] too. Certainly, it is almost trivial to say that the following formula can be formed with those equivalences as well:

$$[III] \quad \exists x (Px \wedge \neg Qx \wedge \neg Rx \wedge \neg Sx \wedge Tx \wedge Ux)$$

Which, evidently, indicates that 'there is an x such that x is the nature of τὸ ἄπειρον, is not the nature of water, is not the nature of air, is not the nature of which is intermediate between them, is indefinite, and is unlimited in time and space'.

So, there are three formulae, [I], [II], and [III], which capture without difficulties the three interpretations of the thesis about τὸ ἄπειρον by Anaximander of Miletus mentioned above, that is, [1], [2], and [3]. Nevertheless, a semantic approach such as the one of the mental models theory is also able to express what is indicated by those interpretations. But this last theory does that by means of iconic models, and not of logical formulae.

The mental models theory and τὸ ἄπειρον

A lot of bibliography on the mental models theory is to be found in the specialized literature. However, maybe, apart from the works cited above, a good overview of it can be that presented in Johnson-Laird (2012), and perhaps another important more recent text can be the one of Quelhas, Rasga, and Johnson-Laird (2017), where the theory is called 'the unified theory of mental models'. In any case, in many of the works supporting this theory it is stated that its framework has deep links to Peirce's (1931-1958) philosophy. This is so because the mental models theory appears to propose that people never consider logical forms in a natural way, but only representations that work in the same manner as icons and that symbolically represent reality. Those representations are named 'models' and, although they remind the concept of 'possible worlds' of modal logic (see, e.g., KRIPKE, 1963a, 1963b, 1965), they are very different from these last worlds. They are only possible iconic scenarios in which, if referred to the same sentence, only one element changes. Thus, it can be thought that, under its framework, [1], [2], and [3] can be represented as three possible scenarios that are similar and that only present a little variation with regard to each other.

This last point is the interesting one for this paper. The potential of the mental models theory has been shown not only by means of many experimental studies, whose exact references can be found in works such as those ones mentioned, but also, as pointed out for the theories claiming logical forms in the mental activity in the previous section, applying some of its theses to the analysis of ancient philosophical arguments (see, e.g., LÓPEZ-ASTORGA, 2017b as well). However, this section is aimed to review just its possibilities in connection to [1], [2], and [3], and, as far as this issue is concerned, it can be said that an iconic model describing [1] could be as follows:

[A] (the nature of τὸ ἄπειρον is different from water) & (the nature of τὸ ἄπειρον is different from air) & (the nature of τὸ ἄπειρον is different from which is intermediate between water and air) & (the nature of τὸ ἄπειρον is indefinite).

[A] represents not only what is explicitly indicated in it, but also the entire reality. It is an iconic model of the world and what is expressed in it is not the set of the only characteristics the world has, but just the aspects of reality that are relevant for the thesis that is being considered. In this case, as it evident, it states that τὸ ἄπειρον has a nature that is different from water, air, and which is intermediate between them, and that it is indefinite. In other words, it captures interpretation [1] of Fragment 104 in Kirk and Raven (1977).

But it is obvious that the machinery of the mental models theory can also allow building a model providing what the same Aristotelian passage communicates if interpreted under [2]:

[B] (the nature of τὸ ἄπειρον is different from water) & (the nature of τὸ ἄπειρον is different from air) & (the nature of τὸ ἄπειρον is different from which is intermediate between water and air) & (the nature of τὸ ἄπειρον is unlimited in time and space).

Actually, [A] and [B] describe very similar worlds. As it can be noted, there is only one little difference between them. In [A] τὸ ἄπειρον is indefinite and in [B] it is unlimited in time and space.

In this way, it is absolutely evident that, based on all of this, it is possible to offer a model referring to [3] too. It is, again, almost trivial to state that that model could be the following:

[C] (the nature of τὸ ἄπειρον is different from water) & (the nature of τὸ ἄπειρον is different from air) & (the nature of τὸ ἄπειρον is different from which is intermediate between water and air) & (the nature of τὸ ἄπειρον is indefinite) & (the nature of τὸ ἄπειρον is unlimited in time and space).

Clearly, [B] and [C] are not very different either. Everything is the same in both worlds, except that in [C] τὸ ἄπειρον, in addition to be unlimited in time and space, is also indefinite.

So, the mental models theory is able to capture what is expressed following interpretations [1], [2], and [3] as well. However, the most interesting point in this way is that effort is not required to check that there are clear relationships between, on the one hand, [I], [II], and [III] and, on the other hand, [A], [B], and [C].

Conclusions

Indeed, the fact that they are formulae does not imply that the rest of the world in the circumstances in which [I], [II], and [III] are true cannot be identical. From this point of view, it can be thought that [I] provides the same information as [A], that [II] provides the same information as [B], and that [III] provides the same information as [C]. And this is so even though [I], [II], and [III] are elements of a type obviously different from that of [A], [B], and [C]. The three first ones are syntactic structures, while the three second ones are semantic models. Still, from both perspectives, it is possible to consider [1], [2], and [3], that is, three manners the thesis about τὸ ἄπειρον by Anaximander of Miletus can be understood. Hence, it can be said that what differentiates such interpretations can be provided both syntactically or formally, by means of formulae, and semantically or iconically, by means of mental models, especial effort not being necessary in none of those two cases.

Therefore, the theoretical discussion between approaches such as those deemed in the two last sections does not appear to be linguistically relevant. The sentences with a meaning that can be shown resorting to mental models seem to refer, in the same way, to underlying syntactic forms, which can be thought to be correlates of such models. Accordingly, this paper can be considered as further evidence in favor of theses such as those supported in works such as the one of López-Astorga (2017a), in which it is clearly held the existence of correlates of that kind.

A different matter is the problem of human reasoning. The cognitive science literature apparently suggests that what is really used when inferences are made is iconic representations as described by the mental models theory (see, for a number of references arguing in this direction, e.g., JOHNSON-LAIRD *et al.*, 2015).

This is an interesting fact that is acknowledged by López-Astorga (2017a) too. So, it appears that it cannot be claimed that human beings reason in accordance with the basic syntactic rules of classical logic, but, at most, simply, that, while the way people usually make inferences is semantic, such semantic processes can also be connected to syntactic structures consistent with them, and that these last structures can be related to each other as well (e.g., LÓPEZ-ASTORGA, 2017a).

But, as said, this is in the cognitive level. In this last level, there is no doubt that the debate between syntax and semantics can still makes sense. In fact, that is the actual level in which frameworks such as the mental models theory and the mental logic theory often discuss. Nonetheless, in the linguistic level, the situation appears to be different. As shown, from the linguistic point of view, neither syntax nor semantics seem to have priority, whether temporal or mental. And this is so because, apparently, for any sentence, a logical form expressed as an underlying formula can be always identified and, likewise, its content can be, at the same time, always described by means of an iconic model, the point key being here that both of them, the formula and the iconic model, appear to be clearly linguistically linked.

References

- CERVIO, P. Anaximandro. In: FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. & MERCADO, J. A. (Eds.). *Philosophica*: Enciclopedia filosófica on line, 2014. Available on: <http://www.philosophica.info/archivo/2014/voces/anaximandro/Anaximandro.html> [January 18th, 2018].
- CHERNISS, H. F. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1935.
- HENLÉ, M. On the relation between logic and thinking. *Psychological Review*, v. 69, 1962. p. 366-378.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. Against logical form. *Psychologica Belgica*, v. 5, n. 3/4, 2010. p. 193-221.
- _____. Inference with mental models. In: HOLYOAK, K. J. & MORRISON, R. G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York, NY: Oxford University Press, 2012.
- _____, KHEMLANI, S., & GOODWIN, G. P. Logic, probability, and human reasoning. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 19, n. 4, 2015. p. 201-214.
- KIRK, G. S. & RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. London, UK, & New York, NY: Cambridge University Press, 1977.
- KRIPKE, S. A. Semantical considerations in modal logic. *Acta Philosophica Fennica*, v. 16, 1963a. p. 83-94.
- _____. Semantical analysis of modal logic I: Normal modal propositional calculi. *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 9, 1963b. p. 67-96.
- _____. Semantical analysis of modal logic II: Non-normal modal propositional calculi. In: ADDISON, J. W., HENKIN, L., & TARSKI, A. (Eds.). *The Theory of Models*:

Proceedings of the 1963 International Symposium at Berkeley. Amsterdam, The Netherlands: North-Holland Publishing Co, 1965.

LÓPEZ-ASTORGA, M. Mental models are compatible with logical forms. In: LÓPEZ-VARELA AZCÁRATE, A. (Ed.). *Interdisciplinary Approaches to Semiotics*. Rijeka, Croatia: InTech, 2017a.

_____. Thales of Miletus and the semantic possibilities of his view of the soul. *Aisthema*, IV(1), 2017b. 101-112.

O'BRIEN, D. P. Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and to López-Astorga (2013). *Universum*, v. 29, n. 2, 2014. p. 221-235.

PEIRCE, C. S. *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. HARTSHORNE, C., WEISS, P., & BURKS, A. (Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958.

QUELHAS, A. C., RASGA, C., & JOHNSON-LAIRD, P. N. A priori true and false conditionals. *Cognitive Science*, v. 41, n. 55, 2017. p. 1003-1030.

REALE, G. *Storia della filosofia antica, Volume I. Dalle origini a Socrate*. Milan, Italy: Vita e Pensiero, 1987.

RIPS, L. J. *The Psychology of Proof: Deductive Reasoning in Human Thinking*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology (MIT) Press, 1994.

Sobre o autor

Miguel López-Astorga

Professor e pesquisador da University of Talca - Chile. E-mail: milopez@utalca.cl

Recebido em 18/1/2018

Aprovado em 20/6/2018

Como referenciar esse artigo

LÓPEZ-ASTORGA, Miguel. Syntactic and semantic aspects in the expression of a thesis by Anaximander of Miletus. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano10, n. 20, p. 18-26, jul.-dez. 2018.

Uma lógica para alicerçar o erro experimental da física

A logic to support the experimental error in physics

RESUMO

Neste artigo propomos um embasamento lógico para o erro experimental das medições feitas na física (ou em qualquer outra ciência que utilize medições), a partir de uma lógica destoante da clássica. Iniciamos fazendo uma breve exposição sobre a história do método físico, enfatizando a importância dos experimentos e das medições nesta ciência. Ato contínuo, enfatizamos a presença de erros em quaisquer medições feitas em qualquer experiência (erro que não se pode evitar, já que está 'atrelado' ao próprio aparelho que utilizamos para se fazer a medição, como veremos). Em sequência, mostramos como esse erro pode se tornar problemático quando visto a partir da teoria clássica de modelos, alicerçado na lógica clássica. A partir disso, propomos a utilização de uma lógica destoante da clássica para tratar deste problema: a chamada *lógica paraclássica* (que é um tipo de lógica paraconsistente). Apresentamos a contraparte formal, alguns teoremas e resultados desta lógica, e por fim mostramos como o 'problema lógico' do erro nos experimentos científicos pode ser melhor 'contornado' com o uso deste aparato formal não-clássico.

Palavras-chave: História da ciência. Experimentos científicos. Lógica paraclássica.

ABSTRACT

In this paper propose the use of a non-classical logical to support the experimental error of the measurement made in physical science (or any other science that uses measurements). Beginning with a brief historical presentation of the physical method, emphasis on the importance of experiments and measurement in this science. Subsequently, we emphasize the presence of errors in any measurement done in any experiment (error that cannot be avoided, since it is 'linked' to the own device that we use to make the measurement, as we shall see). In sequence, we show how this error can become problematic when viewed from the classical theory of models, based on classical logic. From this, is proposed the use of a non-classic logic to address this problem: the know *paraclassic logic* (which is a kind of paraconsistent logic). Is exhibit the formal counterpart of this alternative logic,

* Doutor e professor de Filosofia.

some theorems and results, and finally is exhibit how the 'logical problem' of the error in scientific experiments can best be handle with this non-classical tool.

Keywords: History of science. Scientific experiments. Paraclassical logic.

Introdução

A gênese do método científico: a observação e a experimentação

"On fait la science avec des faits comme une maison avec des pierres; mais une accumulation de faits n'est pas plus une science qu'un tas de pierres n'est une maison"

(H. POINCARÉ, 1917)

Segundo Toraldo Di Francia (1981, p. 7), "o método científico [e sua história] não pode ser adequadamente discutido se for separado da ciência na qual ele se aplica". Desta forma, diz ele, se quisermos realmente entender o que é este método, devemos nos ater aos exemplos concretos, ou seja, às teorias científicas e ao modo como elas foram sendo construídas e confirmadas através dos anos. De qualquer forma, não faremos aqui, é claro, um levantamento histórico completo e exegético de tais teorias (o que é função de um historiador da ciência), mas ficaremos restritos à metodologia utilizada pelos cientistas do início da ciência moderna (cerca de quatro séculos atrás) a partir do seu exemplo mais notável: Galileu Galilei. Pode-se dizer que o método científico basicamente é o mesmo desde o início da ciência moderna, e entendendo suas particularidades em sua gênese, conseguimos também compreendê-lo atualmente.

Desta feita, com Galileu, talvez principalmente, uma nova era do conhecimento científico toma forma sendo por isso considerado como o 'fundador' da ciência moderna por muitos filósofos e historiadores da ciência. Quando por volta de 1609 Galileu inicia seus estudos sobre os corpos celestes e aponta seu telescópio para o céu, a visão de mundo e de homem se transforma radicalmente. Só para citar algumas descobertas de Galileu com seu telescópio, estão os anéis de Saturno, as luas de Júpiter, as fases de Vênus, as crateras na Lua; ou seja, a estrutura dos planetas em geral lembrava muito as características da Terra, e o próprio movimento dos planetas em geral também apresentava um comportamento semelhante ao que vemos no nosso sistema "Sol-Terra-Lua".¹ Isso possibilitou um forta-

¹ Isso é importante, haja vista que segundo a teoria aristotélica do universo que vigorava até então, os planetas e as estrelas estavam como que estáticos e "incrustados" (como ameixas em uma cobertura de bolo) em esferas transparentes, e o que se movimentava eram tais esferas, levando consigo os planetas e as estrelas, e não os planetas e estrelas propriamente. Inclusive a diferença, visível da Terra, do tamanho das estrelas no universo, era interpretada como proporcionada pelo próprio tamanho de tais estrelas em si; ou seja, se vemos uma certa estrela como um pequeno ponto e uma outra estrela como um ponto maior, isto se deve ao fato de que a primeira é realmente menor que segunda, e não porque uma está mais longe que a outra em relação à Terra (até porque, como estão incrustadas na mesma esfera – conhecida como "esfera das estrelas" –, esta esfera se situava a uma distância fixa da Terra). Sobre isso, ver Peduzzi, 1998.

lecimento das críticas à visão Aristotélica e medieval de que nosso planeta seria um lugar inferior, lançando com o tempo uma pá de cal sobre esta posição.²

Principalmente após as pesquisas e descobertas de Galileu, a visão de que o discurso, a retórica e a argumentação sobre o mundo (um traço forte do racionalismo científico/filosófico e/ou da metafísica especulativa) pudessem dar conta de explicar os eventos naturais perde, pouco a pouco, espaço para a visão de que o que confirma e valida uma teoria científica é a *observação* do fenômeno pelo cientista, seja este cientista de qualquer crença, cor, credo ou nacionalidade (o que, afinal de contas, é uma parte do objetivismo científico), e que - pelo menos para a época - a teoria é que tem que se adequar à tal observação, e não o contrário como acontecia até então. Quando Galileu observou as manchas solares derrubou, ainda que não de forma declarada, mas já minando dois mil anos de uma visão filosófica (iniciada ainda com Aristóteles na Grécia antiga, ao afirmar que os corpos celestes eram perfeitos e incorruptíveis) e cristã, já que esta tese foi depois tomada como argumento pelos religiosos (principalmente os chamados "Escolásticos", onde a figura mais proeminente é Santo Tomás de Aquino (1227 – 1274)) da Idade Média para 'garantir' - também agora 'racionalmente' e não só por uma questão de fé - a perfeição divina e dos céus, onde, de certa forma, somente o mundo sublunar seria pensado como sendo imperfeito e corruptível. A mudança de uma visão científica leva, é claro, mesmo que sutilmente, a uma incipiente mudança da visão filosófica, teológica e interna do próprio homem frente às coisas e a si próprio frente ao universo, como de fato ocorreu neste caso. Contra fatos, argumentos se enfraquecem. E contra as descobertas de Galileu, tanto no céu como na Terra, não há retórica escolástica que as invalide.³

Uma outra característica científica muito importante que Galileu inaugurou em sua ciência passou até mesmo a designar o próprio método científico em si: o *método experimental*. Este consiste basicamente em ter a experiência como um guia, confirmando e refutando hipóteses, e não como um procedimento com teorias abstratas *a priori* (ou *ad hoc*) que não são confirmadas por um experimento. Antes de Galileu o investigador ou o cientista natural praticamente só induzia teorias (muitas vezes sem mesmo observar o fenômeno), já que de certo modo acreditava que somente a razão conduziria realmente à verdade, sem necessitar apoiar (ou validar) tais teorias em algo empírico. Após Galileu, o 'cientista' "não somente escuta o que a natureza espontaneamente diz, mas a *interroga* também." (TORALDO DI FRANCIA, 1981, p. 8): o próprio cientista constrói a experiência e retorna a ela repetidas vezes, tirando-a e restituindo-lhe algo, testando inúmeras hipóteses, mudando as magnitudes dos termos e dos objetos envolvidos etc., (como atestam, por exemplo, as experiências de Galileu com o plano inclinado) (*ibid.*). Assim, a

² Sobre isso, ver Koyré, 2011.

³ É interessante notar que somente no século XX a igreja católica, na 'direção' do Papa João Paulo II, perdoou Galileu pela sua defesa da mobilidade terrestre. Além disso, o que torna a história mais irônica ainda, Galileu foi obrigado, como parte de sua condenação, a tentar convencer toda e qualquer pessoa que ele travasse contato e que acreditasse, por sua vez, que a Terra girava em torno do Sol, do contrário: que a Terra está parada, e que é Sol que se move ao seu redor. Um trabalho muito interessante (e que foge aos textos usuais de filosofia) sobre os problemas que Galileu enfrentou em sua época por causa de suas descobertas astronômicas pode ser encontrado em BRECHT (1938-1939), 1991; e para mais informações sobre a "situação" da teoria aristotélica do universo no momento em que Galileu anunciou suas descobertas, bem como o modo como estas foram recebidas pela comunidade científica, filosófica e teológica da época, consulte KOYRÉ, 2011.

observação, mas também agora e mais importante, a experimentação, tornam-se o ponto de partida e ao mesmo tempo o teste crucial na formulação de leis naturais. A ciência natural parte de dados experimentais, os quais são hoje o juiz supremo da validade de qualquer teoria científica. O próprio Kant discorreu sobre a revolução ocasionada na ciência com a inauguração do método experimental. Na sequência reproduzimos a famosa passagem em que ele comenta essa sublevação, constante no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*:

Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas com uma aceleração que ele próprio escolhera, quando Toricelli fez o ar suportar um peso, que antecipadamente sabia idêntico ao peso conhecido de uma coluna de água, ou quando, mais recentemente, Stahl transformou metais em cal e esta, por sua vez, em metal tirando-lhes e restituindo-lhes algo, foi uma iluminação para todos os físicos. Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e *deve forçar a natureza a responder às suas interrogações* em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, *a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta*. Assim, a própria física tem de agradecer a revolução, tão proveitosa, do seu modo de pensar, unicamente à ideia de procurar na natureza (e não imaginar), de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e que por si só não alcançaria saber; só assim a física enveredou pelo trilho certo da ciência após tantos séculos em que foi apenas simples tateio. (KANT [1781], 1997, p. 18 (B XIII), grifo meu.).

Em seguida Kant enuncia a interessante diferença da ciência experimental sobre a metafísica, esta última sendo um

conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos (não como a matemática, aplicando os conceitos à intuição), devendo, portanto, ser discípula de si própria [...]" (*ibid.*, p.19 (BXIV)).

Uma definição que parece se encaixar muito bem com a ciência aristotélica, e logo também com a ciência escolástica.

Não obstante, hoje em dia, segundo as abordagens tanto de realistas como de empiristas ou racionalistas, é naturalmente aceito que "um experimento representa uma questão que não é independente da natureza do questionador. Esta é formulada pelo observador e leva a uma resposta de acordo com o observador" (TORALDO DI FRANZIA, 1981, p.10), tal como de certo modo Kant já tinha observado na citação acima.⁴ Porém não devemos ter um mente que o observador insere,

⁴ O que queremos enfatizar é que tal posição hoje é comumente aceita, mas que nem sempre foi assim no passado.

neste momento, alguma subjetividade no experimento ou coisa do gênero. O que acontece, na verdade, é que o observador simplesmente seleciona alguns elementos da sua própria linguagem para que se possa entender a natureza, haja visto que "a razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos". De maneira um tanto análoga, W. Heisenberg fala, já no século XX, ter aprendido com Einstein que "é a teoria que diz o que pode ser observado." (HEISENBERG, 1989, p.10).⁵

A gênese do método científico: a quantificação e a linguagem matemática

A linguagem da ciência, por sua vez, aquela que o observador deve usar em suas teorias, também foi expressa pelo próprio Galileu em sua famosa passagem de *O ensaiador*⁶ no qual ele diz:

[A] Filosofia [Natural] do universo é escrita em um grande livro, o qual até mesmo mente perante nossos olhos. Mas não podemos entendê-lo se nós não aprendermos a linguagem e soubermos manipular os símbolos nos quais ele está escrito. Este livro é escrito numa linguagem matemática, e os símbolos são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, tal que, sem a ajuda deles, é humanamente impossível compreender uma pequena palavra deste livro, e sem os quais nós vagaremos em vão através de um negro labirinto. (GALILEU, 1936).

Desta forma, de todas as características e feições que a natureza apresenta a nós das mais diversas formas, o cientista quando trabalha seleciona aquelas que possam ser entendidas matematicamente. Embora agora isso também pareça usual, a caracterização matemática da realidade foi por si só uma verdadeira revolução, haja vista que segundo a concepção de Aristóteles que vigorava até ali, a matemática não serviria para explicar o mundo real, mas sim um mundo aparte, abstrato e perfeito, algo como o mundo das ideias. Para o filósofo grego, na explicação da realidade deveríamos empregar as palavras, ou seja, o discurso, a narrativa, a filosofia.⁷ Galileu foi quem primeiro 'matematizou' a realidade e 'transformou' o mundo em uma forma geométrica, quantificando-o. Como diz Stillman Drake (*apud* CHALMERS, 1999, p. 166):

Foi Galileu que, aplicando consistentemente a matemática à física e a física à astronomia, primeiro uniu a matemática, a física e a astronomia de uma forma verdadeiramente significativa e fecunda. As três disciplinas tinham sempre sido consideradas como essencialmente separadas; Galileu revelou suas relações pares e triplas, abrindo, assim, novos campos de investigação para homens de interesse e habilidades amplamente divergentes.

E segundo Peduzzi (1998, p. 120),

⁵ Para mais detalhes sobre a dependência que a observação tem da teoria, ver (CHALMERS, 1999, cap. 3).

⁶ "O ensaiador" foi publicado por Galileu em 1623 em resposta a uma obra provocativa do padre Jesuíta Orazio Grasse, a saber, "Balança astronômica e filosófica". No "Ensaio", Galileu não apenas rebate uma a uma as críticas e os argumentos apresentados por Grassi, como também o expõe ao ridículo, zombando com uma mordaz ironia dos conceitos defendidos por este homem, que depois se tornaria o principal adversário científico e institucional de Galileu.

⁷ Novamente, veja (KOYRÉ, 2011).

Muito mais do que uma síntese de resultados já obtidos no primeiro período de sua vida científica, os “Discursos”⁸ apresentam as conclusões de Galileu sobre a sua ciência do movimento. Uma ciência que rompe com a tradição e estabelece as bases da moderna cinemática ao proceder a investigação da queda livre abstendo-se de considerar o mecanismo causal deste movimento [algo presente na explicação aristotélica]. [...] Com a investigação deste tema, Galileu, definitivamente, introduz na ciência uma física quantitativa, inteiramente diferente da física das qualidades, de Aristóteles e seus seguidores, e da física do *impetus*⁹, bastante confusa e vaga.

Durante os séculos a precisão da linguagem utilizada em matemática foi ‘emprestada’ à física que, durante seu desenvolvimento histórico, se tornou cada vez mais apurada, precisa, coerente, econômica e universal. Como diz Toraldo di Francia

a matemática nunca cessou de ser a *indispensável* base da física [...]. O ponto central deste método é que cada fenômeno natural e suas quantidades físicas corresponde a um conjunto de números. Esta correspondência é posta em prática pelo método de *mensuração* [measurement]. (TORALDO DI FRANCIA, 1981, p. 12, *grifo meu*).¹⁰

O método de mensuração, utilizado em qualquer disciplina que possua um caráter experimental, é bastante intuitivo: dado um objeto qualquer do qual se queira medir deste alguma quantidade, se escolhe primeiro a unidade, e depois se faz a medição. Por exemplo, para medirmos a velocidade de um corpo que percorre uma certa distância, medimos a distância (em metros) do ponto de origem até o ponto final, e o tempo transcorrido para se alcançar tal distância (em segundos). Depois aplica-se a fórmula (dada por definição) $v = d/t$ (velocidade igual à distância dividida pelo tempo), e como resultado temos uma medida em m/s. O resultado final representa a medida (ou o valor médio) da velocidade do corpo. Por sua vez, a idéia básica desta representação numérica para as medições também é bastante simples. Para mostrar como isto se dá, vamos fazer novamente uso de um exemplo. A medição de um objeto *a* (uma mesa, ou qualquer outra coisa mensurável), com uma precisão correspondente a algum (pequeno) objeto *u* (por

⁸ “Discursos e demonstrações sobre os dois principais sistemas de mundo”. Publicado em 1638, é a última grande obra de Galileu antes da sua morte, em 1642, aos 78 anos de idade. Nesta obra, entre outras coisas, Galileu critica os princípios fundamentais da física aristotélica e o sistema ptolomaico, contesta as objeções físicas ao movimento da Terra, apresenta a teoria das marés que ele julgava, erradamente, ser uma prova conclusiva da mobilidade terrestre e enfatiza o resultado de suas descobertas astronômicas e suas consequências.

⁹ O *impetus* (termo criado pelos escolásticos da Idade Média), é uma “qualidade”, “força”, “impressão”, “potência”, “virtude motriz”, que passa do movente ao móvel nos movimentos violentos e de que um corpo em movimento natural também fica impregnado (PEDUZZI, 1998).

¹⁰ A ‘descoberta’ do método da mensuração, o qual se tornou a ferramenta para matematizarmos a realidade, quantificando-a, também não foi, como se pensa, algo natural ou usual. Representou na verdade um grande salto da concepção humana frente a natureza, dado que até este momento – como já dito – a matemática não servia como uma ferramenta para se obter conhecimento sobre o mundo, mas apenas para de certo modo facilitar nosso contato com ele. Como A. Koyré muito bem observou, “isto é muito estranho: dois mil anos atrás, Pitágoras proclamou que os números são a essência das coisas, e a Bíblia tem ensinado que Deus tem baseado o mundo sobre números, pesos e medidas. Todo mundo repete isto, ninguém acreditava nisto. No mínimo, além de Galileu, ninguém tomou isso seriamente. Ninguém até mesmo tentou determinar estes números, estes pesos e medidas. Ninguém tentou aplicar o prático uso de números, pesos e medidas na imprecisão do dia a dia – contando os meses e animais, medindo distâncias e campos, pesando ouro e cereais – em ordem de transformar isto em um elemento de conhecimento preciso” (KOYRÉ, 1961, *apud* TORALDO DI FRANCIA, 1981, p. 11).

exemplo, a décima parte de um centímetro marcado em uma trena¹¹), dá-se da seguinte forma. Conta-se o número, m , de cópias de u que estão enfileiradas e em correspondência com α de modo que $(m + 1)u \geq \alpha \geq mu$. Isto equivale à encontrar o número $m(n)$ de cópias de u que é aproximadamente igual à medição de α . O limite no qual $m(n)/n$ tende, com n aproximando-se de α , é definido como sendo $\varphi(\alpha)$, e é a medição procurada, que é aditiva e preserva a ordem. Sequências da forma $n = 1, 2, \dots$, às quais se tornam usuais nas medições, são chamadas sequências padrão. Como exemplos, temos o peso em múltiplos de grama e o metro, em múltiplos de milímetros.¹²

O importante a ser observado é que na ciência, as relações entre os objetos, seus pesos, suas medidas e suas propriedades naturais, como dito acima, podem ser representados em termos de relações entre números que representam estas medidas. Neste caso, a grande descoberta de Galileu, na verdade, consistiu em ter percebido que as relações entre esses números/medidas são possíveis de serem representadas por meio de relações (ou seja, equações) matemáticas que podem relacionar “coisas” díspares. Por exemplo, no caso de um corpo em queda livre, uma vez já medido anteriormente sua distância e o tempo, podemos notar que os números expressando valores de distância são proporcionais ao quadrado dos números representando os valores correspondentes de tempo¹³, relacionando assim duas dimensões: a temporal e a espacial.

Durante os séculos que se seguiram a Galileu, o caráter quantitativo da ciência em geral se tornou mais e mais abrangente. A precisão da linguagem utilizada em matemática foi ‘emprestada’ à ciência que, durante seu desenvolvimento histórico, se tornou cada vez mais apurada, precisa, coerente, econômica e universal. Hoje em dia é aceito que quanto mais conceitos de uma teoria forem expressos de um modo quantitativo, melhor é esta teoria. Com efeito, caso peguemos um livro de física moderna, veremos neste suas muitas equações, diferenciais, integrais que ajudam a ‘representar’ a natureza: os “caracteres matemáticos”, uma clara herança Galileana.

O problema do erro

Não obstante a todas as características históricas e epistemológicas da física apontadas anteriormente, o método experimental propriamente dito nesta ciência tem algumas peculiaridades bastante interessantes. Uma delas, que encerra um grande problema, se refere à precisão da medição (ou das medições) feitas em laboratório em qualquer experiência. Como dito anteriormente, um dos principais objetivos de qualquer ciência experimental é determinar o valor quantitativo de

¹¹ É necessário, é claro, que esta trena seja rígida, indeformável e livre de perturbações enquanto se faz a medida do objeto.

¹² Sobre a álgebra associada à medição de um objeto, bem como uma representação axiomática para uma teoria de medição, veja (LUCE e SUPPES, 1987).

¹³ Esta descoberta se deve ainda a Galileu a partir de suas experiências com o plano inclinado. Num tempo sem acesso facilitado a relógios, para a medição do tempo era empregado, segundo as próprias palavras de Galileu, “um grande recipiente com água, colocado numa posição elevada; um cano de pequeno diâmetro foi soldado ao fundo do recipiente, deixando escoar um filete de água, que era coletado num copinho no decurso de cada descida, fosse ela ao longo de todo o canal ou apenas de uma parte dele; a água assim coletada era pesada, após cada descida numa balança de muita precisão; as diferenças e razões desses pesos nos davam as diferenças e razões dos tempos, e isto com tanta precisão que, embora a operação fosse repetida muitas e muitas vezes, não havia discrepância apreciável entre os resultados.” (GALILEU, 1935).

uma grandeza. Esta análise quantitativa é realizada a partir da medição dos valores das grandezas relacionadas à propriedade alvo da pesquisa. Para isto o experimentador faz uso de instrumentos de medida cuja complexidade varia de acordo com a natureza da grandeza a ser mensurada. Porém não basta simplesmente registrar o resultado das medições feitas durante uma experiência: é necessário também dar uma ideia da confiabilidade da medição, ou seja, os dados experimentais devem ser acompanhados de um posterior tratamento matemático que permita uma avaliação da confiabilidade dos resultados obtidos; quanto eles estão corretos, são aceitáveis ou mesmo infundados. Além disso, diferente do que se poderia pensar, o grau de sofisticação e/ou de precisão do aparelho utilizado não livra o operador da existência de erros ao realizar uma medição. Em suma, deve-se sempre expressar, anexo ao valor da medição, o *valor do erro encontrado na medição*.¹⁴

A tarefa para determinar a confiabilidade de uma medição (ou seja, seu erro), na prática, não é muito simples, e na verdade necessitamos fazer uso de diversos procedimentos para poder estimá-la. A maior dificuldade desses procedimentos reside no fato de que as medições sofrem a influência de um grande número de fatores que interferem de forma decisiva no seu resultado. Como exemplo desses fatores, podemos citar a atuação do próprio aparelho utilizado para realizar as medições, o tipo e o número de medições feitas, assim como o método de medição empregado pelo experimentador. Portanto, em qualquer procedimento experimental, se faz necessário sempre analisar tais interações para poder dar uma indicação da confiabilidade da medição. Não obstante é bom salientar que devido à natureza de qualquer fenômeno em estudo, assim como aos próprios processos que acompanham a medição na prática usual do cientista, também o erro 'verdadeiro' (por assim dizer) da medição permanece desconhecido, sendo possível somente uma estimativa do erro máximo aceitável para o processo em questão.

Quando se realiza uma medição, faz-se a 'mesma' várias vezes e cometem-se os mais variados tipos de erro, como salientado. A partir disso, o erro associado a uma medição é definido como a soma de todos eles.¹⁵ No livro *Introdução ao laboratório de física* (PIACENTINI *et. al.*, 1998, p. 23), existem algumas classificações de erros encontradas na literatura. A nomenclatura também é variada, sendo que o mesmo tipo de erro é denominado de forma diferente dependendo do autor. Neste livro citado, os autores optam por classificar os diversos tipos de erro em três categorias principais:

- a) *Erro de Escala*: é o máximo erro aceitável cometido pelo operador, devido ao limite de resolução da escala do instrumento de medição.
- b) *Erro Sistemático*: é aquele que, sem praticamente variar durante a medição, entra de igual modo em cada resultado desta,

¹⁴ Este artigo acompanha, por assim dizer, os termos que a física – ou o que os físicos - aparentemente utilizam em seu dia a dia. Desta forma preferimos manter o termo "erro da medição" para a característica, descrita no texto, do método experimental nesta ciência. Na realidade, filosoficamente, este termo "erro" precisaria ser qualificado já que neste caso pressupõe que exista o valor de uma medição correta, coisa que não é alcançável (como veremos no decorrer do texto, o que existe como medição 'certa' ou 'correta' é a média do somatório de todas as medições feitas sobre o objeto em questão). Ao invés de usar a palavra "erro", poderíamos usar um termo como 'desvio padrão da medição', ou 'desvio da medição' (ou coisa do gênero). De qualquer forma, pelo motivo exposto, manteremos e utilizaremos aqui o termo "erro da medição".

¹⁵ Piacentini *et. al.*, 1998. Entretanto, não se deve confundir este tipo de erro aqui enunciado com "engano", também chamado de "erro grosseiro", pois este é devido a fatores como inabilidade, inexperiência ou distração por parte do experimentador. Estes erros são facilmente eliminados, ou pelo menos, identificados e compensados.

fazendo com que seu valor se afaste do valor real em um sentido definido. O erro sistemático é o que aparece seguindo alguma regra definida; descoberta sua origem, é possível eliminá-lo.

c) *Erro Aleatório*: é aquele que decorre de perturbações estatísticas imprevisíveis, ocorrendo, portanto, em qualquer sentido. Os erros aleatórios não seguem qualquer regra definida. Assim sendo, não se pode evitá-los.

Neste artigo optamos por trabalhar somente com o *erro de escala*, já que este tipo de erro, como visto, encontra-se em qualquer medição, pois é inerente à escala do instrumento utilizado para efetuá-la. Além disso, segundo o mesmo livro acima indicado (p. 28), para uma única medição não há sentido em se falar na existência do erro aleatório, e o erro sistemático, caso exista, pode ser eliminado quando sua origem for conhecida (*grifo meu*). Em poucas palavras, estes erros que são 'elimináveis' representam meramente erros na aplicação das regras operacionais estabelecidas e geralmente se devem a um engano na 'construção' do aparato experimental, imprecisão de ajuste da trena ao objeto, por exemplo, ou o uso impróprio dos instrumentos.

O erro de escala, que do modo acima descrito é inerente a todas as medições, é determinado através da seguinte expressão (dada por definição):

$$E_{\text{esc}} = \pm \frac{\text{menor divisão da escala}}{2} = \pm \frac{\text{MDE}}{2}$$

Assim, por exemplo, se estivéssemos empregando uma trena graduada em milímetros para medir um certo objeto, e encontrássemos numa certa medição o valor de 10mm, o erro seria de 0,5mm. Quando uma medição é repetida com o objetivo de aumentar o refinamento são feitos cálculos de distribuição de erro via uma teoria estatística de tratamento de dados experimentais.¹⁶ Atualmente nenhum campo das ciências exatas que utiliza os dados de uma experiência pode deixar de aplicar tais métodos estatísticos de tratamento de dados experimentais, apesar de se aceitar que a estatística matemática, particularmente no campo de sua aplicação ao tratamento do resultado das medições, não pode ser considerada perfeita (LUCE E SUPPES, 1987, p. 797). Em casos concretos, surgem diferentes dificuldades que nem sempre são possíveis de serem superadas.

O modo formal de expressarmos o erro acima em qualquer relatório laboratorial (erro esse que, repetimos, sempre é encontrado devido ao próprio aparelho utilizado na medição), segue esta forma: existe um número real a (com uma infinidade de partes decimais) que representa a 'verdade' ou a medição exata. Porém, a toda expressão da medição devemos acrescentar um erro advindo dos motivos acima apresentados. Desta forma, toda a medição feita em física é (ou deveria ser) expressa do seguinte modo:

$$M = (m \pm \Delta m) u \quad \text{ou} \\ \text{Medição} = a \pm \varepsilon (u)$$

onde ε representa um pequeno número positivo e u a unidade da medição. Na verdade, o que dizemos é que o valor da medição é a , com um erro ε (ou 2ε).

¹⁶ Novamente, veja a obra sobre *Introdução ao laboratório de física* antes citada.

Assim, encontramos um certo número b , o qual chamamos de valor da quantidade da medição, e dizemos que a medição real a está entre $b - \varepsilon$ e $b + \varepsilon$ do seguinte modo, onde ε representa um 'pequeno' número positivo:

$$b - \varepsilon \leq a \leq b + \varepsilon$$

Por exemplo, tomemos a segunda lei da dinâmica (ou segunda lei de Newton), $f = ma$. Em cada situação experimental concreta, medir as três magnitudes força, massa e aceleração produz três intervalos reais cuja amplitude depende da precisão dos procedimentos de medição utilizados. Temos, desta forma, uma medição do seguinte tipo:

$$f \pm \varepsilon = (m \pm \delta) \cdot (a \pm \zeta)$$

onde ε , δ , e ζ representam os erros de cada medição.¹⁷ Assim, a expressão o "valor verdadeiro (ou exato) de a ", onde a representa um número real de uma medição sem erro, não tem qualquer significado em física, já que todo valor de a 'carrega' consigo um erro. O correto é dizer que a quantidade da medição é a , com a precisão ε ou 2ε , e é preferível, ao invés de declarar a medida como o "valor verdadeiro de a ", expressá-la como o "valor provável de a ".

Uma medição qualquer, desta forma, produz não só um número real a , mas um intervalo contínuo de números, dos quais $b - \varepsilon$ e $b + \varepsilon$ são o "lower and upper bounds" (TORALDO DI FRANZIA, 1981, p. 27) ou, de outra forma, os limites inferior e superior da medição. Ainda segundo este autor, "somente convencionalmente podemos dizer que a medição verdadeira a pode ser qualquer valor deste intervalo e que ε declara o erro da medição" (*ibid.*, grifo meu). Quando repetimos a medição com algum instrumento que tenha uma precisão maior, ou seja, que tem um erro ε menor, o novo intervalo fica dentro do intervalo antigo.

De um modo mais formal, podemos descrever um resultado em física com seu erro da seguinte forma (TORALDO DI FRANZIA e DALLA CHIARA, 1979, p. 151-159).

A aplicação de um procedimento π de medição, a um sistema físico σ , resulta em um número real, juntamente com o erro ε (que depende tanto de σ como de π) e é expresso como

$$(1) \quad \pi(\sigma) = a \pm \varepsilon$$

onde, como dito acima, ε é um número real positivo. Assim, $\pi(\sigma)$ produz um intervalo de números reais de 'distância' ε , com 'centro' em a . O resultado da medição é consistente com a equação

$$(2) \quad a = b \pm \varepsilon$$

¹⁷ É necessário observar que existem regras para a propagação dos erros em qualquer operação matemática que se faça, já que, às vezes, é necessário medir várias grandezas físicas iguais ou diferentes, com aparelhos de classes de precisão diferentes, e reuni-las através de uma única equação matemática de forma a obter o valor da grandeza procurada. De qualquer forma, não adentramos a este ponto aqui, por não interessar aos nossos objetivos específicos. Mais detalhes podem ser vistos no livro "Introdução ao laboratório de física" novamente citado.

Sendo a e b duas medidas de certo fenômeno físico. Assim, podemos dizer $a = b$, com a precisão ε . Por exemplo, suponha que $b = 2$ e $\varepsilon = 0,02$. Isso significa, intuitivamente, que $a = 1,998$, ou $a = 2,002$, ou $a = 2,0001$, ou qualquer valor entre esses. Grosso modo, e isto é importante, experimentalmente podemos dizer que ' $1,998 = 2$ com precisão $\pm 0,002$ '.

Enfatizamos que a especificação do erro ε deve ser implícita ou explicitamente sempre acompanhada do resultado da medição. Como visto acima, quaisquer que sejam as medições de a e b , elas sempre trazem consigo dois intervalos $a' \pm \varepsilon_a$, $b' \pm \varepsilon_b$, onde ε_a e ε_b representam a precisão dos instrumentos utilizados. É claro que quando o erro encontrado em uma medição já é usual para o físico, podemos dispensar a explícita especificação deste, ou seja, o erro implícito já está bastante claro. Por exemplo, se medimos a distância entre dois lugares com uma trena em que a menor divisão da escala desta trena é feita em metros, o valor encontrado pode ser expresso como sendo 285Km, quando o correto é $285,00000 \pm 0,00005$ Km. Neste caso, o erro de 0,5m influencia muito pouco no resultado final da expressão/medição. De qualquer forma, esta é uma atitude 'incorreta' do físico: a rigor, todas as medições devem ser expressas com seus respectivos erros.¹⁸

Segundo Toraldo Di Francia (1981, p. 30), a relação expressa na equação do tipo (1) acima é a forma legítima de expor qualquer lei física, enquanto que a equação $a = b$, que pura e simplesmente expressa a igualdade entre dois números reais; o resultado exato de duas medições, *não pode ter qualquer significado real nesta ciência*: "em nenhum artigo sério de física devemos declarar uma lei [física] sem indicar os limites de sua validade [ou seja, seu erro]".

Como resultado de tais abordagens, podemos dizer que *as leis da física, quando aplicadas em laboratório, nunca resultam exatas ou nunca obtêm certeza absoluta*. Leis do tipo $f=ma$, pura e simplesmente (sem erro), na verdade nunca podem ser exatamente verificadas em laboratório por causa do erro que nelas não está expresso. Quando expressas deste tipo, tais leis na verdade *mentem*.¹⁹ Equações do tipo (2), acima, por sua vez estabelecem relações exatamente verificáveis. Esta equação se deduz de um procedimento correto em física e expressa, desta forma, uma verdade: "The proposition synthesized by equation (2) states precisely that *every time measurements are carried out with a given apparatus, two numbers a, b, are found which differ by less than ε* . It is a true sentence [...]" (TORALDO DI FRANCIA, 1981, p. 31), *grifo do autor*). É interessante notar que mesmo com um aparato experimental mais refinado, a lei (2) acima continua a ser verdadeira, exatamente porque o erro encontrado é inerente ao próprio aparelho de medição utilizado e, assim, não conseguimos de forma alguma evitar. As leis que escrevemos em física teórica, na forma $a = b$, espelham uma clara incongruência com o que encontramos na vida real, ou seja, no laboratório e/ou na física experimental.

Na próxima seção tentaremos mostrar como esta característica da física experimental, ou seja, esse 'erro' que parece ser inevitável já que está atrelado ao

¹⁸ É interessante notar que existe uma exceção para o caso do erro quando alguma medição consiste na atitude de contar. Suponha por exemplo que desejamos saber quantos botões cabem em uma dada caixa. O resultado será um número inteiro, exato. Desta forma, na física clássica, podemos assumir que o resultado da contagem é um número inteiro com erro zero, ou seja, $\varepsilon = 0$.

¹⁹ Utilizamos aqui uma paráfrase ao texto de Nancy Cartwright (1983): "How the laws of physics lie".

próprio aparelho de medição, pode se tornar problemático quando considerado à luz da teoria dos modelos baseada em uma lógica clássica.

Modelos lógicos e modelos físicos

A ‘incongruência’ apresentada na seção anterior, a saber, a problemática relação existente entre as asserções (leis) puramente teóricas da física, e o erro inevitável que surge quanto ‘testamos’ tais leis (advindo das típicas experiências em nesta ciência), leva-nos a colocar em xeque a validade das asserções simplesmente matemáticas, por assim dizer, deduzidas nesta ciência. Com efeito, como dizem Toraldo Di Francia e Dalla Chiara (1979, p. 163),

Ironically, they may be ready to wage their life on a number of facts predicted by physics, while affirming that physics is able to reach at best *approximate truth*. Alternatively, they are likely to say that the laws of physics could be exact, were it not for the fact that they can only be approximately verified. This paradoxical situation arises largely because the precisions ϵ are ordinarily *kept out of the theory*. The theories of physics are then thought to be perfect forms of a Platonic world of ideas, which are inevitably marred in the passage to this mortal world of ours. In other words, the theory is never expected to perfectly agree with the facts! (grifo dos autores).

Por esse motivo, precisa-se ‘incorporar’ a imprecisão ϵ , o erro, como algo que de certo modo faça parte da teoria, ou seja, devemos conseguir ‘interpretar’ todos os valores que estão no intervalo de erro de uma medição feita em um mesmo sistema físico (e não só os valores ideais, como será visto abaixo), sem que isso se torne problemático do ponto de vista da lógica em que fundamentamos tal teoria (sem que isso nos leve a uma contradição, por exemplo). É o que tentaremos fazer a partir de agora.

Primeiramente, porém, é necessário que façamos uma breve descrição do que é um modelo físico.²⁰ A partir dos anos 1950, principalmente com os trabalhos pioneiros do lógico polonês Alfred Tarski sobre teoria dos modelos, tem sido elaborada uma sofisticada teoria de modelos que funciona muito bem para o caso das teorias matemáticas usuais de 1ª ordem. Normalmente, a lógica que alicerça tal teoria é a lógica clássica (de onde se deriva a teoria ‘clássica’ dos modelos). Existem algumas expansões interessantes também para lógicas não clássicas, mas não iremos tratar deste ponto aqui. Quando aplicamos a teoria dos modelos, que funciona muito bem para os objetos abstratos da matemática, às ciências empíricas, os objetos destes modelos devem ser interpretados em situações experimentais concretas, e obtemos então os chamados *modelos físicos*.

Em um contexto semântico do tipo usual, é possível então introduzir a seguinte noção de “modelo físico” em respeito ao qual uma proposição pode ser verdadeira ou falsa (DALLA CHIARA E TORALDO DI FRANCIA, 2001, p. 89). Um modelo físico pode ser caracterizado como sendo uma estrutura

²⁰ Os conceitos desta seção foram adaptados do trabalho de TORALDO DI FRANCIA E DALLA CHIARA, 1979, p. 163ss; DALLA CHIARA E TORALDO DI FRANCIA, 2001, p. 88ss; e da COSTA E KRAUSE, 2006.

$$M = \langle \text{MAT}, \text{EXP}, \text{TRA} \rangle,$$

constituída de uma parte matemática MAT, uma parte experimental EXP, e uma função de tradução TRA que associa uma interpretação matemática aos elementos da parte experimental, de modo análogo que interpretamos as constantes, as variáveis individuais e os símbolos de predicado em uma linguagem de 1^a ordem, por exemplo.

A parte matemática do modelo pode identificar-se com um modelo de uma teoria matemática (no sentido habitual da teoria abstrata dos modelos), ou uma “espécie de estruturas” (no sentido de SUPPES, 1957). Por exemplo, MAT, poderia representar um modelo da teoria dos números inteiros, ou dos números complexos etc. A parte experimental EXP, por sua vez, é constituída por uma classe σ de sistemas físicos em estados determinados, e por uma sucessão finita de magnitudes físicas definidas operativamente. Isto significa que cada magnitude está associada a uma classe de procedimentos adequados para calcular os valores da magnitude em questão com uma certa precisão característica. Podemos definir o conceito de “verdade física” da seguinte forma, seguindo um estilo Tarskiano (*ibid.*, p. 89):²¹

Uma proposição $A(g_1, \dots, g_n)$ ²² é verdadeira com respeito a um sistema físico σ , pertencente ao domínio experimental EXP do modelo M, se, e somente se, os resultados de uma medição π em σ , $\pi(\sigma)$, das magnitudes representadas por g_1, \dots, g_n , admitem n valores ideais que satisfaçam, no modelo matemático MAT, a relação matemática de A.

Por exemplo, a lei $f = ma$ é verdadeira (em sentido intuitivo) em um sistema físico σ , quando os três intervalos reais que representam os três resultados de uma medida (com erro) π em σ das magnitudes força, massa e aceleração contêm, respectivamente, três números reais a, b, c tais que a igualdade $a = bc$ resulte matematicamente verdadeira.

Agora podemos definir o conceito de verdade com respeito a um modelo. Ocupamo-nos, por simplicidade, exclusivamente de proposições do tipo $A(g_1, \dots, g_n)$ e de modelos M nos quais magnitudes a que se referem g_1, \dots, g_n estão definidas operativamente para ao menos um sistema físico pertencente a M.

Assim, *uma proposição $A(g_1, \dots, g_n)$ é verdadeira com respeito a um modelo M quando é verdadeira com respeito a todos os sistemas físicos σ de M para os quais as magnitudes representadas por g_1, \dots, g_n estão definidas.*

Em seguida é necessário que seja caracterizado o conceito de uma sentença α ser verdadeira com respeito a uma situação física $\sigma \in \text{EXP}$. Primeiramente α deve ser definida com respeito a σ , que intuitivamente significa que α “tem um significado com respeito a σ ” (DALLA CHIARA E TORALDO DI FRANZIA, 2001, p. 165). Isto quer dizer que supondo que α é a proposição $A(g_1, \dots, g_n)$, então cada magnitude ocorrendo em α determina uma quantidade física $G_i (i = 1, 2, \dots, n)$ que pode ser medida em σ . Então os resultados da medição de σ destas quantidades físicas devem admitir n valores g_1, \dots, g_n que, na contraparte matemática MAT do modelo,

²¹ Nesta e nas próximas definições forneceremos versões simplificadas das definições propostas pelos autores antes citados.

²² Esta é outra forma de expressar a relação de uma grandeza em função de outra, como por exemplo a relação $f = ma$, exemplificada no texto.

seja satisfeita a relação A com uma certa precisão ε , já calculada anteriormente. Quando este é o caso, dizemos que α é verdadeira com respeito a σ , e escrevemos $\models_{\sigma} \alpha$. α , por sua vez, é verdade no modelo M , em símbolos, $M \models \alpha$ se, e somente se, α é definida para no mínimo um $\sigma \in \text{EXP}$, como dito.

Por exemplo, vamos tomar novamente a segunda lei de Newton $f = m.a$. As três variáveis físicas aparecem nesta equação correspondendo às três quantidades físicas determinadas *força* (f), *massa* (m) e *aceleração* (a), as quais aceitam valores com respeito a uma certa situação física σ , com respectivamente três intervalos $[f_1, f_2] \subseteq \mathbb{R}$ (reais), $[m_1, m_2] \subseteq \mathbb{R}$, $[a_1, a_2] \subseteq \mathbb{R}$, cada um deles expressando uma certa precisão ε das medições. Então, temos $\models_{\sigma} f = m.a$ quando existe três números reais $p_1 \in [f_1, f_2]$, $q_1 \in [m_1, m_2]$ e $r_1 \in [a_1, a_2]$, tais que $p_1 = q_1.r_1$. Desta forma, segundo os autores, poderíamos ter três valores ditos 'ideais', tais que $\models_{\sigma} p_1 = q_1.r_1$ ou $\models_{\sigma} f = m.a$. Para os autores, de um ponto de vista intuitivo, a noção de verdade que desta forma foi definida representa um tipo de Verdade Empírica (termo cunhado por eles mesmos).

Entretanto, o que se torna problemático é que devido à imprecisão ε , podem existir também outros três números reais p_2, q_2 e r_2 cada um dos quais em seu respectivo intervalo de erro (ou seja, $p_2 \in [f_1, f_2]$, $q_2 \in [m_1, m_2]$ e $r_2 \in [a_1, a_2]$), tal que $\neg(p_2 = q_2.r_2)$, e estes números também são valores aceitáveis para a medição de uma correspondente quantidade física, já que estão dentro do 'intervalo de erro', como dito. Então, também temos em um mesmo modelo físico $\models_{\sigma} \neg(f = m.a)$ (quando interpretamos os valores 'com erro') que é a negação da lei de Newton e a qual deve ser também 'verdadeira' com respeito ao mesmo sistema físico σ onde estamos trabalhando. Deste modo, devido ao erro ε , dado um modelo M , podemos ter para uma sentença α (que expressa uma lei física) e uma mesma situação física $\sigma \in \text{EXP}$, ambos $M \models_{\sigma} \alpha$ e $M \models_{\sigma} \neg\alpha$, mas não temos, é claro, $M \models_{\sigma} \alpha \wedge \neg\alpha$. Ou seja, podemos ter $M \models_{\sigma} (f = m.a)$ e $M \models_{\sigma} \neg(f = m.a)$, mas certamente – e isto é importante – não teremos $M \models_{\sigma} (f = m.a) \wedge \neg(f = m.a)$ [conjunção lógica aqui], para uma mesma situação física σ . Isto porque, se fosse este o caso, deveriam existir três números reais p', q' e r' , cada um pertencente ao seu respectivo intervalo, tais que $M \models_{\sigma} (p' = q'.r') \wedge \neg(p' = q'.r')$, ou $M \models_{\sigma} (f' = m'.a') \wedge \neg(f' = m'.a')$ ao mesmo tempo, o que é impossível.

Deste modo, o que queremos é ter sentenças contraditórias (entendidas do modo acima) em nosso sistema, *mas não queremos obter a conjunção* (e, logo, a *contradição formal*) dessas sentenças. A partir disso vemos que a *lógica subjacente a tal situação não pode ser a clássica*, uma vez que, na lógica clássica, de α e $\neg\alpha$, sempre podemos derivar $\alpha \wedge \neg\alpha$, o que não é pretendido neste caso. Além disso, a natureza do problema também reside no fato de que se tomarmos agora na lógica clássica a fórmula derivada $\alpha \wedge \neg\alpha$, disso derivamos 'tudo', pois $(\alpha \wedge \neg\alpha) \rightarrow \beta$ é teorema (lei de Scotus).

Assim, somos levados a analisar a possibilidade de se fundar tal semântica em um sistema paraconsistente (na verdade, um outro 'tipo' de lógica paraconsistente, a saber, a paraclássica), como apontado em da COSTA E KRAUSE (2005; 2006). Utilizando uma lógica deste tipo, podemos ter ambos $M \models_{\sigma} \alpha$ e $M \models_{\sigma} \neg\alpha$, (ou $M \models_{\sigma} (f = m.a)$ e $M \models_{\sigma} \neg(f = m.a)$) sem que a partir disso seja possível derivar uma conjunção lógica dessas duas sentenças (e, logo, uma contradição) e assim uma trivialização do sistema.

Este assunto, a saber, a possibilidade de fundamentarmos tal problemática em uma lógica distinta da clássica, é tema de discussão da próxima seção.

Lógicas paraconsistentes e lógica paraclássica

As lógicas paraconsistentes são aquelas que fundamentam sistemas lógico-dedutivos onde podem haver inconsistência neste sistema (por exemplo, quando temos duas proposições, α e $\neg\alpha$, uma sendo contraditória assim da outra, ou explicitamente uma contradição ($\alpha \wedge \neg\alpha$)), mas que, por sua vez, nem toda a fórmula bem formada é teorema desse sistema (não trivialidade), como aconteceria na lógica clássica, onde essa ligação é inseparável.²³ Deste modo, dito por alto, uma lógica paraconsistente é uma lógica que pode alicerçar sistemas inconsistentes, mas não-triviais.²⁴ Uma teoria dedutiva, por sua vez, é dita ser paraconsistente se a lógica que fundamenta tal construção é uma lógica paraconsistente. Nesta seção exibiremos a base lógica um 'tipo' de lógica paraconsistente: a chamada *lógica paraclássica*, e na seção seguinte mostraremos como esta ferramenta nos permite tratar do problema antes descrito.

De modo ao texto ficar auto contido, primeiramente faremos uma breve explanação de alguns conceitos básicos da lógica clássica. Uma lógica, num contexto algébrico, pode ser caracterizada como sendo um par ordenado $L = \langle F, \vdash \rangle$, sendo F um conjunto não-vazio cujos elementos são chamados de fórmulas, e \vdash o operador de dedução que permite passarmos de fórmulas, ou conjunto de fórmulas, para outras fórmulas (do modo que definiremos adiante).

Um subconjunto Γ de fórmulas da linguagem L é uma teoria se é fechado pela dedução \vdash , ou seja, se todas as deduções obtidas a partir de fórmulas desse conjunto ainda pertencem a ele.

Assim, sendo Γ uma teoria da linguagem L , dizemos que Γ é contraditório se, e somente se, existe um α tal que:

$$\Gamma \vdash \alpha \text{ e } \Gamma \vdash \neg\alpha$$

Além disso, tendo $\Gamma \vdash \alpha$ e $\Gamma \vdash \neg\alpha$, podemos derivar, em lógica clássica, a conjunção ($\Gamma \vdash \alpha \wedge \neg\alpha$) como visto anteriormente, o que é uma contradição.

Uma teoria Γ é dita ser explosiva (ou trivial) se satisfaz a seguinte condição, para um Γ contraditório:

$$\Gamma \vdash \beta, \text{ para toda } \beta \text{ pertencente à linguagem}$$

²³ Com efeito, na lógica clássica, como dito, temos que de $\alpha \wedge \neg\alpha, \rightarrow \beta$ ou seja, de $\alpha \wedge \neg\alpha$ derivamos β , para β qualquer, de forma que uma contradição implica trivialidade. A recíproca é óbvia: se em um sistema derivamos 'tudo' (expresso em sua linguagem), derivamos em particular uma contradição. Desta forma, *módulo* a lógica clássica, uma teoria é inconsistente se, e somente se, é trivial. Sobre isso ver MENDELSON, 1979, p. 34.

²⁴ Sendo assim, a lógica paraconsistente também é a lógica em que não vale, em geral, o princípio chamado *ex contradictione quodlibet* (ECQ), ou seja, de uma contradição tudo se segue. Para mais referências sobre a lógica paraconsistente em particular, bem como algumas de suas aplicações, consultar da COSTA, KRAUSE e BUENO, 2007; bem como PRIEST, TANAKA e WEBER, 2015.

Uma *lógica paraclássica* pode agora ser definida da seguinte forma.²⁵ Seja C um sistema axiomático do cálculo proposicional clássico (com sua linguagem particular). Assumimos que o conceito de dedução em C é o usual e usamos o símbolo \vdash para denotar uma dedução em C .

Definição 1: Seja Γ um conjunto de fórmulas de C , e seja α uma fórmula (da linguagem de C). Então dizemos que α é uma P-consequência (sintática) de Γ , e escrevemos $\Gamma \vdash_P \alpha$, se, e somente se:

- (P1) $\alpha \in \Gamma$, ou
- (P2) α é uma tautologia da lógica clássica, ou
- (P3) Existe um subconjunto consistente (de acordo com a lógica clássica) $\Delta \subseteq \Gamma$, tal que $\Delta \vdash \alpha$ (na lógica clássica).²⁶

Definição 2: P é a lógica na qual a linguagem é a de C e na qual a relação de consequência é uma P-consequência. Tal lógica é chamada *paraclássica*.

Teorema 1: Se α é um teorema do cálculo proposicional clássico C , e se Γ é um conjunto de fórmulas de C , então $\Gamma \vdash_P \alpha$; em particular, $\vdash_P \alpha$.

Prova: Se α é um teorema do cálculo proposicional clássico, pelo teorema da correção ele é uma tautologia. Então por (P2) acima e pela monotonicidade do cálculo proposicional clássico, temos que $\Gamma \vdash_P \alpha$. Além disso, sendo α um teorema (e, logo, uma tautologia) da lógica clássica ele pode ser, em um caso particular, um teorema deduzido de um conjunto vazio de premissas, logo podemos ter, neste caso particular, que $\vdash_P \alpha$. ■

Teorema 2: Se Γ é consistente (de acordo com C), então $\Gamma \vdash \alpha$ (em C) se, e somente se, $\Gamma \vdash_P \alpha$ (em P).

Prova: Se existe um subconjunto consistente (de acordo com a lógica clássica) Γ , tal que $\Gamma \vdash \alpha$, este conjunto respeita o postulado (P3) e α se torna também uma P-consequência (sintática) de Γ , denotado por $\Gamma \vdash_P \alpha$ (Cf. definição 1). ■

Teorema 3: Se $\Gamma \vdash_P \alpha$, e se $\Gamma \subseteq \Delta$, então $\Delta \vdash_P \alpha$ (isto é, a noção de P-consequência é monotônica).

Prova: Como visto, a noção de P-Consequência é uma extensão da noção de dedução da lógica clássica, já que mantém suas principais características. Além disso, a noção de dedução (ou de consequência) em lógica clássica é monotônica: se começarmos com um argumento dedutivamente válido, então, independentemente das premissas que acrescentarmos, temos no fim um argumento dedutivamente válido, (isto é, se α é provado de um conjunto Γ de premissas, então se

²⁵ O restante desta seção, bem como os teoremas em sequência enunciados, tem como base o trabalho de da Costa e Krause, 2005. Com relação a conceitos como completude, correção, decidibilidade etc., sugerimos consulta à obra de MENDELSON, 1979.

²⁶ Uma análise semântica para o cálculo P , incluindo com o teorema da completude, foi obtida no trabalho de da COSTA e VERNENGO, 1999. A lógica paraclássica pode ser inclusive estendida para o nível quantificacional, lógicas de ordem superior etc., mas para os propósitos do presente trabalho, o sistema proposicional P apresentado aqui se configura suficiente.

adicionarmos mais premissas, α continua sendo provado). Em símbolos, se $\Delta \subseteq \Gamma$ e $\Gamma \vdash \alpha$, então $\Delta \vdash \alpha$. Devido a isso, e com a utilização do postulado (P3) acima, está provado o teorema. ■

Teorema 4: Se as teses de P (ou seja, as fórmulas válidas de P) são aquelas de C, então P é decidível.

Prova: Um sistema formal é dito decidível quando existe um método efetivo para saber se uma dada fórmula-bem-formada é um teorema ou não deste sistema. No cálculo C em questão, há tal método (pelas tabelas verdade e pelo teorema da completude). Logo, se as teses de P são aquelas de C, então C é decidível. ■

Definição 3: Um conjunto de fórmulas de Γ é P-trivial se, e somente se (see), $\Gamma \vdash_P \alpha$ para toda fórmula α . Se não for o caso, Γ é P-não-trivial.

Definição 4: Um conjunto de fórmulas Γ é P-inconsistente se existe uma fórmula α tal que $\Gamma \vdash_P \alpha$ e $\Gamma \vdash_P \neg\alpha$. Se não for o caso, Γ é P-consistente.

Teorema 5: Se $\{\alpha, \neg\alpha\} \subseteq \Gamma$, então Γ é P-inconsistente, mas P-não-trivial.

Prova: Da definição 4 acima, se Γ contiver $\{\alpha, \neg\alpha\}$, Γ é P-inconsistente. Porém, ao mesmo tempo, pela definição 3, Γ é P-não-trivial, já que de acordo com o postulado (P3) não podemos obter um subconjunto Δ do cálculo C, tal que $\Delta \subseteq \Gamma$, e que contenha $\{\alpha \wedge \neg\alpha\}$ e seja, ao mesmo tempo, consistente. Logo, se não podemos obter tal conjunto, não podemos deduzir nada a partir dele, e pela definição 3 ele é então P-não-trivial. ■

Teorema 6: Se um conjunto de fórmulas de Γ é P-trivial, então ele é trivial (no cálculo C). Se Γ é não-trivial, então ele é P-não-trivial.

Prova: Utilizando as definições 3 e 4 e do fato de ser o cálculo P uma extensão do cálculo C, onde vale a definição de trivialidade ($\alpha \wedge \neg\alpha \vdash \beta$). ■

Teorema 7: Se Γ é P-inconsistente, então é inconsistente de acordo com o cálculo C. Se Γ é consistente, de acordo com o cálculo C, então Γ é P-consistente.

Prova: O cálculo C é inconsistente se $\alpha \wedge \neg\alpha$ é teorema deste cálculo. Assim, já que o cálculo P é uma extensão do cálculo C, e de acordo com a definição 4 acima, fica provado o teorema. ■

Verdade empírica, lógica paraclássica e física

Como visto, se T é um sistema (teoria) fundamentado na lógica paraclássica P, então podemos ter $\Gamma \vdash_P \alpha$ e $\Gamma \vdash_P \neg\alpha$, sem que possamos disto deduzir $\Gamma \vdash_P (\alpha \wedge \neg\alpha)$ (Cf. Postulado (P3)) e assim a trivialização do sistema.

Retomando nossa discussão anterior, supondo que $M \vdash_{\sigma} (f=ma)$ (que representa os valores 'ideais' de medição) seja a proposição α , e $M \vdash_{\sigma} \neg(f=ma)$ (que representa os valores 'aceitáveis', ou seja, com os erros da medição) seja a proposição $\neg\alpha$, dada a lógica paraclássica, podemos agora ter $\Gamma \vdash_P \alpha$ e $\Gamma \vdash_P \neg\alpha$ em um mesmo sistema físico σ , sem que seja permitida pela lógica subjacente que utilizamos para fundamentar tal sistema, deduzirmos a conjunção $\Gamma \vdash_P \alpha \wedge \neg\alpha$ que repre-

sentaria $M \vdash_{\varepsilon} (f = ma) \wedge \neg(f = ma)$.²⁷ Com efeito, isto acontece porque não existe, de acordo com a lógica clássica C , um subconjunto consistente de fórmulas $\Delta \subseteq \Gamma$ tal que $\Delta \vdash \alpha \wedge \neg\alpha$. Se fosse o caso, teríamos uma violação do postulado (P3) da lógica paraclássica. De certa forma, de acordo com o teorema 6 provado anteriormente, podemos dizer que os sistemas físicos em que tal problemática ocorra, a saber, todos os sistemas físicos onde existem erros de medição, são sistemas físicos P-inconsistentes, já que temos α e $\neg\alpha$, mas são, por sua vez, P-não-triviais.

Portanto podemos dizer que a lógica subjacente ao conceito de verdade empírica pode ser também a lógica paraclássica. De qualquer forma, é bom que se enfatize, trata-se também de uma lógica paraconsistente, como visto.²⁸

A importância filosófica do que foi feito acima pode ser considerada a partir da possibilidade de obtermos sistemas inconsistentes, mas não-triviais. Como visto, numa teoria em que a lógica subjacente é a paraclássica, podemos obter teoremas contraditórios (ou seja, $\Gamma \vdash_P \alpha$ e $\Gamma \vdash_P \neg\alpha$) sem a possibilidade de fazermos a conjunção lógica destes e, desta forma, sem reduzir nosso sistema à trivialidade (Cf. Postulado (P3) e Teorema 5). No caso dos sistemas físicos com o erro ε acima considerado, a situação não é diferente: proposições contraditórias podem ser ambas 'verdadeiras' sem no entanto reduzirmos isso a uma contradição ou uma trivialização do nosso sistema. Desta forma, a lógica paraclássica pode ser usada para providenciar um '*framework*' mais refinado para a caracterização das possíveis 'inconsistências do nosso conhecimento' sobre a realidade (ou do que podemos obter dela), e se torna, assim, uma alternativa extremamente frutífera de um ponto de vista heurístico.

O ganho epistemológico que temos com este *framework* é enorme, pois podemos manipular assim sistemas em que temos proposições incompatíveis e excludentes entre si, sem com isso termos o inconveniente de obtermos contradições no nosso sistema. Isso é muito mais próximo ao modo como o físico pensa e como trabalha em seu laboratório no dia a dia. Com efeito, nenhum físico pensaria que apesar de termos vários valores compatíveis para uma certa medida experimental (no sentido de estarem todos dentro da 'extensão' aceita para os erros de uma certa medição), deveríamos ter todos ao mesmo tempo conjugados (seja logicamente, seja epistemologicamente). Nossa abordagem permite assim tratarmos de um modo mais 'sensato', por assim dizer, a situação formal que evidenciamos no texto. Como pontuaremos abaixo, esta situação talvez seja também muito mais próxima ao modo como o próprio ser humano pensa a realidade, isto é, à forma como ele pensa que as coisas possam existir (ou, ainda melhor, ao modo que acreditamos que nós podemos ter acesso a elas).

Existem vários outros exemplos que poderíamos citar nos quais tal lógica paraconsistente pode ser utilizada para dar uma arcabouço mais formal para teorias em que de certo modo temos conceitos contraditórios em um mesmo sistema, mas que não desejamos que tais conceitos sejam conjugados logica-

²⁷ Lembramos que a lógica paraclássica é completa.

²⁸ Na chamada "lógica de Jaskowski", de duas proposições α e $\neg\alpha$, em geral não se deriva a sua conjunção $\alpha \wedge \neg\alpha$. Este sistema pode igualmente fundamentar o conceito de verdade empírica como mostrado por da Costa e Dória (1995), embora utilizando modalidades e coisas do gênero. Deste modo, o uso da lógica paraclássica aqui apresenta uma grande vantagem: a de maior simplicidade.

mente. Um outro caso bastante emblemático se refere à chamada *dualidade onda-partícula* para os elétrons, onde os mesmos podem se comportar (ou seja, exibir propriedades) ora como onda, ora como partícula, mas não os dois casos ao mesmo tempo. Bohr chamou tais características de “complementares”, conceito este que se tornou essencial para o modo como os físicos entendem a natureza quântica. Assim, pode-se definir

complementaridade como a coexistência, para um mesmo fenômeno físico, de duas descrições diferentes, aparentemente incompatíveis, mas ambas necessárias para uma representação completa do sistema. [...] As duas condições são mutuamente exclusivas, é claro, porque uma determinada coisa não pode ser ao mesmo tempo uma partícula e uma onda. (BRENNAN, 2003, p. 159, grifo meu).

Neste sentido, utilizando o aparato paraclássico acima descrito, podemos ter em um mesmo sistema físico-formal Q , uma sentença α , que poderia representar “partícula” e uma sentença $\neg\alpha$, que poderia representar “não-partícula” (ou “onda”, no caso), sem com isso podermos obter a conjunção destas duas sentenças, como já mostrado, de modo que tal formalização parece ir ao encontro do pensamento de Bohr. O entendimento de que as partículas quânticas podem apresentar características complementares é muito mais filosófica do que propriamente formal (com efeito, tal entendimento é um dos conceitos basilares da chamada *Interpretação de Copenhagem* da mecânica quântica). Dada a extensão deste artigo, e dado o fato de que nosso principal foco aqui foi a questão de uma possível formalização dos erros presentes em *medições* físicas, tal possibilidade de tratar paraclassicamente também o conceito de complementaridade fica aqui enunciada apenas como um aceitável projeto de estudo futuro.²⁹

É bom que se diga que não queremos aqui defender que a física deva, em todos os casos, *obrigatoriamente* demandar uma lógica distinta da clássica, ou que, na natureza, de alguma forma existam “contradições reais”. O que oferecemos neste artigo foi muito mais uma alternativa para resolver um problema apresentado. Como quase tudo em filosofia, esta alternativa se configura numa *possibilidade*: a de usarmos, de um modo que parece ‘permitido’ pela própria física, uma lógica distinta da clássica para fundamentar um problema. Muitos pensadores, como Quine, por exemplo, acreditavam que a lógica clássica resolve muito bem todos os problemas apresentados até agora e, caso não resolva, é porque ainda não se encontraram meios para abarcar tal problema dentro da estrutura conceitual desta lógica e que, mais cedo ou mais tarde, isto vai ser resolvido (sempre com lógica clássica).³⁰ Todavia defendemos que, como dito, se uma ciência parece necessitar de certas ferramentas que a lógica clássica não fornece, perguntamos porque não procurar estas ferramentas em outra lógica?³¹ Por acaso seria a lógica

²⁹ Com efeito, o conceito de complementaridade de Bohr sempre foi motivo para grande discussão, e mesmo Einstein não estava ‘confortável’, por assim dizer, com tal abordagem complementar da natureza (neste sentido, ver a obra de Brennan indicada, onde é possível consultar mais referências sobre este assunto).

³⁰ Apesar de ser um ferrenho defensor da exclusividade da lógica clássica como ferramenta para embasamento de questões epistemo-científicas, Quine, no final de sua vida, também abriu a possibilidade e começou a admitir que a mecânica quântica talvez demandasse uma lógica distinta da clássica. Neste sentido, veja (QUINE, 1976).

³¹ De certo modo, como citamos na nota anterior, o próprio Quine também passou a aceitar uma posição neste sentido.

clássica mais um dos “raciocínios analíticos”, a priori, de Kant, que não são passíveis de modificações durante a nossa existência? Esta questão parece ter uma resposta negativa. Grosso modo, pode ser dito que a lógica clássica é a lógica que capta o que temos por intuitivo, mas isso não quer dizer que tal arcabouço técnico seja o único possível e/ou o único correto (com efeito, muitas outras vezes a intuição humana já se mostrou errada). Pensamos que a lógica clássica seria um primeiro estágio, necessário para um primeiro entendimento das coisas a partir deste ponto de vista, e que parece espelhar muito bem a nossa intuição. Porém, usando uma paráfrase a Nietzsche, “subimos mais a montanha” e aqui de cima a lógica clássica não nos fornece mais o suporte necessário à nossa caminhada.

Muitos pensadores argumentam que, caso mudemos a lógica que fundamenta a física, mudamos também a própria física. Não obstante, de certa forma não há problema nisso quando a própria física parece permitir (e solicitar!) que façamos uso de lógicas destoantes da clássica para fundamentá-la. Não estaremos modificando nada da física se ela mesma pede para que utilizemos um arcabouço racional diferente. Esses problemas são problemas da lógica (e não da natureza, ou seja, da física), e estaremos sim mudando a lógica que fundamenta a física, mas talvez não a física em si, já que esta, em seu âmago, parecer ser um pouco diferente do modo pelo qual estamos acostumados a vê-la. Por esses e outros motivos, talvez seja agora a hora de visualizarmos a física a partir do ponto de vista da paraconsistência. Além disso, nas lógicas paraconsistentes, a maioria dos resultados encontrados em lógica clássica são mantidos, sendo que a primeira se configura como uma extensão da segunda. Assim, nada agora é mais produtivo do que iniciarmos a exploração da ‘selva’ da paraconsistência: talvez lá achemos argumentos para que a racionalidade científica seja mantida e, desta forma, a própria física seja ‘salva’, evitando paradoxos e contradições que - dito novamente - muitas vezes não parecem estar na física, mas sim na lógica que estamos utilizando para fundamentá-la. Fazendo uso aqui de uma metáfora (que sempre é uma boa ferramenta de compreensão), é como se nunca saíssemos de casa porque achamos que a lei (no caso aqui, a física) não permite o ir e vir livremente das pessoas. Depois de algum tempo saímos de casa (desrespeitando assim a lei que temos como certa), e perguntamos por que não podíamos fazer sempre isso, começando a advogar que tal coisa deva ser permitida, já que não se vê nela maiores problemas. Porém, não sabemos que a lei (aqui, a física) nunca proibiu tal coisa! Este quadro acima é muito parecido com a discussão que tivemos anteriormente.

De todo modo, pensando do ponto de vista mais filosófico, são interessantes as possibilidades abertas por esta abordagem. No nosso dia a dia, pensamos muitas vezes de forma paraclássica, por assim dizer, estabelecendo de forma imaginativa prós e contras de uma *mesma* determinada situação, sem que por isso queiramos dizer que todas as possibilidades existirão ao mesmo tempo. Assim, deixamos ainda aberta também a indagação sobre se a lógica clássica realmente também seria um arcabouço suficiente para formalizar o modo que pensamos.

Conclusão

Porém é bom que se diga que não queremos aqui defender a idéia de que devemos, em algum sentido, simplesmente ‘eliminar’ a lógica clássica. Ela conti-

nua sendo válida e é, como foi provado até hoje, uma ferramenta muito poderosa, sendo que em certas aplicações seu uso ainda deve ser fortemente apoiado. Nem desejamos dizer que a lógica clássica está errada ou qualquer coisa do gênero, e que deve ser substituída por alguma outra. O que enfatizamos somente é que, em certos domínios do conhecimento, a lógica clássica parece não abarcar todas as particularidades existentes em tal campo e, assim, uma lógica como a paraconsistente pode ser mais adequada em expressar tais características pontuadas. Além disso, uma lógica que utilize preceitos paraconsistentes pode tornar mais explícitas algumas estruturas as quais (pelo menos aparentemente) parecem não ser muito visíveis se utilizarmos a lógica clássica. Desta forma, podemos dizer que na verdade o que se faz necessário talvez seja restringir o campo de aplicação da lógica clássica se desejarmos entender melhor certos aspectos importantes de alguns domínios do conhecimento humano. Assim, em certos casos, continuamos utilizando a lógica clássica ou outro tipo de lógica. Em outros, de acordo com a conveniência e necessidade, a lógica paraconsistente pode suportar melhor tal quadro conceitual e deve ser então utilizada em detrimento a outras. Isso é explícito pelo fato de muitas das lógicas paraconsistentes serem, na verdade, 'extensões' da lógica clássica, ou seja, em uma possível acepção, ela é 'simplesmente' uma extensão da nossa ferramenta para conseguirmos tratar bem inconsistências sem o perigo da trivialização.

Entretanto é interessante que se diga que o físico, em geral, não está preocupado com este tipo de problema (pelo menos aqueles que não são afeitos à lógica e à filosofia da ciência em geral). No laboratório tudo se passa 'normalmente', como se houvesse apenas uma e única medição em questão. Porém, se passarmos em um laboratório onde está sendo realizada uma mesma experiência por diversos grupos de cientistas, com as mesmas condições iniciais e de contorno, pode-se ver, por exemplo, que para cada grupo a terna $\langle a, b, c \rangle$ (que representa, é claro, uma lei física do tipo $a = b.c$) terá uma magnitude diferente. Como dito, para o físico em geral isso não constitui um problema. Este, na sua maneira 'informal' de tratar as experiências, toma este fato como uma simples característica da sua ciência. No final das contas o cientista aceita então como sendo a medição qualquer quantidade que pertença ao intervalo $(b - \varepsilon, b + \varepsilon)$ sem maiores problemas. O que se torna problemático, como visto, é o tratamento lógico de tal intervalo. Como o cientista não se preocupa muito com tais características, haja vista este tema fugir de suas funções, cabe ao matemático, ao lógico e ao filósofo da ciência tal análise. Para o filósofo principalmente, preocupado com questões de fundamento, esta característica é de suma importância dado que parece promover, de certa forma, um paradoxo: temos uma contradição 'informal' da teoria em relação ao modelo físico. Como ressaltado neste artigo, este problema parece que pode ser facilmente resolvido se utilizarmos para tanto a lógica paraclássica exposta.

Referências bibliográficas

BRECHT, B. (1938-1939). *Vida de Galileu* in *Bertold Brecht: teatro completo* em 12 volumes, v. 6, São Paulo: Paz e Terra S.A., 1991. p. 51-171.

BRENNAN, R. P., *Gigantes da Física: uma história da física moderna em oito biografias*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2003.

- CARTWRIGHT, N. *How the laws of physics lie*. Oxford University Press, 1983.
- CHALMERS, A. F. *O que é Ciência, afinal?* São Paulo: Brasiliense, 1999.
- DA COSTA, N. C. A. E DÓRIA, F. A., On Jaskowski discursive logic in *Studia lógica*, n. 54, 1995, p. 36-60.
- DA COSTA, N. C. A. E KRAUSE, D. Remarks on the applications of paraconsistent logic to physics. In: Pietrocola, M. e Freire, O. (Eds.). *Filosofia, ciência e história*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. p. 337-359.
- _____. The logic of complementarity. In: VAN BENTHEM, Johan; HEINZMANN, Gerhard; REBUSCHI, Manuel; VISSER, Henk. et. al. (Org.). *The Age of Alternative Logics: Assessing Philosophy of Logic and Mathematics Today*. 1 ed.: Springer, 2006, v. 1, p. 103-120.
- DA COSTA, N. C. A., KRAUSE, D. & BUENO, O. "Paraconsistent Logics and Paraconsistency." In: JACQUETTE, D. (Ed.). *Philosophy of Logic (Handbook of the Philosophy of Science)*, North-Holland, 2007. p. 791-912.
- _____. E VERNENGO, R. J., Sobre algunas lógicas paraclássicas y el análisis del razonamiento jurídico, *Doxa*, n. 19, 1999. p. 183-200.
- DALLA CHIARA, M. L. E TORALDO DI FRANCIA, G., *Confines: introducción a la filosofía de la ciência*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.
- DRAKE, S. *Galileo Studies: personality, tradition and revolution*. Michigan: University of Michigan Press, 1970.
- GALILEI, G., *O ensaiador*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____, *Duas novas ciências*. São Paulo: Nova Stella Editorial, 1935.
- HEISENBERG, W. *Encounters with Einstein and other essays on people, places and particles*, Princeton: Princeton Un. Press, 1989.
- KANT, I. (1781), *Crítica da razão pura*. Lisboa: editora da fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- KOYRÉ, A. *Du monde de l' "à-peu-prés" à l'univers de la precision*. Paris: Armand Collin, 1961.
- _____. *Estudos de história do pensamento científico* (3. ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- LUCE, R. D. E SUPPES, P. *Measurement theory*. 15th ed., [s.i]: The New Encyclopaedia Britannica, 1987, v. 23, p. 792-798.
- MENDELSON, E. *Introduction to mathematical logic* (2. ed.). California: Wadsworth Advanced Books & Software, 1979.
- PEDUZZI, L. O. Q. *As concepções espontâneas, a resolução de problemas e a história e filosofia da ciência em um curso de Mecânica – Livro 2; força e movimento: de Thales a Galileu*. Tese (Doutorado), UFSC, 1998. p. 233-397.
- PIACENTINI, J. J. et al. *Introdução ao laboratório de física*. Florianópolis: editora da UFSC, 1998.
- POINCARÉ, H., *La science et l'hypothèse*. Paris: Flammarion, 1917. p. 167-188.

PRIEST, G., TANAKA, K. E WEBER, Z., Paraconsistent Logic. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/logic-paraconsistent/>>.

QUINE, W., Whither Physical Objects? In COHEN, R. S., FEYERABEND, P. K e WARTOFSKY, M. W. (Ed.). *Essays in Memory of Imre Lakatos* (Boston Studies in the Philosophy of Science). D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 497-504.

SUPPES, P. *Introduction to logic*, Van-Nostrand, 1957.

TORALDO DI FRANCIA, G. *The investigation of the physical world*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TORALDO DI FRANCIA, G. E DALLA CHIARA, M. L. *Formal analysis of physical theories* In: TORALDO DI FRANCIA, G. (Ed.). *Problems in the foundations of physics*. North Holland, 1979, p. 134-201.

Sobre o autor

Jaison Shinaider

Doutor e professor de filosofia do Instituto Federal de Santa Catarina – Campus Caçador.

Email: jaisonsc@gmail.com

Recebido em 26/2/2018

Aprovado em 28/8/2018

Como referenciar esse artigo

SHINAIDER, Jaison. Uma lógica para alicerçar o erro experimental da física. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 27-49, jul.-dez., 2018.

Thiago Silva Freitas Oliveira*

Introdução às noções de essência, necessidade e predicação em Aristóteles

Introduction to the notions of essence, necessity
and predication in aristotle

RESUMO

O presente trabalho trata-se de uma breve introdução que tem por escopo a relação que se estabelece em *Gama 4* entre as noções de essência e necessidade diante da teoria da predicação apresentada ali por Aristóteles. Uma vez que entendemos que a noção de linguagem presente em Aristóteles possui um forte vínculo com sua ontologia, sendo estruturada a partir de uma distinção fundamental entre tipos de predicados e tipos de predicação, e que essa distinção implica a validade do *princípio da não-contradição*. Cabe entender qual é o fundamento ontológico que concede a essa distinção sua efetividade ao descrever o mundo das coisas entre aquilo que é essencial e necessário e aquilo que é apenas concomitante.

Palavras-chave: Aristóteles. Essência. Necessidade. Predicação. Linguagem.

ABSTRACT

This paper is a brief exploration of the relation established in Gama IV between the notions of essence and necessity leading up to the theory of predication presented the same. Once we understand that the notion of language used by Aristotle, structured by a basic distinction between types of predicates and predications which implicates the validity of the principle of non-contradiction, is bound to his ontology then we can understand the ontological basis for the his effective distinction between what is essential and necessary and what is merely coincidental in describing the world of things.

Keywords: Aristotle. Essence. Necessity. Predication. Language.

* Doutor em Filosofia, Professor.

Antes de tudo, a linguagem não é um objeto como outro qualquer da Filosofia. Ela é pode até ser objeto em um outro caso, mas mesmo aí ela também será o seu meio, o instrumento capaz de tornar o objeto inteligível. Sendo assim, não há objeto do pensamento filosófico que escape a linguagem. Pensá-los é fazer linguagem, e pensar a linguagem é também fazer linguagem. A linguagem retira a realidade de seu estado distante e em si e a torna próxima e para nós. Não há outro meio de se entender e descrever isso a não ser pela linguagem

Somos parte dessa realidade, mas é por meio da linguagem que nos reconhecemos como tal e nos tornamos capazes de entender de que modo fazemos parte de uma realidade bem como o que esta é. A linguagem, nesse sentido, não pode ser objeto sem ser, ao mesmo tempo, agente decisivo no processo de entendimento do objeto. A linguagem não porta nem transporta a realidade, mas transforma o dado externo (e interno) em uma realidade para nós. Logo, a linguagem cria realidade. É ela a minha porta de acesso ao mundo das coisas e, ao mesmo tempo, a criadora de um mundo de coisas (vejam, os conceitos só fazem sentido se tomarmos sua própria referência dentro de uma linguagem, portanto, nada escapa a ela).

Mesmo que descrita desse modo, com tamanho poder de decisão nas nossas definições da realidade, a linguagem ainda assim é condicionada e deve ser tomada cronologicamente como um terceiro momento de nosso processo de cognição. Antes dela há a coisa e o pensamento. E aqui nos referimos imediatamente à linguagem descritiva, ao discurso apofântico que declara algo de algo. A linguagem, nesse sentido, é criadora e reveladora. O percebido é fixo, suas características são independentes do descrevente, mas o descrito é universal graças à linguagem, uma vez que a sintaxe e a semântica são universais. É nesse sentido que podemos falar de uma teoria da linguagem descritiva em Aristóteles que fornece os fundamentos para a efetivação desta. São esses fundamentos que nos interessam aqui para entender como uma linguagem pode ser capaz de descrever a realidade natural.

Ao realizar sua defesa do *princípio da não-contradição* (PNC) em *Met. IV, 1005b 35* (Barnes, 1984; Ross, 1924), Aristóteles se vê às voltas com um grupo de opositores que, aparentemente, parecem não perceber as conseqüências geradas pela negação desse princípio que é, para o Estagirita, o mais firme de todos. Assim, ele não poderia se prender a uma simples refutação, realizada através de uma redução ao absurdo daquela tese que pretendia negar o princípio, e encerrar sua discussão sem ressaltar, em oposição a estes opositores, a importância desse princípio, não só para todos aqueles que demonstram, mas também para uma linguagem efetiva e que se pretenda enquanto verdade.

Aristóteles realiza tal tarefa desenvolvendo aquilo que consideramos ser sua *teoria da significação*, a qual pressupõe a validade do PNC (princípio da não contradição). Ora, mais do que uma resposta dada àqueles que pretendiam negar o PNC, o livro *Gama*, ao que nos parece, introduz o projeto de uma ontologia cujo escopo final é a distinção entre as noções de *ousia* e *concomitante*, distinção essa que seria realizada mais proficuamente nos livros posteriores. Através dessa noção, podemos falar de uma teoria da linguagem natural em Aristóteles, instrumento eficaz, mas a seu modo, na descrição da realidade. Se esse é o caso, não há como negar que Aristóteles faria uso de um arcabouço conceitual já desenvolvido

em outros textos, mais especificamente no *Organon*, permitindo-o desenvolver aspectos ontológicos dessa linguagem pouco presentes nas obras precedentes. O desenvolvimento de sua semântica ontológica é notório a partir dos livros *Gama* e *Dzeta* de sua *Metafísica* (WEDIN, 2000). De fato, Aristóteles desenvolveu em *Gama* uma semântica ontológica cuja denominação por nós dada aqui é a de uma teoria da significação, e que essa teoria cumpre papel decisivo, pra não dizer fundamental, no desenrolar da distinção entre *ousia* e *concomitante*, portanto, papel fundamental na descrição da realidade natural.

Muito se discutiu, e ainda se discute, a respeito de um essencialismo em Aristóteles (CHARLES, 2000). Sua concepção básica, pra não dizer geral, afirma que alguns dos atributos assumidos em relação a alguma coisa são considerados como essenciais, enquanto outros não o são¹. A partir dessa afirmação básica podem surgir vários tipos de interpretações, não só para a noção de essencialismo na modernidade, mas também para um essencialismo propriamente aristotélico. E para entender o essencialismo supostamente presente em Aristóteles deve-se entender como ele concebe a noção de essência, de necessidade e de concomitante.

De modo geral, essência em Aristóteles pode ser entendida como um conjunto de propriedades organizadas de modo a constituir a determinação necessária de um ente e aquilo que ele é. Dito de um modo mais simples, a essência é o conjunto de propriedades que nos permite definir um ente e dizer aquilo que ele é². Surge dessas características apresentadas o caráter de necessidade da essência, caráter esse que demonstraremos não ser pertinente somente à essência e a predicados essenciais, mas a outros tipos de predicados, com exceção apenas dos concomitantes³. Assim sendo, uma predicção essencial, que expressa uma característica essencial de seu sujeito e, portanto, definidora deste, será sempre necessária. E com necessário significamos o mesmo que Aristóteles em *Met. IV 4, 1006b 30-32* (ANGIONI, 2007), quando diz que necessário significa isto: ser impossível não ser. De acordo com esse texto de Aristóteles, necessário é aquilo que não pode ser de outro modo, e toda predicção essencial não pode ser de outro modo, uma vez que ela é necessária. Ora, essa análise ontológica permitira à linguagem um poder de descrição dos entes naturais não visto em teorias nominalistas da linguagem, que tenderiam a enfraquecer o papel de nossas descrições dos entes naturais através de uma linguagem meramente convencional e desprovida de critérios ou princípios determinantes.

Mas qual seria a relação entre essa necessidade de predicados essenciais se aplicarem a seus sujeitos e uma teoria da significação? Qual a relação entre o significado da coisa e a coisa ela mesma? Ora, para uma linguagem *apofântica*, o dizer o mundo das coisas implica dizer o que elas são, aquilo de que elas se constituem, e se o mundo pode ser entendido como possuindo entes com certas propriedades essenciais distintas daquelas concomitantes, deve-se entender como

¹ São vários os tipos de atributos, ou predicados, estabelecidos por Aristóteles em várias de suas obras. Apenas para fins de citação, podemos dizer que alguns dos tipos de predicados analisados por Aristóteles são: (i) definição; (ii) gênero, diferença não-própria e aquele sem denominação; (iii) próprio; (iv) propriedades necessárias; (v) atributos *per se* de 1º, 2º, 3º e (possível) 4º tipo; (iv) e os concomitantes.

² Cf. *Met. VII, 1, 1028a 13-15*.

³ Cf. *Seg. An. 74b*, onde Aristóteles afirma a necessidade de predicados que são essenciais em oposição aos concomitantes, que não são necessários.–

essas propriedades a eles se aplicam e o modo como a relação entre estas propriedades e seus sujeitos determinam aquilo que enunciamos a respeito dos entes dados no mundo. Entender todas essas relações nos permite entender porque consideramos certas características como essenciais e outras não. Fazemos isso por uma mera convenção ou existem critérios pré-determinantes em relação ao nosso pensamento e linguagem que nos tornam capazes de distinguir entre o que é essencial e o que é concomitante? Tais problemas nos interessam, uma vez que cremos ter Aristóteles fornecido argumentos para compreendermos o porquê dessa distinção entre essência e concomitante e os critérios necessários para se fazer tal distinção. O modo como significamos o mundo possui certos critérios que o determinam, e são esses critérios que permitem à linguagem obter seu sucesso na tentativa de descrever esse mundo das coisas. Assim, quando Aristóteles diz que a frase *homem é um animal racional* expressa uma predicação necessária e essencial em relação ao termo *homem* e que a frase *homem é capaz de adquirir cultura* é apenas uma predicação que exprime uma verdade necessária em relação ao termo *homem*⁴, ele está nos dizendo que existem critérios para distinguir, não somente, mas inclusive entre esses dois tipos de predicções, e que esses critérios são necessários para uma linguagem *apofântica*.

Ao dar continuidade em sua argumentação contra aqueles que pretendiam negar o PNC, Aristóteles afirmará em *Met. IV, 1007a 20* que uma das possíveis consequências ao se tentar negar este princípio seria a supressão da *essência* (*ousia*) e do *aquilo que o ser é* (*to ti en einai*), e ao fazer isso, ser-lhes-ia necessário afirmar que tudo ocorre por concomitância (*symbebekenai*). Ora, ao suprimir a *essência* e o *aquilo que o ser é*, os opositores estariam suprimindo a possibilidade do discurso racional, uma vez que deveriam todas as coisas se dar por concomitância, e não haveria aquilo de que primeiramente se dizem as coisas. Assim como nos *Seg. An. 83a 24-32* (BOLTON, 1976), Aristóteles está afirmando a distinção entre dois tipos de predicação: a essencial e a por concomitância. Tomemos o trecho dos *Segundos Analíticos*⁵ em comparação com este do livro *Gama*:

Além disso, os atributos que significam essência querem dizer, a respeito do item de que se predicam, que ele é aquilo que precisamente é o atributo que dele se predica (ou precisamente algo daquele tipo); por outro lado, é concomitante todo atributo que não significa essência, mas se afirma de um subjacente diverso que não é nem aquilo que precisamente é o atributo que dele se predica, nem precisamente algo daquele tipo, como, por exemplo, o branco afirma-se do homem. De fato, o homem não é nem aquilo que precisamente o branco é, nem aquilo que precisamente certo tipo de branco é. É preciso que todo atributo que não significa essência seja predicado de algo subjacente, e que não exista branco algum que seja branco sem ser uma outra coisa distinta. E deixem-se de lado as Formas, pois são tagarelices e, mesmo se existem, não concernem ao argumento, pois as demonstrações são a respeito de coisas desta qualidade.

⁴ Cf. *Top. 102a 18-22* a respeito de *próprio* (*idion*). No capítulo 5 do livro I dos *Tópicos* Aristóteles faz uma distinção entre a *definição*, que indica a essência da coisa, o *próprio* (*idion*), o *gênero* (*genos*) e o *concomitante* (*symbebekos*).

⁵ Todas as traduções para o português aqui tomadas, tanto da *Metafísica* quanto dos *Segundos Analíticos*, são as efetuadas por Lucas Angioni.

Aristóteles está dizendo que um predicado, para ser considerado como essencial, deve satisfazer uma condição básica, a saber, dizer daquilo de que ele se predica que isto é justamente aquilo que este predicado está indicando⁶. Deveria, então, haver uma certa identidade entre o predicado e o seu sujeito e uma certa convertibilidade. Assim, quando predicamos *animal* de *homem*, esse predicado diz que o sujeito *homem*, do qual ele se predica, é aquilo que o predicado significa; também, se todo *homem* é *animal*, certamente algum *animal* será *homem*, ou *homem* será um tipo de *animal*. Percebe-se assim que, nessa relação predicativa, o termo predicado de *homem* possui com ele uma certa identidade e convertibilidade⁷. Em oposição a este tipo de predicação, Aristóteles dirá que existem aqueles predicados que não significam a essência, pois se dizem de um subjacente distinto deles, o qual não possui a identidade presente nas predicções essenciais nem a convertibilidade⁸. Como exemplo, temos a relação entre os termos *homem* e *branco*. Quando predicamos *branco* de *homem*, esse predicado não diz que o sujeito do qual ele se predica é exatamente aquilo que ele próprio é. No mais, concomitante não é capaz de apresentar-se por si mesmo e em separado. Sempre que tivermos uma relação predicativa na qual um dos termos é concomitante, ele indicará a respeito de um outro subjacente. Como o próprio Aristóteles diz, eles são afirmados de um outro subjacente, e são incapazes de indicar algo dado no mundo sem a referência imediata à *ousia*. Um concomitante qualquer dado no mundo, só é concomitante na medida em que se apresenta a nós através de uma *ousia* da qual ele se predica. Essa característica distintiva entre os dois tipos de predicados é marcante. Aristóteles parece apontar para o fato de que uma predicação essencial sempre nos fornecerá uma referência direta a um ente qualquer dado no mundo, por sua vez, as predicções por concomitância sempre indicarão um item distinto que possibilita sua referência a um determinado ente dado no mundo. Tomado o termo *branco*, como exemplo, teremos que aquilo que justamente *branco* é na sua essência, a saber, *uma cor de tal e tal tipo*, não será jamais encontrado no mundo, a não ser enquanto referido a um subjacente determinado, do qual o branco se predica (OLIVEIRA, 2009)⁹.

⁶ A construção da frase no grego é bastante elíptica e dificulta a clareza para aquele desabitado com o modo de argumentar de Aristóteles. Não cabe a este trabalho analisar a reconstrução da frase. Seguimos a reconstrução feita por Lucas Angioni, que não está em desacordo com as principais.

⁷ Cf. Oliveira (2009), onde aquilo que tomamos como condição para a distinção entre o *significar algo* e o *significar de algo* parece apresentar-se nesse trecho dos *Segundos Analíticos*, a saber, a transitividade de predicados. Assim, todo predicado dito essencial é capaz de exercer a transitividade de predicados, que aplicada ao trecho aqui analisado nos fornece a seguinte relação: se *S* é *F*, e *F* é essencialmente *G*, *S* será, também, *G*, e *o* será na sua essência. Mas devemos ser cautelosos a respeito dessa regra de transitividade de predicados, pois ela não é condição suficiente para explicar predicados considerados como essenciais. Relações predicativas como no caso de *Sócrates* e *hoplita* respeitam essa regra, mas não nos fornece uma relação predicativa essencial entre estes termos.

⁸ Talvez seja precipitado afirmarmos que essa convertibilidade não ocorre em predicções por concomitância, mas em nossos estudos não vislumbramos alternativa que possa afirmar que a convertibilidade apresentada em predicções essenciais esteja presente, também, em predicções por concomitância, mesmo que o predicado ocorra no mais das vezes isso não implicará que necessariamente a convertibilidade seja aceita. Ademais, deve-se deixar bem claro que não se pretende adotar a noção lógica de convertibilidade presente nos principais pensamentos lógicos, mas apenas manifestar uma característica pertinente a certos tipos de predicação.

⁹ Cf. *De Int.* 4, 17a 2-3, onde Aristóteles afirma que a proposição deve possuir um valor de verdade, e o termo *branco* é incapaz de fornecer critérios para se definir o valor de verdade de sua proposição, uma vez que ele não determina um objeto dado no mundo. Para serem analisadas como verdadeiras, as sentenças devem sempre remeter ao subjacente do qual elas se referem.

Não se pode perder de vista o trecho anterior a essa discussão nos *Segundos Analíticos*, localizado em 73a 34-b 10, e que possui, também, uma referência com o trecho de *Gama*. Aristóteles inicia esse capítulo 4 do livro I dos *Segundos Analíticos* tratando do conhecimento científico e das premissas das quais é inferida uma demonstração, o que o levaria a analisar o caráter dessas premissas. Para tanto, ele distinguirá entre predicados que se dizem do todo (*kata pantos*), por si (ou *per se*, *kat'hauto*) e o universal (*katholou*). Interessa-nos justamente os predicados denominados como pertencentes em si mesmos (*per se*), os quais são distinguidos entre dois tipos¹⁰. Os predicados *per se* de primeiro tipo seriam aqueles que se atribuem necessariamente ao sujeito em si mesmo e fazem parte do *o que é (ti estin)* deste sujeito. Tais predicados podem ser entendidos, também, como essenciais, pois fazem parte da estrutura interna do sujeito de que se predicam. Dito de outro modo, os predicados *per se* de primeiro tipo são aqueles que encontramos no enunciado definitório de seu sujeito. Por sua vez, os predicados *per se* de segundo tipo também se atribuem necessariamente a um sujeito em si mesmo, mas diferentemente dos primeiros, eles não fazem parte da estrutura interna que define seu sujeito. Seguindo os exemplos de Aristóteles, esses predicados são aqueles nos quais encontramos em suas definições os próprios sujeitos dos quais eles são predicados. Dito de um modo mais fácil, seriam aqueles predicados cujas definições conteriam os sujeitos de que se predicam¹¹. Não se pode negar a proximidade com a noção de *próprio (idion)* apresentada nos *Top. 102a 18-19* (Ross, 1958). Também o *próprio* é um item que se predica necessariamente de seu sujeito em si mesmo, mas não mostra (*deloi*) o *o que é (ti estin)* desse sujeito (temos como exemplo o caso de *mortal* aplicado a *homem*). Por outro lado, para se afirmar que Aristóteles está tratando do mesmo tipo de predicação nos dois textos precisaríamos analisar melhor ambos os trechos. De fato, os dois tipos mencionados, *per se de tipo 2* e *próprio*, partilham de características comuns, como o predicar-se necessariamente de seus sujeitos. Dado o exemplo de Aristóteles, se algo é número, ou é par ou ímpar, e teríamos a possibilidade da disjunção, e se é par ou ímpar, necessariamente é número. No trecho dos *Tópicos* citado acima Aristóteles dirá que todo homem é capaz de aprender gramática, sendo assim, se é algo capaz de aprender gramática, este algo é homem¹². Por outro lado, no que diz respeito aos *próprios*, Aristóteles não diz se em seu enunciado definitório podemos encontrar os sujeitos em si mesmos dos quais eles se predicam, o que é o caso para os predicados *per se* de segundo tipo. Já no que diz respeito aos predicados *per se* de segundo tipo, estes não possuem o critério de convertibilidade apresentado nos *próprios*. Seguindo os exemplos citados acima, essa convertibilidade só se dá no caso dos *próprios*. A disjunção no exemplo do

¹⁰ Aristóteles distingue entre mais outros dois tipos de predicados *per se*, mas sua argumentação a respeito destes não é muito clara. Ademais, apenas nos interessa aqui entender as duas primeiras acepções de *per se*. Vale ressaltar que no terceiro sentido de *per se* Aristóteles está indicando a *ousia* em oposição aos concomitantes.

¹¹ A respeito dessa distinção cf. Barnes (1993, p. 112-114) e também Angioni (2006, p. 108-110). Este último considera a proximidade entre o tipo dois (2) de predicado *per se* e os *próprios* apresentados em *Tóp. 102a 18-19*, mas afirma a possibilidade de se entender esse tipo de predicação *per se* como uma classe mais ampla que incluísse aquela dos *próprios*.

¹² Mesmo que não seja necessário, devemos lembrar que o universo de exemplos dado por Aristóteles diz respeito àquele vivido de sua época. Alguém com um espírito criativo poderia supor que um "extraterrestre" pode aprender gramática sem com isso ser considerado um homem.

número impede essa convertibilidade. Assim, se algo é par (ou ímpar), se segue necessariamente que é um número, mas se é um número, não se segue necessariamente que seja par (ou ímpar). Contrário a estes dois tipos de predicados anunciados será o *concomitante*¹³ (*symbekota*). Este, não indicará nada da essência de seu sujeito e também não estabelecerá com este uma relação de necessidade que encontramos nos predicados *per se* enunciados acima.

Esse texto nos forneceria, então, mais subsídios para se entender a relação estabelecida entre determinados tipos de predicados e seus respectivos sujeitos. De um lado teríamos uma relação direta entre essência e necessidade na predicação e de outro uma relação apenas contingente. No primeiro membro de relações teríamos predicados que indicam a essência da coisa de que se predicam, e, portanto, são parte constituinte daquilo de que se predicam, e predicados que necessariamente nos remetem a seus sujeitos, mas não são parte constituinte destes como também não dizem o o *que* é de seu sujeito. No segundo membro de relações teríamos aqueles predicados que não indicam nada a respeito do o *que* é de seu sujeito, não estabelecem com este uma relação necessária e serão sempre ditos de um outro, a saber, de um subjacente que lhes é distinto¹⁴. Assim, dentro da teoria aristotélica da predicação, encontraremos certos atributos que possuem uma relação necessária com seu sujeito, podendo indicar a essência deste ou não, e atributos que podem ocorrer ou não aos seus sujeitos sem implicar em uma reconfiguração da estrutura interna destes. Os predicados pertencentes essencialmente aos seus sujeitos enquanto tais serão necessários a estes, por sua vez, predicados que ocorrem por concomitância não são necessários a seus respectivos sujeitos¹⁵. Tudo isso importa à teoria da predicação de Aristóteles apresentada nos trechos aqui selecionados. Ao nos dirigirmos ao mundo no intuito de descrevê-lo, não teremos de obedecer somente o princípio mais firme de todos¹⁶, mas também uma estrutura determinada lógica e ontologicamente por critérios que distinguirão entre tipos de predicados e fornecerão as condições de verdade para afirmarmos os entes dados no mundo. Assim, quando a linguagem pretender dizer algo verdadeiro a respeito desse mundo ela afirmará a composição e negará

¹³ A ocorrência da expressão *symbekota* nos textos de Aristóteles pode causar um certo desembaraço àquele que não se atinar para os diferentes usos que Aristóteles faz dela. Por vezes esse termo, aliado à expressão *kath' hauta*, é utilizado para indicar o segundo tipo de *per se* acima mencionado. Tomada sozinha a expressão pode indicar propriedades capazes de fornecer conhecimento científico, o que confundiria qualquer um que tivesse em mente o fato de que um atributo concomitante no sentido simples é incapaz de produzir conhecimento científico do objeto de que se predica (*Met. VI, 1026b 3-4*). Em *Gama IV, 1003a 25* Aristóteles utiliza o termo para indicar aquilo a respeito de que as ciências particulares estudam. Cf Kirwan (1993). O caso aqui empregado é aquele mais comum, sem nenhuma outra qualificação, e o qual encontramos freqüentemente nos *Segundos Analíticos* indicando um atributo que ocorre ao seu sujeito sem fornecer nenhum conhecimento científico a respeito deste. Vale lembrar, também, que o termo é por várias vezes utilizado, principalmente pela tradição, para indicar uma das categorias que não a *ousia*.

¹⁴ Todas as características empregadas à *ousia* são negadas em relação ao concomitante: o não se afirmar de algo, ser sem ser algo distinto, um certo isto e por si mesma.

¹⁵ A respeito disso, Aristóteles dirá em *Seg. An. I, 75a 28-35* que somente as predicções essenciais interessarão à ciência demonstrativa. Não se trata aqui de distinguir os tipos de predicados pertinentes à ciência demonstrativa, mas sim entender a distinção feita por Aristóteles entre os tipos possíveis de predicação como fundamento para sua teoria da predicação. Deve-se entender aqui não só os tipos de predicados que operam dentro da ciência demonstrativa, mas também aqueles que não o fazem, mas são parte integrante da distinção realizada por Aristóteles. Essa distinção será capaz de fornecer os critérios necessários para uma linguagem *apofântica*.

¹⁶ Cf. *Met. IV, 3, 1005b 8*.

a separação, por sua vez, quando a linguagem se dirigir ao mundo de modo falso ela emitirá os juízos contraditórios a estes agora mencionados¹⁷.

Em *Gama 1007a 20*, a distinção entre predicação essencial e predicação por concomitância retorna com um apelo ontológico, e pressupondo uma discussão que lhe precede a respeito da distinção entre *significar algo uno* e o *significar de algo uno* (KIRWAN, 1994). Cumpre notar que o pano de fundo de todo o livro *Gama* é a elaboração, construção e efetivação de uma defesa do princípio da não-contradição, que consideramos ser condição necessária para se compreender uma teoria da predicação em Aristóteles e seu essencialismo. Mas junto a isso, deve-se notar que esta defesa do PNC não só pretende se efetivar mostrando a validade deste princípio, mas também menciona as consequências que se teria em si mantendo a sua negação.

Após reduzir a tese do adversário ao absurdo¹⁸ exigindo que esse apenas diga algo, e distinguir entre duas classes mais gerais de predicação, a saber, *significar algo uno* e *significar de algo uno*, Aristóteles introduz um novo tipo de argumento contra aqueles que pretendiam negar o princípio, e o faz utilizando-se de uma terminologia antes não empregada nesse texto, o que nos levar a crer que ele estaria introduzindo aspectos de seu essencialismo e fazendo uma distinção entre as noções de *ousia* e *concomitante*. Isso seria necessário devido às consequências que seriam geradas caso se mantivesse a negação do PNC, o que ressaltaria ainda mais a idéia de que a validade desse princípio é, sobretudo, necessária à sua ontologia. O texto teria, então, três movimentos distintos, mas interligados: (i) a defesa e prova da validade do PNC e a redução ao absurdo da tese do adversário que deverá dizer algo; (ii) uma distinção entre classes mais gerais de predicação denominadas por *significar algo uno* e *significar de algo uno*; (iii) distinção entre predicação essencial e predicação por concomitância e, por conseguinte, distinção entre *ousia* e *concomitante*. O primeiro desses movimentos seria o suporte para os outros e a condição do sucesso deles. O segundo, além de pressupor o primeiro, envolve uma classificação entre tipos de predicações que estariam indicando o possível real objetivo de Aristóteles, que viria com o terceiro movimento, o qual necessitaria do primeiro como uma condição fundamental e pressuporia o pleno entendimento dos critérios estabelecidos pelo segundo. Com esse quadro formado, e tendo em vista os textos já citados dos *Segundos Analíticos* como uma referência direta¹⁹, Aristóteles estaria apto a introduzir sua ontologia. Vejamos o trecho de *1007a 20-33* que nos interessa inicialmente:

Em geral, os que afirmam isso suprimem a essência e o *aquilo que o ser é*, pois lhes é necessário afirmar que tudo sucede por concomitância, e que não há aquilo que precisamente o *ser para homem* (ou o *ser para animal*) é. Pois, se há de ser algo aquilo que precisamente *ser para homem* é, ele não poderá ser o *ser para não-homem*, nem o *não-ser para homem* (são estas suas negações); pois era uma só coisa aquilo que *ser para homem* significava, e isso era essência de algo. E significar essência é significar

¹⁷ Cf. *Met. IX, 10, 1051b 3-5*.

¹⁸ Lembramos que essa tese afirmava, em detrimento do PNC, que é possível um mesmo ser e não ser (*to auto einai kai me einai*) (*1006a 1*).

¹⁹ Junto a estes, outros textos também podem ser inseridos, como é o caso das *Categorias*, *De Interpretatione* e *Tópicos*.

que o *ser da própria coisa* não é nenhum outro. Mas o *ser da coisa* seria outro, se aquilo que precisamente o *ser para homem* é fosse para ela aquilo que precisamente o *ser para não-homem* é, ou aquilo precisamente que o *não-ser para homem* é; conseqüentemente, ser-lhes-ia necessário afirmar que de coisa alguma há uma definição desse tipo, mas que tudo sucede por concomitância; de fato, a essência e o concomitante distinguem-se entre si nisto: o branco sucede como concomitante a um homem porque este é, de fato, branco, mas não é aquilo que precisamente o branco é.

O primeiro *touto* da linha 20 pode ser remetido não só ao parágrafo antecedente, no qual Aristóteles havia argumentado contra aqueles que, ao responderem uma simples pergunta, como, por exemplo, *o que é o homem?*, acrescentam as negações daquilo que foi perguntado mudando a condição de verdade sob a qual era analisada a proposição, e ao fazerem isso cometem um erro categorial (RYLE, 1973). Para os opositores, não importa a violação de determinadas regras estabelecidas que impedem o uso de termos de categorias distintas de modo aleatório. Assim, essa remissão estaria diretamente ligada ao *touto* anterior da mesma linha 20. Por outro lado, e levando-se em conta todos os argumentos levantados até agora contra os opositores, esse *touto* pode referir-se, também, à principal tese dos opositores que pretende negar a validade do PNC. Se assim for, justificar-se-ia ainda mais a ideia de que Aristóteles, não mais argumentando no intuito de refutar e convencer seus opositores, estaria ressaltando as conseqüências geradas caso a negação do princípio prevalecesse e introduzindo argumentos em favor de sua ontologia²⁰. Logo, os que afirmam isso (*touto*), seja a possibilidade de acrescentar as negações em resposta ao que foi pedido, seja a possibilidade de se afirmar os contrários de um mesmo, ou todas as conseqüências que se teria ao se negar o PNC, quem o faz não estaria apenas destruindo a possibilidade do diálogo²¹, mas também estaria destruindo a essência (*ousia*) e o *aquilo que o ser é (to ti en einai)* (ANGIONI, 2005), pois lhes seria necessário afirmar que tudo no mundo ocorre por concomitância (*symbebekos*).

Quando Aristóteles utiliza-se do verbo destruir (*anairousin*, ou supressão), ele não pretende que os adversários, de fato, destruiriam o mundo das coisas ao pretenderem que tudo se dá por concomitância, mas sim as condições básicas para atribuição predicativa que fazemos em relação às coisas dadas no mundo, não podendo a linguagem referir-se a nada composto por um predicado essencial e nem dizer das coisas o que elas são. Deve-se reconhecer que estes opositores, a princípio, admitem a possibilidade de uma atribuição predicativa, o que eles não reconhecem é justamente aquilo que Aristóteles irá argumentar a favor a partir de agora, a saber, que existem predicados essenciais, os quais dizem da coisa o que ela é, e predicados que se dão por concomitância, os quais não são capazes de cumprir tal função. Esses predicados essenciais possuem uma relação de necessidade com seus sujeitos, e são capazes de determinar o seu sentido de tal modo que este não se altere em hipótese alguma, obedecendo à regra imposta pelo

²⁰ Quando nos referimos aqui a um apontamento por parte de Aristóteles das conseqüências que se teria ao se negar o PNC não pretendemos que, de fato, o autor argumente de modo a estar colocando seus opositores de sobreaviso caso eles permaneçam defendendo aquela ideia.

²¹ Cf. linhas 1006a 13-14, 22-23 e 1007a 20.

PNC. A relação com a argumentação de *1006a 31* é latente. Como havíamos dito, nos argumentos anteriores Aristóteles distinguiu entre duas classes mais gerais de predicação que eram *significar algo uno* e *significar de algo uno*. Todos os predicados são capazes de exercer a função de *significar de algo uno*, o que seria, então, uma função mais básica referente a toda relação predicativa na qual um *P* é dito de um *S*, mas apenas alguns predicados seriam capazes de significar algo uno. Para tanto, tais predicados deveriam permitir aquilo que entendemos como uma transitividade de predicados (ANGIONI, 2006). Essa transitividade permite que o predicado que define o item contido em uma predicação distinta seja transmitido, ou transferido, para o sujeito em questão do qual aquele item primeiro era predicado. Assim, se um termo *y*, que é predicado de *x*, possui um predicado *z* que o define, esse predicado pode ser transferido a *x* sem maiores problemas.

Mas uma confusão pode ser gerada a respeito dessa transitividade. A transitividade de predicados não é uma propriedade exclusiva de predicados que se referem à essência de seus sujeitos, mas ela uma condição necessária pra toda predicação essencial. Alguns predicados conseguem realizar essa função de transitividade de predicados e mesmo assim não dizem nada da essência do sujeito a que se referem, como é o caso de *hoplita*, cujo predicado definicional aplica-se ao sujeito do qual ele é primeiramente predicado, seja *Sócrates* ou *Pedro*. Ambos receberão aquelas características que definem o que é o *ser para hoplita*, mas essas características não farão parte da definição de dos sujeitos *Sócrates* ou *Pedro*. Mas alguns problemas surgem a partir da distinção entre os tipos de predicação acima mencionados e essa transitividade de predicados: (a) o critério da transitividade de predicados é suficiente para distinguir entre predicações essenciais e predicações por concomitância? (b) O *significar algo uno* obedeceria ao mesmo critério determinado pela transitividade de predicados? Antes de tudo deve-se frisar o fato de que ambas as noções analisadas implicam a relação entre termos destinados a cumprir seus papéis dentro de uma relação predicativa. A noção transitividade de predicados é uma condição necessária para se estabelecer a distinção entre predicações essenciais e predicações por concomitância, mas não é uma condição suficiente para tanto. Como foi mencionado no caso do *hoplita*, esse termo obedece às regras imposta pela transitividade de predicado. Predicações essenciais devem necessariamente obedecer a essa mesma regra para serem consideradas como predicações essenciais, mas existem alguns predicados não essenciais que também obedecem à regra. Assim sendo, ela não é, também, critério suficiente para a distinção entre *ousia* e concomitante. Isso já nos permite concluir parte da resposta à segunda questão. Apesar do exemplo dado em *1006a 31* se referir a uma predicação essencial, o que causa outro embaraço, pois pareceria que Aristóteles está afirmando que as predicações essenciais são as únicas que podem *significar algo uno*, mas apesar disso, cremos que o *significar algo uno* obedece à regra da transitividade de predicados e não se refere somente a predicações essenciais. Mas somente obedecer à regra da transitividade não nos permite concluir isso. A estreita relação entre o *significar algo uno*, a regra da transitividade de predicados e os exemplos dados por Aristóteles durante o texto são demasiado confusos. No mais, algo parece indicar que, quando Aristóteles está referindo-se à noção de *significar algo uno*, a relação entre o sujeito e o predicado, nessas condições, possui uma certa identidade, e isso nos levaria a concluir que a

predicação deve ser essencial. Isso se daria graças à construção da frase no grego, a qual se utiliza do artigo no neutro *to* acompanhado de um dativo e do verbo ser no infinitivo *einai*. Essa construção é característica daquela que se refere à determinação essencial da coisa, e assim, do predicado que diz o que a coisa é. Diante disso, alguns poderiam argumentar dizendo que temos aqui uma regra mais geral chamada de transitividade de predicados, a qual é obedecida por alguns predicados, sejam essenciais ou por concomitância, e uma mais específica, chamada de *significar algo uno*, a qual determinaria apenas as predicções essenciais. Não cremos ser esse o caso, mas essas são questões a serem discutidas em outro texto que não essa simples introdução às noções de essência, necessidade e predicação em Aristóteles.

De acordo com toda sua argumentação precedente, a qual visava a defesa do PNC, nas linhas *1007a 26-27* Aristóteles afirmará que significar a essência de algo é significar que o ser da coisa em questão não é um outro, o que remete à regra imposta pelo PNC e à noção de identidade da essência de uma coisa com ela mesma. A essência de *homem* é precisamente aquilo que o *ser para homem* é, e isso será uma condição fundamental para que este mesmo *homem*, que poderá ter sua aplicação denotativa, seja suscetível de receber outras predicções. Aristóteles estaria inaugurando, então, o ponto central de sua metafísica, a saber, a necessidade de *ousias* como os sujeitos fundamentais de uma relação predicativa. Assim, significar essência para Aristóteles implicaria em respeitar às regras impostas pelo PNC, pela transitividade de predicados, pelo *significar algo uno* e ainda diria de seu sujeito aquilo que ele é²². Haveria uma relação estreita entre essência e necessidade. Todo predicado essencial é necessário ao seu sujeito. Mas nem todo predicado que possui uma relação de necessidade com seu sujeito pode ser tomado como essencial.

Outro ponto que se deve observar é a referência que Aristóteles faz em *1007a 20* ao item que diz *aquilo que o ser é (to ti en einai)*. Qual é o sentido dessa expressão? Qual a relação dela com o termo *ousia* mencionado anteriormente? Não vemos muitos problemas no entendimento daquilo que Aristóteles quer com essa expressão. Ela nada mais indica as propriedades características de um determinado ente, as quais estão presentes em seu enunciado definitório. Aristóteles estaria nos advertindo que, juntamente com a supressão da essência que indica o *ser da própria coisa*, a negação das condições fundamentais para uma predicação efetiva suprimiria, também, a possibilidade de se definir as coisas. Não havendo essências, em consequência da negação do PNC e das regras básicas que determinam a relação predicativa, não haverá o que definir. Logo, Aristóteles estaria afirmando a necessidade de se estabelecer definições essenciais para que as relações predicativas possam ter sentido, e para que seus sujeitos sejam algo determinado. Essência e concomitante distinguem-se não só por cumprirem papéis lógicos diferentes dentro de uma relação predicativa. O fundamento dessa distinção é também ontológico. A um determinado sujeito homem ocorre ser branco, pois ele é de fato, e assim nós o dizemos, mas em sua essência ele não o é, pois o *ser para homem* é significar que sua essência não é uma outra, a saber, justa-

²² Cf. *Seg. An.* 83a 24-30.

mente aquilo que branco é. Isso nos levará a procurar responder outras questões: segundo essa teoria, Aristóteles estaria afirmando que só é possível haver uma essência para cada ente? Se for o caso, todo o resto seria não essencial, incluindo os concomitantes e os predicados de outras classes? De fato uma resposta pode e deve ser dada de imediato: nem tudo pode ser afirmado por concomitância, devendo haver algo essencial e que diz o que é o *ser para a coisa*. Se esta condição não for respeitada, não haverá nenhum item primeiro²³ do qual as coisas se dizem, uma vez que o concomitante é sempre dito a respeito de algo (*hypokeimenon*)²⁴.

Aristóteles precisa afirmar a necessidade de um subjacente primeiro do qual as predicções são feitas, do contrário prosseguir-se-ia ao infinito. Esse subjacente primeiro, que certamente é a *ousia* (entendida no sentido de subjacente), será a condição fundamental para toda relação atributiva e para a determinação de sujeitos lógicos, cujos valores de verdade serão analisados. No mais, se tudo ocorresse por concomitância, não haveria esse item primeiro, ou subjacente, não havendo este, não haveria a possibilidade dos predicados definirem seus respectivos sujeitos nem sujeitos de uma predicação. Vê-se, assim, a importância do predicado definicional dentro da teoria aristotélica da predicação, e sem a distinção entre essência e concomitante não haverá a possibilidade de predicados definicionais.

O concomitante é incapaz de, por si só, indicar algo determinado no mundo, ele sempre indicará tendo algo como seu referente, pois ele sempre será a designação de algo que lhe é subjacente. Nesse sentido, o concomitante somente é capaz de conotar algo. Para figurar em uma denotação ele precisa ser predicado de um item primeiro capaz de exercer a função de subjacente. Em *1007a 34 b-1* fica clara essa característica do concomitante. Ele é incapaz de designar uma propriedade que, por si só, seja suficiente para identificar o sujeito a que se refere²⁵. Ele sempre será sendo um outro item distinto (*heteron ti on*)²⁶. Conclui-se disso que existe uma relação de estrita dependência do concomitante para com o seu subjacente. Por mais que se tenham dois concomitantes interligados em uma proposição, e isso é permitido pela linguagem comum, não poderá haver uma conexão maior do que esta, necessitado estes dois concomitantes possuírem um referente subjacente, pois ambos sucedem como concomitantes de um mesmo subjacente. A condição de verdade da proposição que propuser dois concomitantes interligados deverá julgar cada um dos concomitantes com o subjacente que lhes diz respeito. Um concomitante não pode ser concomitante de outro concomitante²⁷. Não se pode, então, pensar um concomitante em separado (*choriston*)²⁸. Mas cabe entender que essa impossibilidade de separação refere-se aos entes

²³ O termo grego empregado por Aristóteles é discutido por alguns tradutores. Optamos pela versão dada por Angioni (2006, p. 70-71). O termo mantido por Bekker é *katholou*, Angioni preferiu *Kath' Hou*. Ambas as expressões não geram problemas se se entender o *katholou* no sentido que Aristóteles fornece em *Seg. An. I, 4, 73b 26-74a 3*. Ver comentário de Angioni.

²⁴ Cf. *Cat. 2*.

²⁵ Cf. *Met. VII, 1, 1028a 25-30*.

²⁶ Cf. *Seg. An. I 4, 73b 5-8, I 22, 83a 30-32*.

²⁷ Cf. *De Int. 4, 17a 2-3 e 11, 21a 10-14*. Proposições que afirmam concomitantes de outros concomitantes só podem ser avaliadas como verdadeiras ou falsas se reduzidas às suas elementares, o que inclui serem analisadas a partir de uma única condição de verdade.

²⁸ Cf. *Met. VII 1, 1028a 34 e Fis. I 2, 185a 31*.

dados no mundo. Um concomitante não pode indicar nada no mundo sem presupor um subjacente. Para que um concomitante possa ser referido a um item qualquer do mundo, é necessário, antes de tudo, que este item, enquanto um subjacente, possua propriedades essenciais capazes de defini-lo e determiná-lo em si mesmo, do contrário o concomitante nada indicaria. Assim, a determinação do sujeito da predicação, ou do subjacente, é uma condição necessária para verificar o valor de verdade de uma proposição, e essa determinação implica que esse sujeito deve possuir propriedades essenciais, e, portanto, necessárias, as quais não se dão por concomitância, e dizem do sujeito aquilo que ele é.

Deve-se concluir que Aristóteles estaria inaugurando sua ontologia a partir dos argumentos levantados contra os opositores que pretendiam negar a validade do PNC. Ao fazer isso, ele se utilizará das distinções entre tipos de predicções e tipos de predicados realizadas nos *Segundos Analíticos*, as quais fornecerão subsídios fundamentais à elaboração e desenvolvimento da distinção entre *ousia* e concomitante.

Referências bibliográficas

ANGIONI, L. Não ser dito de um subjacente, um isto e separado: o conceito de essência como subjacente e forma (Z-3). *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série v. 3, 8, n. 1, 1998. p. 69-126.

_____. Princípio da não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles. *Analytica*, v. 4, n. 2, 1999. p. 121-158.

_____. *Metafísica de Aristóteles, livros IX e X*. Campinas, IFCH/Unicamp, 2004. (Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 9), 108 p.

_____. *Metafísica de Aristóteles, livros VII-VIII*. Campinas, IFCH/Unicamp, 2005. (Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 11), 165 p.

_____. *Metafísica de Aristóteles, livros IV e VI*. Campinas, IFCH/Unicamp, 2007. (Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 14), 59 p.

BARNES, J. *The complete works of Aristotle (Vol. 1 - 2)*. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2470 p.

BOLTON, R. Essentialism and semantic theory in Aristotle: Posterior analytics, II, 7-10. *Philosophical Review*, v. 85, n. 4, p. 515-544. 1976.

CHARLES, D. *Aristotle on meaning and essence*. Oxford: Clarendon Press, 410p. 2000.

KIRWAN, C. *Metaphysics –Books, □ and□ □□* 20. ed., Oxford: Clarendon Press, 1993, 254 p.

OLIVEIRA, T. S. F. *Significação e linguagem no livro Gama da Metafísica de Aristóteles*. Dissertação (Mestrado). Campinas: IFCH, Unicamp, 2009, 126 p.

PORCHAT, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001, 415 p.

SMITH, R. *Aristotle - Prior analytics*. Indianapolis, Hackett, 1989, 262 p.

- _____. *Aristotle - Topics I e VIII*. Oxford: Clarendon Press, 1997, 212 p.
- ROSS, D. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924, 1070 p.
- ROSS, D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1949, 700 p.
- RYLE, G. *Categorias*. In: G. RYLE, *Austin, Ryle, Quine, Strawson*. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural, p. 29-41, 1973.
- WEDIN, M. *Aristotle's theory of substance*. Oxford: Clarendon Press, 2000, 482 p.
- WHITAKER, C. W. A. *Aristotle's De Interpretatione: Contradiction and dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1996, 246 p.

Sobre o autor

Thiago Silva Freitas Oliveira

Doutor em Filosofia, Professor efetivo do Departamento de Filosofia e Direito do CCHSA - PUC - Campinas. E-mail: tigosofia@gmail.com

Recebido em 12/7/2018

Aprovado em 30/9/2018

Como referenciar esse artigo

OLIVEIRA, Thiago Silva Freitas. Introdução às noções de essência, necessidades e predicação em Aristóteles. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 50-63, jul.-dez. 2018.

Douglas João Orben*, Thadeu Weber**

Considerações acerca das *Antinomias da razão em Kant*

Considerations about the antinomies of reason in Kant

RESUMO

O artigo pretende localizar e apresentar uma possível solução à seguinte questão: qual o motivo e a origem do despertar filosófico da razão para a postura crítica? Assim, analisa-se a relação entre o conflito antinômico da razão e sua influência na origem da filosofia crítica, ressaltando a função que o ceticismo de Hume pode ter assumido no despertar filosófico kantiano. Neste contexto, procura-se esclarecer um possível conflito textual (o qual Henry Allison qualifica como algo estranho na obra kantiana) entre as antinomias da razão e a conhecida confissão de Kant que identifica David Hume como aquele que o despertou de seu sono dogmático.

Palavras-chave: Kant. Hume. Antinomia. Razão.

ABSTRACT

The article intends to localize and to present a possible solution to the following question: what are the reason and the origin of the philosophic awakening for the critic stance? Then, it is analyzed the relation between the antinomic conflict of the reason and its influence in the origin of critic philosophy, highlighting the function that the Hume's skepticism may have assumed in Kant's philosophical awakening. In this context, it is looked for clearing a possible textual conflict (that Allison qualifies as a strange thing in Kant's handiwork) between the antinomies of reason and the knowing Kant's confession that identifies David Hume as the one who aroused him of his dogmatic slumber.

Keywords: Kant. Hume. Antinomy. Reason.

* Doutorando em Filosofia.

** Professor Titular.

Considerações iniciais

Na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, Kant não apenas revela o uso indevido das ideias transcendentais, bem como ressalta que elas são produzidas naturalmente pela razão especulativa. Contudo, quando estas ideias são consideradas como constitutivas, possuidoras de realidade objetiva, a razão envolve-se numa série de conflitos dialéticos. Comparando o modo como o filósofo apresenta as ideias de Alma (*psychologia rationalis*), Deus (*theologia transcendentalis*) e Mundo (*cosmologia rationalis*), a última merece uma atenção especial. Com relação à ideia cosmológica, ao pretender realizá-la, a razão se vê enredada em um insuperável conflito dialético, embatendo-se assim numa lamentável situação teórica, denominada por Kant de "*Antinomia da razão*" (Cf. *KrV*, B 701). O grande problema da ideia cosmológica, que a diferencia da psicologia e da teologia racional, encontra-se no "objeto" produzido em sua síntese especulativa, bem como no modo como esta síntese é estabelecida. Por referir-se à totalidade da série regressiva do mundo fenomênico, a ideia cosmológica, ao estabelecer uma totalidade absoluta das condições (afirmada como um termo incondicionado ou como a totalidade infinita da própria série), acaba contradizendo as necessárias leis do mundo sensível, pois o seu desenvolvimento sempre parte de condições empíricas, i.e., em conexão¹ com o empírico². A lei da natureza, por manejar a experiência possível, não admite uma condição incondicionada, situada além das certezas condicionadas. Ao estabelecer a totalidade da série regressiva, referente ao mundo fenomênico, a razão especulativa envolve-se num insuperável conflito de leis aparentemente naturais: por um lado, ela encontra-se com a invariabilidade natural das leis fenomênicas; por outro, é forçada a reconhecer a naturalidade especulativa das questões consideradas incondicionadas, suprassensíveis.

¹ Kant esclarece tal particularidade das ideias cosmológicas, nos seguintes termos: "só as ideias cosmológicas têm a particularidade de poderem supor, como dados, o seu objeto e a síntese empírica que exige o conceito desse objeto; e o problema que daí resulta refere-se apenas ao progresso dessa síntese, na medida em que deverá conter a totalidade absoluta, que já não é empírica, porque não pode ser dada em nenhuma experiência" (*KrV*, B 507). Neste mesmo sentido, nos *Prolegômenos*, Kant salienta uma vez mais que o "objeto" buscado pela ideia cosmológica é sempre concebido de modo imanente, e não transcendente como é natural nas outras ideias transcendentais. Em termos kantianos, "chamo a esta ideia cosmológica porque ela toma sempre o seu objecto unicamente no mundo sensível, não precisa de nenhuma outra ideia a não ser aquela cujo objecto é um objecto sensível, por conseguinte, enquanto imanente e não transcendente, por conseguinte, até então não é ainda nenhuma ideia; em contrapartida, conceber a alma como uma substância simples é já como conceber um objecto (o simples), tal como não se pode representar aos sentidos. No entanto, a ideia cosmológica estende a ligação do condicionado com a sua condição (quer ela seja matemática ou dinâmica) a tal ponto que a experiência jamais se lhe pode equiparar e, por consequência, é sempre, em relação a este ponto, uma ideia cujo objecto nunca pode ser dado adequadamente numa experiência qualquer" (KANT, 1987, p. 125).

² Neste sentido, na interpretação de Esteves, quando Kant afirma que "apenas as ideias cosmológicas têm em si a peculiaridade de poderem pressupor como dados seu objeto e a síntese empírica necessária para seu conceito" (*KrV*, B 507), o autor "quer dizer que, diferentemente das ideias de Deus e da alma, cujos objetos não são supostos como dados na experiência possível, uma ideia cosmológica envolve a pretensão de se referir a um objeto que ultrapassa as condições da experiência possível, i.e. o mundo como totalidade absoluta, mas que pode ser de algum modo suposto como "dado" na experiência e, por conseguinte, conhecido por meio de um conceito de objeto, i.e. por meio de uma categoria" (ESTEVES, 1997, p. 128). O que Esteves quer salientar é que o uso especulativo referente às ideias cosmológicas, mesmo estabelecidas no âmbito incondicionado, pretende permanecer em conexão ou relacionadas como o empírico. O que não acontece, por exemplo, com a ideia de Deus e da imortalidade da alma, as quais, mesmo quando indevidamente afirmadas como existentes, sua existência não é imanente, mas transcendente.

A origem do conflito antinômico da razão pura

Na primeira seção do capítulo dedicado às antinomias da razão pura, no *Sistema das ideias cosmológicas*, Kant apresenta a estrutura sistemática (transcendental) responsável pela produção das ideias cosmológicas. Segundo Kant, o mecanismo básico da cosmologia (que alimenta tal classe de ideias) é o mesmo que produz as ideias em geral, a saber: a exigência natural da razão humana. Esta disposição natural da razão especulativa manifesta-se no seguinte princípio: “se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (*KrV*, B 436). Analisando este princípio, pode-se perceber que o incondicionado só é produzido pressupondo o dado condicionado, mediante a síntese racional de todas as suas condições. Tal pressuposição parece pretender assinalar o fato de que a razão teórica não gera conceitos de modo puramente especulativo, elegidos arbitrariamente pelas suas elucubrações. A razão dialética, com efeito, tão somente liberta os conceitos condicionados do entendimento, produzindo, a partir de condições dadas, o absolutamente incondicionado. Segundo Kant, para elencar as ideias cosmológicas com precisão sistemática, deve-se observar esta pressuposição das condições, pois o incondicionado só é produzido mediante a síntese das condições:

Para poder enumerar estas ideias, segundo um princípio e com precisão sistemática, temos de observar *primeiramente* que os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento; que a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas liberta o *conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este. (*KrV*, B 435-436).

A origem das ideias cosmológicas, enquanto categorias alargadas até ao incondicionado, encontra-se nos conceitos puros do entendimento, as denominadas categorias, sendo aquelas a manifestação da totalidade absoluta (incondicionada) das condições do entendimento. Nem todas as categorias³, todavia, podem ser alargadas incondicionalmente, “mas só aquelas em que a síntese constitui uma *série*, e mesmo uma *série* de condições subordinadas (e não coordenadas) umas às outras com vista a um condicionado” (*KrV*, B 436). As ideias cosmológicas, portanto, serão produzidas mediante a síntese absoluta de todas as categorias que possibilitam uma *série regressiva*⁴ (estendida incondicionalmente).

³ O conceito de “substância” é um exemplo de categoria que não permite uma *série regressiva* do condicionado às condições, pelo que, no que tange à categoria de substância, não se pode completar uma *série absoluta* das condições numa síntese incondicionada, pois ela não permite a regressão até às condições. Segundo Kant, “no que diz respeito às categorias da relação real entre os fenômenos, a categoria da substância e dos seus acidentes não convém a uma idéia transcendental, quer dizer, relativamente a esta categoria a razão não tem fundamento para ir, regressivamente, até às condições. Com efeito, os acidentes (na medida em que são inerentes a uma substância única) são coordenados uns aos outros e não constituem uma *série*. Em relação à substância, porém, não são propriamente subordinados, são a maneira de existir da própria substância” (*KrV*, B 441).

⁴ “Darei o nome de *regressiva* à síntese de uma *série* que diz respeito às condições, ou seja, a que parte da condição mais próxima do fenômeno dado e assim segue, sucessivamente, até às condições mais remotas [...]” (*KrV*, B 438). Esta se diferencia da síntese progressiva, a qual, “pelo lado do condicionado, da consequência próxima segue para as consequências mais afastadas” (*KrV*, B 438).

É, pois, importante notar que numa série regressiva, diferentemente da série progressiva, a síntese não é arranjada pelo lado do condicionado, mas sim pelo curso das condições. Neste sentido, as ideias cosmológicas, na síntese regressiva das condições, produzirão a totalidade incondicionada das condições fenomênicas, não operando no sentido da síntese progressiva do condicionado, mas sim em relação à síntese da série regressiva das condições.

Ora, como explicar tal série regressiva (do condicionado à suas condições subordinadas) incondicionada? O que anima a razão na busca pela totalidade absoluta das condições? Quem responde estas questões é a própria natureza da razão especulativa. É, pois, apenas o seu sentimento de necessidade (*Bedürfnis*) (KANT, 1987, p. 43), seu princípio lógico de funcionamento (*KrV*, B 436), o qual exige uma explicação racional para todo e qualquer condicionado, antepondo assim uma série de condições. Para que esta série possa ser inteligível, todavia, a ela precisa ser anteposta a ideia de um incondicionado, só então a necessidade especulativa da razão é plenamente satisfeita⁵. Nas palavras de Kant,

[...] é propriamente só o incondicionado que a razão procura nesta síntese serial e regressivamente continuada; algo como a integridade na série das premissas que, reunidas, não pressupõem quaisquer outras mais. Este *incondicionado* está sempre contido na *totalidade absoluta da série*, quando representamos na imaginação. Contudo, esta síntese absolutamente acabada é, também, por sua vez, apenas uma idéia, porque não se pode saber, pelo menos antecipadamente, se tal síntese é possível nos fenômenos. (*KrV*, B 443-444).

O princípio especulativo da razão, ao buscar a totalidade incondicionada na síntese absoluta das condições fenomênicas, produz naturalmente ideias cosmológicas. Ao aplicar este princípio especulativo incondicionado (de todas as condições fenomênicas) à série espaço-temporal, as ideias cosmológicas acabam gerando antinomias racionais (conflito entre leis (*KrV*, B 436)). Inerente a cada categoria do entendimento que possibilita articular uma série regressiva das condições subordinadas, que são elas: *da quantidade, da realidade, da causalidade e da necessidade*, pode-se estabelecer uma ideia cosmológica, respectivamente: 1) a ideia da integridade absoluta da composição do todo dado de todos os fenômenos; 2) a ideia da integridade absoluta da divisão de um todo dado no fenômeno; 3) a ideia da integridade absoluta da gênese de um fenômeno em geral; 4) a ideia da integridade absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno. Considerando tais ideias transcendentais, o conflito antinômico é estabelecido na medida em que cada ideia cosmológica pode ser abordada e apresentada de diferentes maneiras (igualmente necessárias e válidas) por duas posições distintas; daí a radicalidade da disputa dialético-cosmológica.

O que fomenta ambas as posições conflitantes, em todos os casos em que as categorias são alargadas incondicionalmente, é a desenfreada busca pela totalidade absoluta da síntese regressiva do diverso fenomênico. Neste processo espe-

⁵ Esta necessidade da razão especulativa, segundo Allison, expressa o que Kant chama de "princípio lógico de razão suficiente". Tal princípio "manifesta a exigência lógica de uma justificativa ou explicação completa para cada afirmação. [...] o qual pode ser definido como o princípio de que toda proposição verdadeira deve ter um fundamento racional" (ALLISON, 1992, p. 77).

culativo da razão, o incondicionado pode ser considerado de duas maneiras, justificando assim ambas as partes do conflito:

Ou como consistindo simplesmente na série total, sendo, portanto, condicionados todos os seus membros, sem exceção, e só a totalidade seja absolutamente incondicionada; neste caso diz-se que a regressão é infinita; ou então o incondicionado absoluto é apenas uma parte da série a que os restantes membros estão subordinados, mas não se encontrando ela própria submetida a nenhuma outra condição. (KrV, B 445).

A primeira posição defende a validade irrestrita da série condicionada, entendendo assim a regressão *ad infinitum*⁶ e admitindo o incondicionado somente como totalidade ilimitada e coordenada da série. Neste caso, a regra adotada no processo de regressão é rigorosamente seguida, o que permite afirmar, assegurando-se na lei da própria série, que todo condicionado deve ter sua condição. A segunda posição, por sua vez, estabelece um termo na regressão da série condicionada, estabelecendo este como o primeiro termo da série⁷. Assim, a razão encontra um ponto de repouso na série, evitando a inconveniente afirmação de uma regressão infinita. Além do mais, a própria razão exige naturalmente este ponto de repouso, como um primeiro termo da série regressiva, pois só assim a razão satisfaz seu indomável desejo pela totalidade absoluta.

Neste contexto teórico, tendo em vista a citada relação das categorias que permitem uma regressão da série condicionada (a saber: *da quantidade, da realidade, da causalidade e da necessidade*), bem como as respectivas ideias geradas por este processo transcendental; articulando assim cada uma destas categorias com ambas as posições supracitadas, pode-se então estabelecer um quadro completo de todos os conflitos antinômicos. Para cada ideia cosmológica Kant afirma um conflito antinômico: encontram-se assim quatro antinomias, divididas de acordo com cada uma das posições supracitadas, compreendidas respectivamente com antítese e tese⁸. Em cada um dos casos antinômicos é possível de-

⁶ “Embora a sua regressão nunca seja acabada e só possa chamar-se virtualmente infinita” (KrV, B 445), pois cada condição reivindica sua própria condição.

⁷ Neste caso, “há um primeiro termo da série que em relação ao tempo decorrido se chama *início do mundo*, em relação ao espaço, *limite do mundo*; *simples*, em relação às partes de um todo dado em seus limites; *espontaneidade absoluta* (liberdade), em relação às causas; *necessidade natural absoluta*, em relação à existência de coisas mutáveis” (KrV, B 446).

⁸ No primeiro conflito transcendental, referente à categoria da quantidade, a tese defende que “o mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” (KrV, B 454), afirmando assim um ponto de repouso na série regressiva das condições relativas à quantidade; a antítese, contrariando a tese, defende que “o mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço” (KrV, B 455), confirmando a validade irrestrita da série regressiva, ao infinito. A partir da categoria da realidade, a segunda antinomia da razão, defende em sua tese e antítese, respectivamente, que “toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples” (KrV, B 462) e, por outro lado, que “nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples” (KrV, B 463). Na terceira antinomia, ao abordar a série regressiva articulada a partir da categoria da causalidade, a tese defende a necessidade do estabelecimento de uma condição incondicionada (a liberdade), pelo que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (KrV, B 472). Por outro lado, a antítese defende a necessidade irrestrita da causalidade fenomênica, pela qual “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KrV, B 473). A quarta antinomia, orientada pela categoria da necessidade, aborda o conflito especulativo estabelecido entre a afirmação de um ser absoluto, como um ponto de repouso na série da necessidade (tese) (Cf. KrV, B 480); e a negação (antítese) deste ser absolutamente necessário (Cf. KrV, B 481).

monstrar a necessidade e a validade⁹ de ambos (tese e antítese) os modo de pensar, daí a origem do termo “antinomia”, entendido como conflito entre leis igualmente válidas.

Implicações do conflito antinômico

No analisado contexto da razão pura, o conflito antinômico é algo tão radical que em algumas passagens, Kant, até mesmo, considera-o como sendo o motivo flagrante que originou a investigação crítica da razão. O que pode ser comprovado, por exemplo, no título das *Ideias cosmológicas nos Prolegômenos*, quando Kant implicitamente dirige-se ao conflito antinômico afirmando que “este produto da razão pura no seu uso transcendente é o fenômeno mais notável, aquele que, entre todos, age mais poderosamente para despertar a filosofia do seu sono dogmático e a impelir para a obra árdua da crítica da própria razão” (KANT, 1987, p. 125). Posteriormente, em carta a Garve, de 21 de setembro de 1798, Kant menciona, outra vez, a importância das antinomias¹⁰, salientando a relação de tais conflitos com a origem da filosofia crítica:

O ponto de que parti não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a antinomia da razão pura: “O mundo tem um começo; ele não tem começo, etc., até a quarta: há liberdade no homem, em oposição à afirmação: não há liberdade, mas tudo é nele necessidade natural”. Isso foi o que primeiro me despertou do meu sono dogmático e levou-me à crítica da razão mesma, a fim de suspender o escândalo da contradição manifesta da razão consigo mesma. (KANT, 1900; XII, 256, apud LICHT D. S, 2008, p.155).

Antes mesmo do citado trecho dos *Prolegômenos*, esta ideia já parece estar presente na própria *Crítica da razão pura*, quando Kant, na *Antitética da razão pura*, ao referir-se às contradições antinômicas que envolvem a razão especulativa, conclui que a naturalidade do conflito preserva a razão de adormecer numa “convicção imaginária, produzida por uma aparência meramente unilateral” (*KrV*, B 434). A naturalidade do conflito antinômico evitaria, de tal modo, certa apatia natural da razão humana. Neste caso, por estar lançada em antinomias transcendentais, a razão não adormece, por assim dizer, irrefletidamente sobre uma convicção imaginária. O conflito dialético da razão, por este viés, tornar-se-ia o verdadeiro motor da

⁹ Por um lado, deve-se admitir a necessidade irrestrita da própria regra que afirma a possibilidade de regressão numa série. Por outro, a razão busca naturalmente um ponto de apoio, exigindo assim o estabelecimento de um primeiro termo em todos os casos da série regressiva.

¹⁰ Na obra *Progressos da metafísica*, Kant, uma vez mais, ressalta a importância decisiva das antinomias racionais na origem e articulação da filosofia crítica. Nesta obra, o filósofo afirma que a *Crítica da razão pura* gira em torno de dois grandes gonzos, mas que ambos estão cravados sobre a lógica dialética da razão antinômica: “primeiro, a doutrina da idealidade do espaço e do tempo, que, em virtude dos princípios teóricos, aponta simplesmente para o supra-sensível, mas como incognoscível para nós, porque é teoricamente dogmática no caminho para tal objectivo, onde tem de lidar com o conhecimento *a priori* dos objectos dos sentidos; em segundo lugar, a doutrina da realidade do conceito de liberdade, enquanto conceito de um supra-sensível cognoscível, em que a metafísica é apenas praticamente dogmática. Mas ambos os gonzos estão, por assim dizer, cravados na ombreira do conceito racional do incondicionado na totalidade de todas as condições reciprocamente subordinadas, onde se deve dissipar a aparência, que produz uma antinomia da razão pura pela confusão dos fenômenos com as coisas em si mesmas e contém nesta própria dialéctica uma indicação para transitar do sensível ao supra-sensível” (KANT, 1995, p. 89).

postura crítica, pois movimentaria a razão no sentido de superar o conflito, investindo assim posições radicalmente contraditórias e não menos naturais.

O denominador comum, que perpassa os supracitados trechos kantianos, pode ser facilmente identificado na expressa relação entre o conflito antinômico da razão e sua influência no despertar filosófico da razão para a postura crítica. Admitir tal relação poderia, aparentemente, contradizer a tão conhecida confissão kantiana encontrada nos *Prolegômenos*, na qual o filósofo atribui a mesma função (um despertar filosófico para a postura crítica) ao ceticismo de Hume. Kant, usando os mesmos termos anteriormente relacionados às antinomias, afirma agora que “foi a advertência de *David Hume* que [...] interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (KANT, 1987, p. 17). Neste caso, a origem da postura crítica da razão (para com a própria razão), parece relacionar-se com o ceticismo, na medida em que este coloca em xeque¹¹ a necessidade dos conceitos racionais.

Nas sombras produzidas por tais ambiguidades referenciais, tendo presente, sobretudo, a citada carta de setembro de 1798, Allison interpreta como “estranho” o fato de Kant descrever as antinomias da razão usando o mesmo linguajar que havia usado quinze anos antes para caracterizar o resultado de sua famosa evocação a David Hume (ALLISON, 1992, p. 75). Ora, seria minimamente estranho utilizar o mesmo linguajar para expressar, em diferentes momentos, a mesma intenção (apresentar a origem da postura crítica), mas fazendo uso de fatores distintos: num caso, o ceticismo de Hume; em outro, as antinomias da razão. Estaria Kant atribuindo a mesma função a fatores distintos? Tal é o motivo do estranhamento expresso por Allison¹².

Uma possível solução

Analisando a tal questão com um pouco mais de atenção, parece não haver uma ambiguidade fundamental entre as referências, senão que apenas uma mudança na forma literal de expressão textual. Abordando a questão pelos seus pressupostos fundamentais, talvez não exista uma inevitável ambiguidade. Isto porque, considerando que o ceticismo (e também o dogmatismo) é (são) efeito(s)

¹¹ Segundo Kant, “*Hume* partiu essencialmente de um único, mas importante conceito de metafísica, a saber, a conexão de causa e efeito [...], e intimou a razão, que pretende tê-lo gerado no seu seio, a explicar-lhe com que direito ela pensa que uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que uma outra também deva ser posta; pois, é isso o que diz o conceito de causa. Ele provou de modo irrefutável que é absolutamente impossível à razão pensar *a priori* e a partir dos conceitos uma tal relação, porque esta encerra uma necessidade; mas, não é possível conceber como é que, porque algo existe, também uma outra coisa deva existir necessariamente, e como é que *a priori* se pode introduzir o conceito de uma tal conexão” (KANT, 1987, p. 14).

¹² Para Allison, além da estranheza provocada pelo uso de conceitos semelhantes em textos distintos, mas relacionados com uma mesma função filosófica, a questão é “mais estranha ainda se for considerado, como de fato fazem os estudiosos de Kant anglo-americanos, que o <<problema>> da *KrV* se insere quase exclusivamente na questão referente à possibilidade do conhecimento sintético *a priori*” (ALLISON, 1992, p. 75). Se o problema central da *Crítica da razão pura* estiver, de fato, relacionado com a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, então é pouco provável que o conflito antinômico (que seria, portanto, uma questão marginal) possa cumprir uma função tão fundamental, a saber: despertar a razão do seu sono dogmático e originar a postura crítica. Esta interpretação fortaleceria, sobretudo, o trecho em que Kant afirma ter sido despertado de seu sono dogmático pelas considerações humenianas acerca da relação epistemológica de causalidade, pois a fundamentação kantiana do conhecimento sintético *a priori* parece estar estreitamente vinculada (como uma espécie de resposta) às críticas de Hume que atacavam a necessidade e universalidade do conhecimento humano.

da ilusão antinômica; tanto o ceticismo de Hume quanto as antinomias da razão poderiam ser a origem do despertar crítico kantiano. O fundamento da questão, na verdade, estaria nos conflitos antinômicos, na medida em que estes são a causa da divisão da razão entre posturas antagônicas, igualmente válidas. O que é modificado, portanto, é apenas o modo como Kant aborda a questão: quando o autor afirma que foram as antinomias da razão que o acordaram do seu sono dogmático, ele está apresentando a questão pela sua origem transcendental; ao passo que quando atribui esta mesma função a Hume, ele parece estar referindo-se aos efeitos do conflito que, por sua vez, apontam para a origem dialética da questão.

Neste sentido, estando Kant imbuído pelo sono dogmático, ao topar-se com as críticas cético-empiristas de Hume, estas o conduzem para uma posição crítica. O empirismo cético de Hume, ao ser a manifestação do contraponto dialético (antinômico¹³), aponta para a origem do problema (ao manifestar uma forma de pensar epistemologicamente perfeita), fazendo transparecer assim os fundamentos do conflito antinômico. A diferença textual, neste caso, refere-se tão somente às diferentes formas de apresentação de uma mesma questão fundamental, a saber: a radicalidade do conflito antinômico. Esta conclusão, em favor da conjugação da questão, pode ser comprovada quando Kant afirma que a razão especulativa, ao lançar-se em conflitos antinômicos, tanto “se preserva de adormecer numa convicção imaginária, produzida por uma aparência meramente unilateral” (*KrV*, B 434), como,

ao mesmo tempo, corre o risco de se entregar a um desespero cético ou de firmar-se numa obstinação dogmática, persistindo teimosamente em determinadas afirmações, sem dar ouvidos nem prestar justiça aos argumentos contrários. (*KrV*, B 434).

Ambos os efeitos estão, igualmente, fundamentados na naturalidade do conflito antinômico.

Considerações finais

Mesmo sendo naturalmente produzidas pela razão especulativa, as ideias cosmológicas acabam gerando um conflito antinômico na própria razão. Ao articular a série regressiva de todas as categorias condicionadas (estendidas incondicionalmente), o conflito é estabelecido, pois cada ideia cosmológica pode ser abordada e apresentada de diferentes maneiras (igualmente necessárias e válidas), por duas posições distintas. Daí a radicalidade da disputa dialético-cosmo-

¹³ No comentário posterior à análise dos conflitos cosmológicos, no trecho denominado *Do interesse da razão neste conflito consigo própria*, Kant faz uma comparação entre o modo de pensar da tese e da antítese, respectivamente, como a posição defendida pelo dogmatismo e pelo empirismo. Nas palavras do próprio autor: “observa-se nas afirmações da antítese uma perfeita conformidade do modo de pensar e completa unidade da máxima, isto é, um princípio de empirismo puro, não só na explicação dos fenômenos no mundo, mas também na solução das ideias transcendentais do próprio universo. Em contrapartida, as afirmações da tese, além da explicação empírica empregada no curso da série dos fenômenos, põem ainda como fundamento outros princípios intelectuais, pelo que a máxima não é simples. Atendendo à sua característica essencial, dar-lhe-ei o nome de *dogmatismo da razão pura*” (*KrV*, B 493 – 494). Tal relação confirmaria que os argumentos de Hume, enquanto manifestação da posição defendida pela antítese, fizeram com que Kant reavaliasse sua postura pré-crítica (dogmática) e então percebesse que ambas as posições possuíam argumentos igualmente válidos. Isso possibilitou, portanto, que Kant encontrasse as antinomias da razão, ao investigar a origem de tal conflito manifesto em tais concepções filosóficas.

lógica. É neste contexto dialético que surge a questão do despertar kantiano para a postura crítica.

O despertar crítico da razão, independentemente do modo como ele é apresentado textualmente, tem como fundamento originário a contradição antinômica que faz dividir a razão em posições igualmente válidas, e ao mesmo tempo contrárias entre si. A alusão ao ceticismo humeniano, na medida em que este é a expressão da posição contrária a que Kant se encontrava (período pré-crítico), não deixa de ser um “despertar da razão”, pois ele aponta e faz perceber um conflito intrínseco à própria natureza da razão¹⁴. Sem o contraponto cético-empirista, o simples racionalismo dogmático não promove o despertar crítico da razão, e vice-versa. Como o próprio filósofo de Königsberg afirma: se absolutizadas irrefletidamente, “ambas as atitudes são a morte de uma sã filosofia” (*KrV*, B 434). Ouvir a posição contrária, portanto, pode revelar contradições fundamentais, às vezes despercebidas, despertando assim a razão para uma nova postura filosófica.

Referências bibliográficas

ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Prólogo e tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.

ESTEVES, Julio Cezar Ramos. Kant tinha de compatibilizar tese e antítese na 3ª antinomia da “Crítica da Razão Pura”? *Analytica*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 123-173, 1997.

GRIER, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HENRICH, D. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. Trad. Richard Velkley. London: Harvard University Press, 1994.

_____. La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera Crítica. *Argumentos Trascendentales*. Org: Isabel Cabrera. México: Universidad nacional autónoma de México, 1999.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1987.

¹⁴ Na *Doutrina transcendental do método*, mais precisamente no título *Da impossibilidade em que se encontra a razão pura, em desacordo consigo própria, de encontrar paz no ceticismo*, Kant reforça a importância metodológica do ceticismo, porquanto este manifesta os erros dogmáticos, conduzindo assim a razão a uma crítica dos seus próprios fundamentos. Em termos kantianos, “o cético é o vigilante que conduz o raciocinador dogmático a uma saudável crítica do entendimento e da própria razão” (*KrV*, B 797).

_____. *Progressos da Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995. (Textos filosóficos, 5).

_____. *Realidade e existência: lições de metafísica*. Introdução e ontologia. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção: Filosofia).

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LICHT DOS SANTOS, P. R. Algumas observações sobre a dialética transcendental: o fim da Crítica da razão pura. *Studia Kantiana*, v. 6/7, 2008.

NEIMAN, S. *The unity of reason: rereading Kant*. New York: Oxford, 1994.

PATON, H. J. *Kant's metaphysics of experience*. London: George Allen & Unwin, 1965. 2 v.

SMITH, N. K. *A commentary to Kant's Critique of pure reason*. London: Macmillan, 1918.

TORREVEJANO, M. *Razón y metafísica em Kant*. Madrid: Narcea, 1982.

Sobre os autores

Douglas João Orben

Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul / PUCRS (Porto Alegre/RS) e professor de graduação e pós-graduação do curso de Filosofia da Faculdade Palotina / FAPAS (Santa Maria/RS). E-mail: douglasorben@hotmail.com

Thadeu Weber

Professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, nos programas de pós-graduação em Filosofia e em Direito e na graduação em Filosofia. E-mail: webertha@pucrs.br

Recebido em 10/06/2018

Aprovado em 11/09/2018

Como referenciar esse artigo

ORBEN, Douglas João & WEBER, Thadeu. Considerações acerca das Antinomias da razão em Kant. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 64-73, jul.-dez. 2018.

Pode a linguagem salvar Hobbes de um paradoxo?

Can language save Hobbes from a paradox?

RESUMO

T. A. Heinrichs sustentou que a análise de Hobbes da experiência e do pensamento dá origem a um aparente paradoxo. O paradoxo consiste no fato de que Hobbes teria reivindicado descobertas que a sua teoria implica que não poderiam ser feitas. Para resolver o problema, Heinrichs argumenta que a teoria hobbesiana da experiência e pensamento deveria ser interpretada com base em sua teoria da linguagem, no sentido forte de que suas descobertas são de fato descobertas sobre a linguagem. Neste artigo será defendido, contra Heinrichs, que a interpretação mais plausível é que Hobbes baseou sua análise da linguagem em sua análise do pensamento e experiência. Portanto, a solução de Heinrichs para o paradoxo deve ser rejeitada.

Palavras-chave: Thomas Hobbes. Teoria da experiência e do pensamento. Linguagem. Paradoxo.

ABSTRACT

T. A. Heinrichs has claimed that Hobbes's analysis of experience and thought gives rise to an apparent paradox. This paradox consists in the fact that Hobbes would have claimed to find out things that his theory implies that could not be discovered. In order to solve the problem, Heinrichs argues that Hobbes's theory of experience and thought should be interpreted as based on his theory of language. In this paper it will be argued, contra Heinrichs, that the most plausible interpretation is that Hobbes based his analysis of language on his analysis of experience and thought. Thus, Heinrichs's solution of the paradox must be rejected.

Keywords: Thomas Hobbes. Theory of experience and thought. Language. Paradox.

* Mestre, Doutor e Professor.

Introdução

Hobbes é autor de *insights* importantes para os mais variados temas da filosofia. Esses *insights* incluem: uma concepção de verdade, que pode ser considerada precursora daquelas desenvolvidas por Tarski e Carnap; a distinção entre linguagem objeto e metalinguagem; a interpretação de termos como “nada” enquanto quantificadores; a interpretação do fenômeno da ambiguidade enquanto fenômeno pragmático; além de importantes *insights* em filosofia do direito e muitos outros (MARTIN, 1953; DOLIWA, 2003 e 2009). No entanto, sua teoria da experiência e do pensamento, assim como suas observações sobre a linguagem, enfrenta algumas sérias dificuldades.

Uma dessas dificuldades, notada por T. A. Heinrichs (1973), é que, de sua concepção sobre o pensamento e a experiência pode surgir um difícil paradoxo. O paradoxo surgiria porque Hobbes parece reivindicar ter descoberto (sobre o pensamento e a experiência) justamente aquilo que sua teoria diz que ele não poderia descobrir. Heinrich resolve o paradoxo fazendo apelo à teoria da linguagem de Hobbes, sustentando que as suas descobertas não são realmente descobertas sobre o pensamento e a experiência. Ao contrário, são descobertas sobre a linguagem. A solução se torna clara na medida em que vemos que a intenção de Hobbes era basear sua teoria do pensamento em sua teoria da linguagem.

Embora realmente haja um aparente paradoxo emergente da teoria hobbesiana da experiência e do pensamento, não acredito que esse paradoxo possa ser resolvido com o apelo à sua teoria da linguagem. Nesse contexto, o objetivo deste artigo é defender que a solução de Heinrichs para salvar Hobbes do paradoxo não funciona. A intenção de Hobbes era basear sua teoria da linguagem em sua teoria do pensamento e da experiência, e não, como pensa Heinrichs, o contrário. Assim, a solução do paradoxo (se há alguma) deve ser procurada em outro lugar.

O texto será dividido em três seções. Na primeira, faço um esboço da teoria do pensamento e experiência desenvolvida por Hobbes. Na segunda, apresento o paradoxo que aparentemente surge dessas teorias e a solução de Heinrichs para o mesmo. Por fim, a crítica a Heinrichs.

Experiência e pensamento em Hobbes

Talvez a categoria mais fundamental da filosofia de Hobbes seja a do *corpo*. Corpos são independentes de nós ou de nosso pensamento, existem por si mesmos e são coextensivos com alguma parte do espaço. Os corpos possuem qualidades. Dizemos que corpos são extensos, que têm certa cor e cheiro, que agradam o paladar, etc. Isso levanta a pergunta sobre se essas qualidades em algum sentido *estão nos corpos*. Hobbes rejeita que as qualidades estejam nos corpos no sentido de estarem *contidas* neles ou serem *partes* dos mesmos. Nenhuma qualidade está nos corpos nesses sentidos. Apesar disso, ele aceita que algumas qualidades podem estar nos corpos no sentido de serem conceitualmente inseparáveis deles, de modo que não podemos conceber os corpos sem elas. Apenas um grupo muito restrito de qualidades, no entanto, satisfaz essa condição. Dentre essas qualidades está a *extensão*, dado que não podemos conceber um corpo sem extensão.

When an *accident* is said to be *in a body*, it is not so to be understood, as if any thing were contained in that body; as if, for example, redness were in the blood, in the same manner, as blood is in a bloody cloth, that is, as a part in the whole; for so, an accident would be a body also. [...] there are certain accidents which can never perish except the body perish also; for no body can be conceived to be without extension, or without figure. (HOBBS, 1655, *Do Corpo*, II.VIII.3.).

Entretanto, a inseparabilidade conceitual não é o único sentido no qual as qualidades podem estar nos corpos. Afinal, Hobbes aceita que o *movimento* pode estar nos corpos, mas ele não pensa que o movimento é conceitualmente inseparável dos mesmos. Podemos assumir que o movimento pode estar em um corpo pelo menos no sentido de que se um corpo está ou não em movimento independe de nós ou do que pensamos sobre ele. As qualidades pertencentes ao grupo que inclui aquelas conceitualmente inseparáveis dos objetos e aquelas cuja posse é independente de nosso pensamento serão chamadas de “qualidades primárias”. Todas as outras serão chamadas de “qualidades secundárias”.¹

Como exemplos de qualidades secundárias destacam-se aquelas relacionadas aos nossos sentidos da visão, audição, tato, olfato e paladar. Cores, sabores, odores, etc. são qualidades secundárias. Hobbes defende a tese polêmica de que nenhuma dessas qualidades é inerente aos corpos. Ao contrário, as qualidades secundárias são inerentes a nós mesmos.

Em “Elementos”, por exemplo, ele pede que pensemos em casos nos quais temos uma imagem refletida em um espelho ou em uma porção de água. Sabemos que as qualidades secundárias que percebemos não estão nem no espelho nem dentro da água. Hobbes ainda pede para que pensemos em casos em que vemos imagens duplicadas. Sabemos que pelo menos em relação a uma dessas imagens, as qualidades secundárias que percebemos não estão presentes na coisa ou corpo que é objeto de nossa sensação. Mas se não há razão para supor que em um caso as qualidades sejam inerentes ao corpo, também não há razão para supor que em outro caso sejam. Se qualidades secundárias fossem inerentes aos corpos, então não poderiam ocorrer separadamente deles, mas os exemplos do espelho e da imagem duplicada mostram que isso não é o caso (HOBBS, *Elementos*, I.2.5). O mesmo argumento aparece em “Leviatã”.

For if those colours and sounds were in the bodies, or objects that cause them, they could not be severed from them, as by glasses, and in echoes

¹ Não é meu objetivo que a distinção acima seja interpretada como o único modo de apresentar a distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias*. Essa distinção apareceu em diferentes termos ao longo da história da filosofia, nem sempre claramente consistentes entre si. MacIntosh (1976) apresenta mais de vinte modos nos quais a distinção foi feita ao longo da história da filosofia, e acredita que Hobbes oscilou entre pelo menos três delas. De acordo com ele, a história da filosofia não revela uma distinção singular entre as qualidades primárias e secundárias, mas um conjunto de distinções diferentes e muitas vezes inconsistentes entre si. Até mesmo quando consideramos autores isolados, pensa ele, frequentemente notamos diferentes distinções (não claramente consistentes entre si) em diferentes momentos. Por um lado, isso levanta uma série de problemas filosóficos interessantes sobre qual o melhor modo de fazer a distinção ou mesmo se há um melhor modo (MacIntosh sugere que os diferentes modos podem servir a diferentes interesses, sendo que primeiro temos de ter em mente quais funções queremos que a distinção cumpra). Por outro lado, isso levanta problemas interpretativos quanto à filosofia de Hobbes. Terá Hobbes oscilado entre algumas diferentes formas de fazer a distinção? Se sim, serão elas consistentes entre si? Etc. Lidar com esses problemas está muito além do escopo deste artigo. Aqui me limito a assumir a distinção acima.

by reflection, we see they are; where we know the thing we see is in one place, the appearance in another. (HOBBS, 1651, *Leviatã*, I.1).

Não pretendo aqui discutir a solidez desse argumento de Hobbes. Quero apenas chamar a atenção para o fato de que ele defende que as qualidades secundárias não estão nos corpos.

De fato, Hobbes defende que as qualidades secundárias são inerentes a nós. De acordo com ele, essas qualidades são o modo como nos aparecem os movimentos internos produzidos por movimentos externos dos corpos. A ideia é que o movimento dos corpos exteriores pressiona os nossos sentidos gerando um movimento, agitação ou alteração interna em nosso cérebro. As qualidades secundárias são aparições desses movimentos ou agitações internas (HOBBS, *Elementos*, I.2.10).

Temos aqui o estabelecimento de uma relação bastante distinta entre os corpos, as qualidades secundárias e as sensações. O movimento dos corpos atinge nossos sentidos e gera uma resposta interna, em nosso cérebro, que pode ser concebido como um movimento ou agitação interna. Esse movimento é *percebido* por nós na forma de *qualidades* como cores, cheiros, sabores, etc. Disso, temos os seguintes pontos estabelecidos.

- 1) Os corpos são a causa de nossas sensações.
- 2) As qualidades secundárias percebidas nos corpos são, na verdade, o modo como nos aparecem os movimentos internos (causados pelos movimentos dos corpos) ocorrendo em nosso cérebro.

E ainda podemos concluir que:

- 3) As qualidades secundárias são o modo pelo qual percebemos os corpos.

Em (1) temos a relação entre nossa sensação e os corpos. Em (2) temos a explicação do que Hobbes quis dizer ao alegar que as qualidades secundárias não são inerentes aos corpos, mas a nós. Resta saber como chegamos a (3).

A resposta é bastante simples. Se tudo que nos chega à sensação são as referidas qualidades, e essas são inerentes a nós e não aos corpos, então não percebemos realmente corpos. É verdade que os objetos são causas de nossas sensações, mas o que percebemos não é algo que está presente realmente nos corpos, e sim a aparição de movimentos internos a nosso cérebro. Portanto, "é somente sobre a base dessa geração de movimentos internos que nós podemos perceber qualquer coisa do mundo exterior a nós" (HEINRICHS, 1973, p. 59, tradução minha). Nosso acesso ao mundo é mediado e o *médium* aqui são as qualidades secundárias.

[...] whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they are not there, but are seemings and apparitions only. The things that really are in the world without us, are those motions by which these seemings are caused. (HOBBS, 1640, *Elementos*, I.2.10).

O próximo passo de Hobbes é estabelecer que, de um modo ou de outro, todas as nossas concepções são derivadas de nossas sensações. *Concepções* são o que costumamos considerar imagens mentais das coisas exteriores a nós. Pelo que

vimos, contudo, concepções não podem realmente ser imagens *das coisas exteriores*, pois essas coisas não nos aparecem na sensação. Em todo caso, os corpos são a causa de nossas sensações e isso nos ajudará a entender as concepções. Quando o corpo exterior deixa de estar presente, não falamos mais em sensações; mas mesmo após o corpo deixar de estar presente, o efeito gerado por ele pode permanecer por algum tempo. Nesse caso, temos o que chamamos de *concepções*. Isso ocorre, por exemplo, quando imaginamos algo ou quando dormimos e temos sonhos. Em ambos os casos, embora não haja nenhum corpo presente, conseguimos conservar imagens em nossas mentes. Essas imagens são fruto do movimento interno gerado pelo movimento externo dos corpos anteriormente presentes. Elas são o modo como esses movimentos internos remanescentes nos aparecem.

Antes, vimos que os corpos são causas de nossas sensações, agora temos que nossas concepções são fruto da permanência do efeito gerado pelos corpos; ou seja, das sensações. Isso ocorre mesmo no caso das ficções da mente, como Pégaso. A explicação de Hobbes é que uma concepção pode ter como causa várias sensações, de modo que as diferentes partes da primeira foram concebidas em diferentes ocasiões. Assim, embora João nunca tenha percebido Pégaso, já percebeu cavalos e também seres com asas. A ficção Pégaso tem como causa essas diferentes ocasiões de sensação. Ela é uma *composição* de diferentes concepções, originadas de diferentes sensações.

Podemos agora começar a tornar claro algumas implicações das teses de Hobbes. Em primeiro lugar, Hobbes acreditava que o *pensamento* nada mais era do que composição de ideias ou concepções, no mesmo sentido acima. Isso nos leva a algo em comum entre a sua descrição do pensamento e da experiência. Em ambos os casos, o nosso acesso aos corpos exteriores é mediado de um modo importante. Nem pela experiência, nem pelo pensamento, nós temos acesso aos corpos. Temos acesso apenas ao modo como certos movimentos internos nos aparecem. Tudo que temos sobre os corpos são essas aparições. No que depender de nossos pensamentos ou experiências, os corpos são simplesmente indistinguíveis de suas qualidades.

Experiência e *pensamento* são os dois aspectos centrais de nossa vida mental. A explicação de Hobbes nos leva ao resultado de que nossa vida mental diz respeito apenas a corpos *como eles nos aparecem*, isto é, enquanto qualidades secundárias. Mas agora repare a seguinte declaração de Hobbes:

Also because, whatsoever, as I said before, we conceive, has been perceived first by sense, either all at once, or by parts; a man can have no thought, representing any thing, not subject to sense. No man therefore can conceive any thing, but he must conceive it in some place; and indued with some determinate magnitude; and which may be divided into parts; nor that any thing is all in this place, and all in another place at the same time; nor that two, or more things can be in one, and the same place at once: for none of these things ever have, nor can be incident to sense; but are absurd speeches, taken upon credit, without any signification at all, from deceived Philosophers, and deceived, or deceiving schoolmen. (HOBBES, 1651, *Leviatã*, I.3).

A razão de citar esse trecho é chamar a atenção para outra tese importante de Hobbes. Toda percepção, concepção ou pensamento é percepção, con-

cepção ou pensamento de coisas particulares. Todas as coisas são percebidas ou concebidas ocupando um lugar determinado, e possuindo determinadas propriedades espaciais (poder ser dividida, possuir certa magnitude, etc.). Além disso, como nota Heinrichs (1973, p.72), mesmo que existissem universais na natureza – dado que (a) todas as concepções e sensações são de coisas particulares e (b) os corpos exteriores não nos aparecem nas concepções e sensações – nós jamais descobriríamos.

O resultado final, portanto, é que na teoria hobbesiana do pensamento e experiência, tudo que nossa mente e percepção pode reproduzir do mundo são suas singularidades. Isso basta para passarmos ao paradoxo.

O paradoxo na Teoria do Pensamento e Experiência e a solução de Heinrichs

Na seção anterior, fiz um pequeno esboço da teoria de Hobbes do pensamento e da experiência. Agora pergunte-se como Hobbes alcançou as conclusões mencionadas acima. É essa pergunta que nos levará ao aparente paradoxo presente em sua filosofia. Como disse antes, o paradoxo surge porque Hobbes reivindica ter descoberto sobre o pensamento e a experiência justamente aquilo que sua teoria afirma que ele não poderia ter descoberto.

De modo direto, o problema é o seguinte: Hobbes parece querer realizar uma análise de nosso pensamento e experiência. Para isso, ele teria de *olhar* para nossas concepções e sensações a fim de encontrar a descrição correta de seu funcionamento. Sua teoria afirma que tudo que podemos encontrar nos pensamentos e experiências são particulares e que, no que depender de nossa vida mental, não podemos distinguir os corpos de suas qualidades; entretanto Hobbes nos fornece uma explicação que:

a) Explica coisas ou eventos particulares a partir de categorias ou eventos mais gerais. Por exemplo, Hobbes explica nossas sensações e concepções particulares fazendo apelo a certa categoria geral (corpo). Além disso, ele também faz apelo às noções de *causação*, *movimento*, etc. Se nossas concepções e experiências só reproduzem as particularidades do mundo, então como Hobbes descobriu, ao investigá-las, uma explicação que recorre a essas noções, que parecem antes representar universais?

b) Faz nitidamente distinção entre corpo e qualidades. Por exemplo, os corpos são independentes de nós, enquanto qualidades, pelo menos as secundárias, são inerentes a nós. Como pode Hobbes descobrir isso? Lembre que corpos e qualidades são indistinguíveis pelo pensamento ou experiência. Como pode a investigação do pensamento e da experiência nos fornecer a informação de que o primeiro é causa do segundo?

Podemos ainda notar outros problemas. Se corpos e qualidades são indistinguíveis no pensamento e na experiência, então a investigação de Hobbes sequer permitiria a conclusão de que existem corpos.

Seja como for, todos esses problemas fazem parte de um único problema mais geral. As principais descobertas que Hobbes faz sobre o pensamento e a

experiência são justamente aquelas que sua teoria diz que ele não poderia fazer. Meu objetivo nesse artigo não é procurar uma solução para esse paradoxo, embora não negue que exista uma. Ao contrário, o objetivo é recusar a solução proposta por Heinrichs.

Em seu *Language and Mind in Hobbes* T. A. Heinrichs defende que o paradoxo desaparece tão logo olhamos para a teoria da linguagem de Hobbes. Grosso modo, a solução seria a seguinte: não devemos entender Hobbes como reivindicando ter feito descobertas primariamente sobre a experiência e o pensamento. Não é o caso que ele tenha procurado investigar nossa vida mental e descoberto uma explicação do tipo mencionado acima. Ao contrário, as descobertas de Hobbes foram primariamente acerca da linguagem; é na linguagem que ele procurou explicações para os fenômenos da experiência e do pensamento. Nas palavras de Heinrichs:

Only if it is assumed that Hobbes' account of experience and thought is modelled on the workings of words can we explain how, in the instances noted above, Hobbes could "observe" what his account of these processes states cannot be observed. It is only with an eye fixed on language that we can know bodies are real, distinguish a body from an accident, be aware of phantasms, and of the process by which they are compounded into determinate image. (HEINRICHS, 1973, p. 69).

De fato, Heinrichs é bastante claro em assumir que, para Hobbes, *todo* o conhecimento teria a linguagem como objeto, e todas as conexões descobertas seriam conexões entre nomes.

Science, or knowledge proper, for Hobbes, is concerned only with connections or causes. This is why it is entirely an affair of language, and why, as well, it often seems as if Hobbes carries rationalism to an extreme. Mind can produce an awareness only of particular experiences, not, however, of the connections among them. It is language alone that can fill this need, but it fills it at the price of a magnificent irony: for the connections observed are simply connections among words. (HEINRICHS, 1973, p. 69-70).

Uma vez que entendemos isso, o problema desaparece. Afinal, a linguagem (ao contrário do pensamento e da experiência) fornece a Hobbes tudo que ele precisa para fazer suas descobertas.

Começamos apontando alguns pontos da teoria de Hobbes da linguagem. Em primeiro lugar, Hobbes toma a noção de *nome* como uma noção geral, abrangendo não apenas nomes próprios, mas também substantivos e adjetivos em geral. Assim, "João", "honesto", "vermelho", "justo", "homem", etc. são todos exemplos de nomes. Uma *proposição* é formada através da cópula de nomes, como por exemplo em "João é honesto" e "homens são justos".

Em segundo lugar, embora Hobbes negue a existência de universais no mundo, repare o que ele diz na seguinte passagem: "It is plain therefore, that there is nothing universal but names" (Elementos, I.5.6). Dentre as muitas distinções que Hobbes fez entre nomes, podemos encontrar a distinção entre *nomes universais* e *nomes singulares* (Do Corpo, I.II.11). Um nome universal é um nome que damos a muitas coisas, como "humano" por exemplo, que é dado a muitos

particulares diferentes, tais como Maria, João, Platão, Eliz, etc. Por sua vez, nomes singulares, como "Maria" ou "João", são dados a um único indivíduo. Claro que, com isso, Hobbes não pretende defender que exista um universal *ser humano*, mas apenas que um determinado nome é aplicado a muitas coisas distintas.²

Isso nos leva a dois pontos importantes. O primeiro é que os nomes nos permitem construir as entidades universais que não podem ser encontradas nem no pensamento nem na experiência. Embora não haja universais, há nomes universais que podem ser aplicados a vários indivíduos ou eventos particulares. Assim, na linguagem Hobbes poderia encontrar os universais que eram tão necessários para a sua teoria do pensamento e experiência. O segundo ponto é que a linguagem nos permite fazer a separação que não era possível ao nível da experiência e do pensamento. Nomeadamente, a separação entre *corpos* e *qualidades*. A linguagem nos permite considerar os corpos e as qualidades como entidades existindo independentemente uma da outra. Hobbes distinguiu, por exemplo, entre *nomes de corpos* (nomes concretos) e *nomes de acidentes* (nomes abstratos). É a partir dessas distinções, que somente são possíveis na linguagem, que somos capazes de fazer operações como separar e adicionar qualidades aos corpos. Em suma, a linguagem nos permite realizar um conjunto de operações que o pensamento e a experiência não nos permitem.

Two features of this medium are particularly important for us. First, in words we are able to construct the abstract universal entities that are without equivalents in nature or in mind. And second, we can separate in words the names of accidents from the names of bodies, whereas in mind bodies and accidents always appear as a single unit. Language gives us the power to speak the inconceivable. (HEINRICHS, 1973, p.66).

Estas são as duas características centrais da linguagem que, segundo Heinrichs, salvarão Hobbes do paradoxo. Ela nos permite construir entidades universais e separar corpos de qualidades. A partir daqui a solução para o paradoxo já pode ser vista. A linguagem fornece a Hobbes todos os instrumentos que ele precisa para construir sua teoria do pensamento e experiência.

Mas isso ainda não é suficiente. Não basta que a linguagem forneça os instrumentos necessários. Hobbes teria descoberto, ao *olhar* para nossa experiência e pensamento, que há uma nítida distinção entre corpos e qualidades. Mas, como já vimos, essa distinção não pode ser encontrada no pensamento ou na experiência. Ela deve ser encontrada em outro lugar. Onde? A resposta de Heinrichs é: na linguagem. Para ele, seria um erro pensar que Hobbes baseou sua teoria da linguagem em sua teoria do pensamento. Na verdade, seria justamente o oposto. A investigação de Hobbes seria primariamente uma investigação sobre o funcionamento dos nomes. Só ali ele encontraria respaldo para sua teoria do pensamento e da experiência. Em resumo, embora a experiência e o pensamento não pudessem fornecer a Hobbes as informações necessárias para a construção de

² Certamente, isso não é isento de problemas. Quando falamos que um *mesmo nome* é aplicado a muitos indivíduos diferentes, já estamos pressupondo a existência de um universal ou de um tipo. Mas vou ignorar esse problema, e conceder a Heinrichs que Hobbes realmente possa encontrar o universal na linguagem. Mesmo com esta concessão, argumentarei que a tese de Heinrichs não é plausível.

sua teoria, a linguagem podia. Se encarmos a investigação de Hobbes como primariamente linguística, então resolveremos o paradoxo. Hobbes estaria preocupado com o funcionamento das palavras, e foi ao olhar para esse funcionamento que ele fez suas descobertas. Assim, na base de sua filosofia estaria a sua teoria da linguagem. Nas palavras de Heinrichs: "Para ver o mundo como Hobbes o viu, nós inevitavelmente temos de olhar para o funcionamento das palavras" (1973, p. 70, tradução minha). Será?

Crítica a Heinrichs

Nesta seção, apresento três argumentos contra a solução de Heinrichs para o aparente paradoxo da teoria hobbesiana do pensamento e experiência. Em primeiro lugar, o modo como Hobbes justifica que alguns proferimentos são absurdos serve de indício contra a tese de que ele estava baseando sua teoria da experiência e do pensamento em sua teoria da linguagem. Em segundo, a interpretação de Heinrichs conflita com a intenção de Hobbes de usar a tese de que alguns proferimentos são absurdos para uma crítica a outros filósofos. Por fim, há pelo menos um trecho que conflita diretamente com a tese de que Hobbes teria baseado a sua teoria da experiência e pensamento em sua teoria da linguagem. No fim das contas, o mais plausível é que Hobbes tenha baseado sua teoria da linguagem em sua teoria da experiência e pensamento.

Passemos ao primeiro ponto. Em "Do Corpo", Hobbes apresenta o que é algumas vezes chamado de a *Tábua da Absurdidade*, uma lista de cópulas de nomes que geram absurdidades (Do Corpo, I.V.2). A lista é a seguinte:

- 1) Se um nome de um corpo é copulado com o nome de um acidente
- 2) Se o nome de um corpo é copulado com o nome de um fantasma
- 3) Se um nome de um corpo é copulado com o nome de um nome
- 4) Se o nome de acidente é copulado com o nome de um fantasma
- 5) Se o nome de um acidente é copulado com o nome de um nome
- 6) Se o nome de um fantasma é copulado com o nome de um nome
- 7) Se o nome de uma coisa é copulado com o nome de um discurso.

Não precisamos entrar em detalhe quanto ao que Hobbes entende por cada uma dessas categorias de nomes (uma análise da tábua completa pode ser encontrada em Engel (1961)). Quero apenas chamar a atenção para o fato de que esta é uma lista de combinações que não se deve fazer com nomes. Um nome só pode ser copulado com outro nome da mesma classe. Caso contrário, teremos uma absurdidade.

Isso levanta um problema para Heinrichs. O problema é que quando Hobbes começa a fornecer as razões pelas quais essas combinações de nomes são absurdas, ele frequentemente apela à sua teoria da experiência e do pensamento. Ora, se isso é assim, então a intenção de Hobbes, pelo menos nesses casos, não é basear sua teoria do pensamento em investigações linguísticas, mas justamente o contrário. Hobbes está tirando conclusões linguísticas, que certas cópulas de nomes são absurdas, com base em sua teoria do pensamento e da experiência.

Vejamos alguns exemplos. Como exemplo de cópulas do segundo tipo, temos frases como “a cor é o objeto da visão”. A justificação de Hobbes para o fato de que essa cópula é absurda é que *as cores não são inerentes às coisas, mas a nós*, pois nos aparecem tanto nos sonhos como em estado de vigília. Nesse ponto, Hobbes nitidamente apela à teoria do pensamento e experiência apresentada na primeira seção deste texto. Um exemplo do sexto caso é “a ideia de alguma coisa é um universal”. A justificação de Hobbes para a absurdidade disso é que na mente não pode haver qualquer ideia ou concepção universal, mas apenas particulares. Mais uma vez, temos um nítido apelo à teoria da experiência e do pensamento apresentada na primeira seção desse texto. Retornemos agora ao primeiro caso. Um exemplo de cópula absurda seria “o corpo é extensão” e “a brancura é uma coisa branca”. A justificação de Hobbes para a absurdidade disso é que corpo é diferente de acidente ou qualidade (Do Corpo, I.V.3). Ora, nesse caso Hobbes está justificando uma conclusão linguística com base na distinção entre corpo e acidente, e não o contrário.

Se vemos a teoria hobbesiana do pensamento e da experiência como sendo baseada em considerações sobre a linguagem, então temos dificuldades de explicar porque Hobbes, em momentos como esses, parece fazer justamente o oposto. Nesses casos, ele está baseando suas considerações linguísticas em suas descobertas sobre o pensamento e a experiência.

Há quem pense que a verdadeira preocupação de Hobbes ao apresentar argumentos a favor de que certos proferimentos são absurdos é metafísica, e que a discussão linguística é apenas um meio de ressaltar conclusões metafísicas (DUNCAN, 2011, p.174). Mas para nossos propósitos uma conclusão mais modesta serve: existem casos nos quais Hobbes está baseando sua teoria da linguagem em sua teoria do pensamento e experiência. A existência destes casos coloca uma dificuldade para a solução proposta por Heinrichs.

Existe ainda uma segunda dificuldade para a interpretação de Heinrichs. Se interpretarmos Hobbes como ele, será difícil explicar como as alegações de que certos proferimentos são absurdos poderiam ser utilizadas contra outros filósofos. Ao considerar que certas cópulas são absurdas, Hobbes tem em mente que muitos filósofos antes dele cometeram erros ao defenderem a verdade delas. A declaração de Hobbes de que esses proferimentos são absurdos é, ao mesmo tempo, uma declaração de que esses filósofos estavam equivocados (Do Corpo, I.III.4). Mas a interpretação de Heinrichs tem dificuldades em acomodar esse fato.

Em primeiro lugar, se, como sugeri, interpretarmos que Hobbes tem a intenção de basear a sua teoria da linguagem em sua teoria da mente e pensamento, então há um modo simples de lidarmos com o problema acima. O método de Hobbes poderia ser como segue:

- 1) Eis uma teoria do pensamento e experiência que está correta.
- 2) Essa teoria implica que certos proferimentos são absurdos.
- 3) Alguns filósofos sustentaram que esses proferimentos são verdadeiros (e, portanto, não-absurdos).
- 4) Logo, esses filósofos estavam equivocados.

Assim, a declaração de que certas cópulas são absurdas poderia facilmente ser entendida, nos casos desejados por Hobbes, como uma crítica a teses defendidas por filósofos anteriores.

Pergunte-se: de que modo alguém que considera que Hobbes estava primariamente interessado com a linguagem poderia explicar isso? Um modo poderia ser o seguinte:

- 1) Eis a análise correta da linguagem (do funcionamento das palavras).
- 2) Essa análise implica que certos proferimentos são absurdos.
- 3) Alguns filósofos sustentaram que esses proferimentos são verdadeiros.
- 4) Logo, esses filósofos estavam equivocados.

Até aí tudo parece bem. Mas pense em como poderia ser feita a passagem de (1) para (2) nesse caso. Como Hobbes poderia concluir, tomando como base unicamente o funcionamento das palavras, que certas cópulas são absurdas?

A saída disponível a Heinrichs seria sustentar que Hobbes estava preocupado com o modo como utilizamos cotidianamente as palavras; Heinrichs (1973, p.70) chega até mesmo a comparar Hobbes ao segundo Wittgenstein. Se olharmos para os usos cotidianos das palavras, veremos que certas cópulas não são usualmente realizadas por falantes comuns, mas apenas por filósofos, que cometem abusos da linguagem. Nesta perspectiva, Hobbes estaria tomando os usos comuns das palavras para corrigir abusos dos filósofos.

Infelizmente, isso levanta algumas dificuldades. A primeira é que Hobbes, ao falar da absurdidade de algumas cópulas, não tem em mente apenas filósofos, mas também pessoas fazendo o uso cotidiano das palavras. Lembre-se, por exemplo, que ele diz "in all matters that concern this life, but chiefly in philosophy, there is both great use and great abuse of abstract names" (Do Corpo, I.III.4). Apesar de esse trecho dar destaque para os abusos cometidos por filósofos ("but chiefly in philosophy"), nos permite concluir que os abusos estão presentes também na vida cotidiana ("in all matters that concern life"). Na verdade, o trecho afirma explicitamente que há *grande* uso e abuso dos nomes abstratos na vida cotidiana. Isto conflita com a ideia de que Hobbes estava fundamentando a sua Tábua nos usos comuns.

Em segundo lugar, se o critério pelo qual Hobbes considera que uma frase é ou não absurda são os usos cotidianos das palavras, então temos uma estranha consequência. Parece que Hobbes estaria disposto a aceitar que, se as pessoas comessem a usar as palavras de modo a frequentemente cometerem um dos sete equívocos mencionados pela Tábua da Absurdidade, então essas cópulas deixariam de ser absurdas. Mas essa não parece ser uma consequência que Hobbes estaria disposto a aceitar.

Em resumo, se a teoria da linguagem de Hobbes foi a base de todas as suas outras descobertas sobre pensamento e experiência, então temos que explicar o que serviu de base para a declaração de Hobbes de que algumas cópulas são absurdas. Além disso, temos dificuldade em explicar como Hobbes poderia ter a intenção de usar o fato de que certos proferimentos são absurdos como uma crítica a outros filósofos (o que em pelo menos alguns casos parece ser sua intenção). Por fim, se o interesse principal de Hobbes era a linguagem, e a partir daí ele teria obtido sua teoria do pensamento e da experiência, então por que ele simplesmente não declarou explicitamente que sua principal preocupação era a linguagem? Ao contrário, ele declara que:

Now, if we consider the power of those deceptions of sense [...] and also how unconstantly names have been settled, and how subject they are to equivocation, and how diversified by passion, (scarce two men agreeing what is to be called good, and what evil; what liberality, what prodigality; what valour, what temerity) and how subject men are to paralogism or fallacy in reasoning, I may in a manner conclude, that it is impossible to rectify so many errors of any one man, as must needs proceed from those causes, without beginning anew from the very first grounds of all our knowledge, sense [...]. (HOBBS, 1640, Elementos I.5.14).

Esse não é o tipo de declaração que esperaríamos de alguém cujo interesse primário fosse o uso comum das palavras; nem algo que esperaríamos de alguém que baseasse sua teoria do pensamento e experiência em sua teoria da linguagem. Nesse trecho, Hobbes explicitamente coloca a *sensação* como o fundamento de todo o conhecimento; e interpreta o estudo da mesma como algo necessário para evitar maus usos dos nomes e os paralogismos. O trecho deixa claro que a direção da investigação de Hobbes parte da experiência para a linguagem, e não da linguagem para a experiência. Hobbes não estava baseando a sua teoria do pensamento e experiência em sua teoria da linguagem. Provavelmente sua intenção era precisamente a oposta: basear a sua teoria da linguagem em sua teoria da experiência e pensamento.

Se o que disse até agora está correto, então voltamos a estar sem uma solução para o paradoxo exposto antes. Minha sugestão é que, se existe uma solução para o paradoxo, ela não está no apelo à linguagem.

Referências bibliográficas

DOLIWA, Katarzyna. The Law and the Language in the Philosophy of Thomas Hobbes and H. L. A. Hart. Tradução Marta Jastrzębska. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, v. 15, n.28, p. 199-209, 2009.

———. The Role of Language in the Philosophical System of Thomas Hobbes. Tradução: Renata Jermolowicz. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, v. 6, n.19, p. 39-49, 2003.

DUNCAN, S. H. Signification and Insignificant Names. *Hobbes Studies*, v. 24, p.158–178, 2011.

ENGEL, S. M. Hobbes's Table of Absurdity. *The Philosophical Review*, v. 70, n. 4, p. 533-543, 1961.

HEINRICHS, T. A. Language and Mind in Hobbes. *Yale French Studies*, n. 49, p. 56-70, 1973.

HOBBS, Thomas. 1655. *Concerning Body*. The English Works of Thomas Hobbes; v. 1, 1839.

———. 1651. *Leviathan*. The English Works of Thomas Hobbes, v. 3, 1839.

———. 1640. *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge University Press, 1928.

MARTIN, R. M. On the Semantics of Hobbes. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 14, n. 2, p. 205-211, 1953.

MACINTOSH, J. J. Primary and Secondary Qualities. *Studia Leibnitiana*, v. 8, n. 1, p. 88-104, 1976.

Sobre o autor

Sagid Salles

Graduado em filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Mestre e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da UFRJ, com sanduíche realizado na Universidade de Miami. Atualmente é professor substituto de filosofia na Universidade Federal do Amazonas. Interessa-se principalmente por filosofia da linguagem, metafísica e filosofia da lógica.
E-mail: sagidsalles@gmail.com.

Recebido em 26/2/2018

Aprovado em 10/6/2018

Como referenciar esse artigo

SALLES, Sagid. Pode a linguagem salvar Hobbes de um paradoxo? *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 74-86, jul.-dez. 2018.

Rafael Estrela Canto*

Spinoza: o desejo e o sumo bem, de filósofo a sábio

Spinoza: the desire and the great good, from philosopher to the wise

RESUMO

Neste artigo examinamos o conceito de desejo na filosofia de Spinoza e a sua ligação com a decisão do filósofo em encontrar o sumo bem. Sendo o sumo bem, por sua vez, não algo de diverso do que a sua fruição mesma, concluímos que ignorar a sua existência, busca-la e vivê-la são, respectivamente, as condições do vulgo, do filósofo e do sábio, à exemplo do que ocorria no Jardim de Epicuro.

Palavras-chave: Desejo. Sumo bem. Decisão. Alegria. Tristeza.

ABSTRACT

In this article we examine the concept of desire in Spinoza's philosophy and its connexion to his decision to find the great good. As the great good is not something diferente of its fruition itself, we conclude that to ignore its existence, to seek it and to live it are, respectively, the conditions of the common people, the philosopher and the sage, by example of how it was considered in the Garden of Epicurus.

Keywords: Desire. Great good. Decision. Joy. Sadness.

Quando Spinoza se interroga sobre o sumo bem, ele resume o problema da seguinte maneira: "nossa felicidade e infelicidade residem em apenas um ponto: a que qualidade de objetos aderimos por amor?" (TIE, #9, p. 329). E ele o responde assim: "o amor de uma coisa eterna e infinita só alimenta a alma de alegria, isenta de toda tristeza, o que deve ser grandemente *desejável* e procurado com todas as forças" (TIE, #10, p. 330, grifo nosso). Logo em seguida ele declara a fragilidade

* Doutor em Filosofia, Professor.

de *sua vontade* diante do poder necessário para se conquistar uma tal felicidade: "Não é sem razão que uso destas palavras: *se pudesse seriamente deliberar*" (idem). Não é, portanto, pelo simples fato de *querer* aquilo que é "grandemente desejável" que se o encontra, pois é preciso o uso de *todas as forças* para este feito. Isso que se deseja, em suma, podemos então inferir, é uma "coisa eterna e infinita", inacessível pelas vias do arbítrio e difícil de ser encontrada.

O que diremos adiante será baseado nos dez primeiros parágrafos do *Tratado da correção do intelecto*. Nesses parágrafos, Spinoza conta a sua história de como se pôs na busca do conhecimento verdadeiro. Ele se pergunta por um novo modo de vida, que é introduzido como um bem verdadeiro: "resolvi indagar se existia algum objeto que fosse um bem verdadeiro" (TIE, #1, p. 327). Este bem é descrito logo a seguir como "incerto", cuja busca implicaria "perder uma coisa certa" (TIE, #2). Descrevendo-se inquieto quanto a se iria chegar de fato a esse novo modo de vida "ou pelo menos à certeza a seu respeito" (TIE, #3, p. 328), ele afirma que "sem mudar a ordem anterior e a conduta comum de minha existência" (idem), ou seja, de sua própria vida de indivíduo chamado Baruch Spinoza, ele confessa "tentei muitas vezes *frustradamente*" (TIE, grifo nosso). Em resumo, ele está descrevendo que, em sua história pessoal, decidiu buscar um bem que seria mais valioso que os bens aos quais estava até então usufruindo, e que, sem ter com isto aberto mão das "comodidades que se tiram da honra e da riqueza" (TIE, #2, p. 327), viu se *frustrarem* as suas tentativas de *encontrar* este bem. Assim também viu nascer nele a tristeza por conta dessa frustração, porque "se em alguma ocasião nos *frustramos* em nossa esperança, então nasce uma extrema tristeza" (TIE, #5, p. 328). Por ver-se continuamente frustrado, ou seja, triste, na esperança de obter tais bens, Spinoza decidiu, pelo que indica seu relato, que ele depositou a sua esperança em um outro bem, o qual não poderia ocasionar-lhe novamente tal frustração. E ele descreve essa busca como um caso de vida ou morte:

Via-me, com efeito, em um perigo extremo e forçado a procurar, com todas as forças, um remédio, ainda que incerto, assim como um enfermo que possui uma afecção mortal, que vê a morte iminente se não emprega um remédio, e está coagido a procurá-lo, ainda que seja incerto, pois toda a sua *esperança* nele está. (TIE, #7, p. 329, grifo nosso).

Como vimos, pelas próprias palavras de Spinoza, procurar esse bem implica nutrir a esperança por ele e, ao mesmo tempo, não mais esperar de outros bens que eles não possam mais frustrá-lo, ou seja, em outras palavras, não esperar mais da honra e da riqueza, assim como dos bens ligados aos prazeres sensuais, que eles sejam suficientes ou capazes de *satisfazer* a sua investigação. Utilizamos o termo "satisfação", portanto, sem nenhuma contrariedade ao texto spinozano, na medida em que por ele designamos o oposto da frustração. Isto é, quem não se frustra, se satisfaz, e vice-versa. Assim, quem não tem a esperança frustrada, tem a esperança satisfeita. Poderíamos, em vez da palavra "satisfação", utilizar a palavra "realização", pois, segundo Spinoza, "a esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja *realização* temos alguma dúvida" (E III, def. dos afetos 12, p. 143, grifo nosso). Entretanto, resolvemos manter "satisfação" por envolver a relação da esperança com o desejo, o que explicaremos a seguir. A partir do que diz Spinoza, "não há menos exemplos de ho-

mens que, para conquistar ou conservar a honra, sofreram miseravelmente” (TIE, #8, p. 329), a frustração advém da incapacidade de conquistar o bem esperado ou de conservar o bem presentemente usufruído, o que em ambos os casos implica uma *perda*¹ no presente ou no futuro deste bem. A esperança, como afeto do ânimo, é uma forma de alegria (“alegria instável”) e, portanto, uma forma de variação do desejo, pois, sendo a alegria “a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (E III, def. dos afetos 2, p. 141), e que “o desejo é a própria essência do homem” (E III, def. dos afetos 1, p. 140), então a esperança, como forma de alegria, é uma forma de passagem do desejo de uma perfeição menor para uma maior. Estabelecido então que a esperança é uma variação do desejo, podemos dizer, sem ferir as palavras de Spinoza, que a não realização da esperança é uma frustração do desejo. Assim, todo desejo implica uma *procura* pelo seu objeto ou bem de satisfação, e, no caso de uma coisa eterna e infinita, esta “deve ser grandemente *desejável e procurada* com todas as forças” (TIE, #10, p. 330).

Por que razão, no entanto, Spinoza procura uma coisa eterna e infinita e não uma temporal e finita?. O fato é que a inquietação de Spinoza está ligada aos bens que são comumente desejados pelos homens²: “Após a experiência ter me ensinado que tudo o que ocorre de mais frequente na vida ordinária é vão e fútil [...] *resolvi enfim* indagar se existia algum objeto que fosse um bem verdadeiro” (TIE, #2, p. 327, grifo nosso). Ora, os objetos da “vida ordinária” são “aquelas coisas que mais ocorrem na vida” (TIE, #3, p. 328) e podem ser resumidas “pelo que se pode depreender de suas obras, nestas três: riqueza, honra e concupiscência” (ibidem).

Tudo que é finito e temporal é insuficiente para satisfazer o desejo de Spinoza. Isso, diz Spinoza, ele o percebe por uma insatisfação que provém da “experiência” e “de suas obras”, isto é, ele percebe que tudo o mais de finito e temporal que existe é apenas *variação* de tudo aquilo que ele mesmo já *experimentara* como objeto de satisfação do desejo e, por isso, descobre que nenhum desse tipo de objeto é capaz de satisfazer o seu. Segue-se disso que ele deseja algo que *não* pode ser finito (o infinito); e que *não* pode ser temporal (o eterno). Entretanto, desejar um *não* parece uma contradição: como se pode desejar aquilo *que não é*? Seria um desejo de *nada*? Impossível, pois todo desejo é desejo de alguma coisa, e Spinoza o reconhece, o que se atesta por suas próprias palavras: é “*uma coisa eterna e infinita*”, isto é, algo de positivo, afirmativo, real.

Por outro lado, justamente as coisas ordinárias não parecem ser tão afirmativas e existentes, pois elas estão ligadas à insatisfação e esta é um sintoma de algo que *antes* se tinha e que *depois* deixou de se ter, ou seja, que não *durou* suficientemente. Nos *Pensamentos Metafísicos*, ele diz que a duração “é o atributo sob o qual nós concebemos a existência das coisas criadas na medida em que elas perseveram na sua existência atual” (Cap. IV, p. 275). Já em E III, prop. 7, ele diz

¹ Nos consideramos autorizados a falar de perda, porque Spinoza afirma: “não causará dano um objeto não amado [...] não sentiremos tristeza se vier a se *perder*” (idem, #9, grifo nosso).

² De um ponto de vista meramente nominal, pode-se facilmente discernir coisas desejáveis pelo seu próprio valor de coisas que são desejáveis pelo valor de meio para outras coisas. À primeira classe de coisas dá-se o nome de *sumo bem* porque *acima* delas nada mais é desejável – não que nada mais seja desejável, mas apenas que elas não indicam nada além delas para ser desejado. Por outro lado, os chamados *bens ordinários* são sempre *sinais* de outros bens, eles formam uma espécie de rede na qual um está sempre a reenviar ao outro, de modo que o seu valor (o de ser desejável) é sempre medido pelo *outro*. Em suma: por *bem* se entende o que é desejável, o objeto do desejo, de duas formas: por si e pelo outro.

(p. 105): “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”. Como atributo de uma coisa particular, então, a duração de uma coisa é justamente o *quanto* essa coisa, no total da sua existência, perseverou na sua essência atual. Além disso, como ainda ele afirma que o esforço em perseverar é a sua essência atual, o que definiria a coisa, portanto, seria o seu próprio esforço, o qual, no que diz respeito à sua existência, é a própria duração da coisa. Podemos assim concluir que *a duração é a própria existência da coisa* e que o tempo é uma medida sua: “Para determinar a duração de uma coisa agora, nós a comparamos à duração das coisas que têm um movimento invariável e determinado, e essa comparação denomina-se tempo” (PM, cap. IV, p. 275) , e ainda, “é um modo de pensar que serve para a explicação da duração” (idem). O tempo, como medida da duração, não tem realidade própria, ele não *existe*, o que existe é a *coisa medida*, a *duração*. Por isto, na *Ética*, ele diz (prop. 8, p. 105) “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido”. ‘Não envolve’ quer dizer: o tempo não pertence, não é imanente, interior ao esforço de perseverar, ele lhe é *exterior* (ou seja, o tempo enquanto medida por algo exterior), e a razão disto está na demonstração desta mesma proposição:

Com efeito, se envolvesse um tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, seguir-se-ia, então, exclusivamente da própria potência pela qual a coisa existe, que, após esse tempo limitado, ela não poderia mais existir, devendo se destruir. Mas isso é absurdo. [...] ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual ela existe agora, a existir indefinidamente, desde que não seja destruída por nenhuma causa *exterior*. (E III, prop. 8, dem., p. 105, grifo nosso).

Ora, se o que a coisa é, é justamente o seu esforço, a potência do seu esforço não pode ser dirigida de tal modo que esse esforço rume à frustração (o não encontro com o objeto). Sem o objeto, não há esforço pelo objeto, e sem esforço, não há sujeito que se esforça, porque quem se esforça se esforça por *alguma coisa*, e não por uma ‘não-coisa’. Assim, é interior ao agente a busca pelo objeto, e como seu objeto não pode ser uma não-coisa, então a motivação do agente não pode ser a de destruir, nem a autodestruição, porque destruir algo é uma forma de negação da existência de uma coisa³. Ao contrário, o desejo é sempre afirmativo, ele busca afirmar seu objeto, jamais negá-lo. Por isso, a potência do desejo é o grau do esforço em durar, é o *quanto* de perseverança de uma coisa concebida pela duração de seu esforço em satisfazer-se⁴: esforça-se por algo; e quanto mais persiste, mais potente é o esforço; quanto maior a potência da duração, mais forte a perseverança do esforço. Como esse esforço não

³ (E III, prop. 4, p. 104) “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”. Demonstração da mesma proposição: “Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira”.

⁴ Falamos da duração em sentido muito concreto, como quando Spinoza fala sobre quando estava no começo da instituição de sua nova vida – “pensava seriamente na instituição de uma nova vida” (TIE, #11, p. 330). Neste início de jornada, ele relata que “no começo, os intervalos foram raros e de curta *duração*, mas na medida em que o verdadeiro bem me foi sendo conhecido, mais e mais, tornaram-se eles mais frequentes e de maior *duração*” (idem, grifo nosso). Do mesmo modo, o tempo a que nos referimos, é apenas uma medida da duração. A duração, portanto, diz respeito à perseverança de uma ação, e o tempo à medida da duração dessa ação.

se dirige ao vazio, é sempre a possibilidade do encontro com o objeto a condição para a continuidade da duração da própria existência atual daquele que deseja, pois a existência atual de um homem particular é definida exclusivamente pelo desejo. O tempo de existência desse homem, o quanto ele vive, está, portanto, apesar de não ser determinado pela sua essência, em estreita conexão com a existência efetiva da possibilidade de satisfação do seu desejo. Podemos perceber isto pelo que Spinoza fala do suicídio.

Ninguém, portanto, a não ser que seja dominado por causas exteriores e contrárias à sua natureza, descuida-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser. Quero, com isso, dizer que não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras. Assim, alguém se suicida coagido por outro, que lhe torce a mão direita, a qual, por acaso, segurava uma espada, obrigando-o a dirigi-la contra o próprio coração. Ou, se é obrigado, como Sêneca, pelo mandato de um tirano, a abrir as próprias veias, por desejar evitar, por meio de um mal menor, um mal maior. Ou, enfim, porque causas exteriores ocultas dispõem sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira, natureza cuja ideia não pode existir na mente. Que o homem, entretanto, se esforce, pela necessidade de sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma, é algo tão impossível quanto fazer que alguma coisa se faça do nada, como qualquer um, com um mínimo de reflexão, pode ver. (E IV, prop. 20, esc., p. 170).

A possibilidade de satisfação do desejo é a relação entre o desejo e as causas exteriores. Compreendemos as causas exteriores de que fala Spinoza como tudo o que existe e é diferente do indivíduo desejante e que sobre ele atua na direção contrária, ou seja, se o desejo atua de dentro para fora, as coisas exteriores que o cercam atuam, em relação a ele, de fora para dentro. Exterior e interior são, assim, apenas referências relativas no campo de atuação dos seres particulares, de modo que a contrariedade não existe em termos absolutos e, por isso, pode ser sempre transformada em convergência, pois “é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós” (E IV, prop. 18, esc., p. 169). O suicida, seja por razões reais ou imaginárias, encontra-se em tal relação de contrariedade a tudo o que lhe é exterior que não concebe mais meios existentes exteriores a ele que o permitam conservar o seu ser. Ele não reconhece mais nenhuma possibilidade de satisfação do desejo. A necessidade de coisas reais para com as quais o desejo possa satisfazer-se é tal que na sua ausência completa ele se vê forçado a retirar a própria vida, pois os meios de conservação nada mais são do que os objetos do desejo. O suicídio, portanto, é sempre uma ação contrária à cada natureza particular, pois a perseverança em seu ser é inerente a cada indivíduo, igualmente presente em todos os seres existentes, devido à própria natureza da potência de ser da Natureza.

Os seres particulares, finitos e limitados, não existem sem trocarem entre si, de modo que a finitude e a limitação inerentes a cada ser humano não são entendidas como carências ou faltas, pelo contrário, pois dada a natureza de cada ser individual, a possibilidade de interação é afirmação de sua própria natureza, de

modo que “certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria” (E IV, prop. 18, esc., p. 169). Dessa perspectiva, é inconcebível um desejo que não tenha algum “alvo” exterior, seja ele qual for. O encontro ou a troca são consumadas na convergência entre potências (à princípio, talvez, contrárias) que se identificam quando desejam em comum um mesmo objeto.

Os desejos, segundo Spinoza, podem ser entendidos de duas maneiras: como ações ou como paixões. Como ações, encontramos os

desejos que se seguem de nossa natureza, de maneira tal que podem ser compreendidos exclusivamente por meio dela, são os que estão relacionados à mente, à medida que esta é concebida como consistindo de ideias adequadas. (E IV, Apêndice, Cap. 2, p. 204).

Talvez este seja o ponto mais delicado da filosofia de Spinoza, pois parece ser justamente nisto que ele chama peculiarmente de ações o que vem a ser o mais alto grau de conhecimento alcançável, no qual a mente conceberia todas as coisas do ponto de vista da eternidade. É talvez nas ações que encontraremos aquele objeto eterno e infinito do desejo do qual falamos há pouco. Deixemos, entretanto, este ponto no momento de lado e nos voltemos para os outros desejos, as chamadas *paixões*, que “indicam, ao contrário, a nossa impotência e um conhecimento mutilado” (E IV, Apêndice, Cap. 2, p. 204).

Pelas paixões, nós, seres humanos, nos compreendemos “enquanto somos uma parte da natureza, a qual não pode ser concebida adequadamente por si só, sem os outros indivíduos” (E IV, Apêndice, Cap. 2, p. 204), de modo que “a força e a expansão desses desejos devem ser definidas não pela potência humana, mas pela potência das coisas que estão fora de nós” (E IV, Apêndice, Cap. 2, p. 204). Assim, todos os afetos humanos são definidos por Spinoza ao longo da *Ética* como variações do desejo, e, no caso das paixões, variações do desejo definidos por objetos exteriores. Sendo a alegria e a tristeza, respectivamente, os afetos de aumento e diminuição da potência de agir, a alegria e a tristeza são o próprio “desejo ou o apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado por causas exteriores, isto é, é a própria natureza de cada um” (E III, prop. 57, p. 138). Por esta razão, todos os afetos ditos alegres serão considerados bons, e os ditos tristes, maus. Mesmo sendo paixões, as paixões alegres denotam um aumento das condições de conservação tanto daquele ser que a sente quanto daqueles com quem ele convive em comunidade, ou seja, as paixões alegres são também um índice de melhores condições reais de satisfação do desejo ou de realização da potência, à medida em que necessariamente nas paixões não se pode desconsiderar os objetos exteriores pelos quais se está sendo afetado⁵.

Levando em consideração as paixões, o ânimo é sempre oscilante, de acordo com a variação do desejo e de seus objetos. Podemos também entender isso de um ponto de vista gramatical, na medida em podemos dizer que o desejo varia nos homens em *gênero*, *número* e *grau*: em gênero e espécie (cada homem um espécime do gênero humano), em quantidade discreta (diferentes objetos) e em

⁵ “A natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de maneira que exprima a natureza do objeto pelo qual somos afetados” (E III, prop. 56, p. 136).

quantidade contínua (variação do esforço)⁶. Essas variações recebem diferentes nomes conforme o desejo é um esforço *a mais* ou um esforço *a menos*, é *mais* ou *menos* bem sucedido – isto, claro, do ponto de vista da presença ou da ausência da coisa objetivada por ele. Isso certamente explica porque a ideia é sempre uma afirmação de seu objeto, porque o desejo afirma o objeto não *por que* a coisa objetivada fora dele está presente, mas pela ideia dessa coisa na mente⁷, que é expressão da coisa impressa no seu corpo (o corpo da mesma mente), “quer o homem esteja consciente do seu apetite ou não” (E III, def. dos afetos 1, exp., p. 141). O que é, no entanto, a realização do desejo?

Sabemos que o desejo tem um objeto e que este objeto pode tanto estar presente quanto ausente da presença do sujeito desejante, e que não altera a positividade do desejo e nem a sua ligação com o objeto. É a consciência da positividade do ser objetivo da ideia, isto é, da ideia de algo *enquanto ideia*, que inaugura o desejo pelo objeto: o objeto do desejo é sempre *posto* pelo desejo e o desejo, por sua vez, é também sempre a proposição determinada do desejo. Em relação ao objeto, Spinoza diz “pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada” (E II, def. 2, p. 51): pertence, portanto, à essência da potência humana que o desejo, se dado, o seu objeto seja necessariamente posto e que, se o desejo for retirado, o objeto também o seja; e vice-versa “aquilo sem o qual a coisa não pode existir” (idem), isto é, o desejo é a potência que sem objeto não pode existir, pois o desejo é por definição a potência de agir humana consciente da relação de si própria com algo de distinto dela mesma. Assim, a *realidade* do desejo consiste na afirmação da coisa na ideia como objeto. O objeto é *posto* pela mente e não meramente dado, de modo que o desejo implica sempre uma ação do sujeito desejante.

Quando dizemos “posto”, com isso não queremos dizer que a mente cria do nada o objeto do desejo, pelo contrário, queremos dizer apenas que, mesmo sendo o corpo afetado, aquilo que o afetou e que vem a ser objeto do desejo necessariamente, para ser objeto do desejo, precisa ser de alguma maneira afirmado pela mente. É o que depreendemos deste axioma: “os modos do pensar tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do ânimo,

⁶ É de se notar que, na língua, apenas os verbos e os advérbios não sofrem quaisquer variações de gênero, número e grau. O verbo é sempre a expressão de uma ação, e a ação, do ponto de vista do seu sujeito, é sempre presente. Quando se diz, por exemplo, “João comeu a maçã”, mesmo que o verbo comer esteja no passado, ele indica não que João estava ao passado da maçã, mas que o sujeito da enunciação da frase (no caso, eu que a escrevo) é que, em relação a João, está no presente, e João, que se diz estar no passado, está no presente ausente. João, contudo, ao comer a maçã, a comia como coisa presente e, a sua ação, por consequente, só podia ser atual. Pela mesma razão os advérbios não variam, pois indicam apenas qualidades ou propriedades das ações, apenas evidenciando algum detalhe da ação quando executada: “João comeu *lentamente* a maçã”: qualidade do tempo em relação à duração da ação; “João comeu *ontem* a maçã”: qualidade do tempo em relação ao qual a ação se realizou; “João comeu *aqui* a maçã”: qualidade do espaço em relação ao qual a ação se realizou etc. Os advérbios são indicações sobre as condições espaço-temporais nas quais a ação se realiza e também sobre as modalidades de relações que ela tem com outras ações e coisas. Aquilo que varia em gênero, número e grau só pode ser, portanto, os sujeitos e os objetos das ações, assim como suas qualidades, os adjetivos, porque tais variações acontecem pela sua natureza apenas no tempo e no espaço, tal como os homens e os outros seres neles existem. A variação do desejo em gênero, número e grau é, por assim dizer, não propriamente uma variação sua, mas da percepção ou da consciência do desejo, *por meio* da relação que se concebe entre ele, o desejo, e as coisas fora dele. O desejo varia somente se a essência de uma coisa for concebida pela sua potência de agir e que esta não seja a de uma potência absoluta, mas a de um sujeito que se distingue de outros em face dos quais lhe sejam objetos. O desejo é, *por consequência, necessariamente o desejo de um* sujeito *por um* objeto. A substância, por outro lado, que age absolutamente sem que seja *por meio* de algo exterior, deseja *por si* mesma.

⁷ Em outras palavras: não há objeto do desejo sem a sua afirmação na mente, isto é, sem o ser objetivo da ideia.

não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a ideia da coisa amada, desejada, etc." (E II, ax. 3, p. 52). A "coisa amada", isto é, o objeto do amor, ou "a coisa desejada", o objeto do desejo, enquanto coisas existentes fora do indivíduo, não seriam objetos do amor ou do desejo se não houvesse as suas ideias na mente do mesmo indivíduo que as ama ou deseja. De modo geral, como toda alegria e tristeza, assim como todo amor e todo ódio e demais afetos que são formas de alegria e tristeza, são variações do desejo, podemos afirmar que toda coisa existente que esteja ligada a algum afeto do ânimo é objeto do desejo. O mesmo se pode afirmar em relação a todos os afetos tristes, pois negar uma coisa não é privação do desejo pela coisa, pois que o ato de negar é tão real quanto o de afirmar e ambos são modos de ser da imaginação (positividade da imaginação). Como diz Spinoza, "a privação nada é" (E III, def. dos afetos 3, exp., p. 141), sendo a negação de uma coisa antes de mais nada a afirmação de uma outra como objeto de desejo e que, na ordem das afecções, exclui a primeira. Grosso modo, não se nega propriamente coisa alguma, apenas se afirma uma outra que exclui a primeira; a negação é uma espécie de 'efeito colateral' do ato desejante, não a sua ausência.

Do que se conclui que a realidade do desejo é sempre atuante e a sua variação nada mais é do que o grau de consciência de sua potência conforme a natureza da coisa que dele é objeto. O desejo rejeita a coisa que não serve para ele de objeto com o mesmo grau de esforço com que busca aquela que lhe serve. A variação então é *sentida* de várias maneiras conforme for o movimento do esforço em relação à coisa: de busca ou de rejeição, afirmação ou negação (imaginação; imagem); de direção em relação à variedade de coisas que satisfazem um mesmo objeto (explicação; número); de intensidade na busca ou na rejeição pela consideração da natureza determinada da coisa objetivamente representada (explicação; medida ou grandeza contínua); de duração do movimento, seja no ato de buscar ou de rejeitar a coisa (explicação; tempo); e de impressão da coisa na memória enquanto exemplar de uma classe de objetos (retenção; gênero e espécie). A cada uma dessas modalidades de variação Spinoza chama de *afeto*, não do ponto de vista de suas causas, mas sim do de sua sensação ou consciência imediata.

Coisas impossíveis de existir não podem ser objeto de um desejo *realizável*, mas apenas de um desejo que na consciência se mostra confuso em relação ao seu objeto e, por esta razão, parece a si mesmo *imperfeito*, incompleto e, por fim, inalcançável. A coisa ausente, portanto, não é positivamente algo que *falta* ao desejo, pois que, como vimos, se a privação nada é, ao desejo privado nada falta do ponto de vista de sua própria potência, mas, ao contrário, *a falta é uma tristeza cuja gênese reside na desconsideração do próprio desejo*. O sentimento da falta é justamente o oposto da satisfação consigo mesmo: "A satisfação consigo mesmo é uma alegria que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir" (E III, def. dos afetos 25, p. 146).

O que parece ser é que sempre que se esforça por algo, a *atenção* da mente é voltada para o seu objeto. Se o esforço no corpo se mostra no apetite pela coisa, na mente ele aparece como atenção, porque a atenção nada mais é do que a afirmação da ideia da coisa, a presença da coisa na consciência. Então, quanto mais varia o objeto, mais a atenção da mente varia. Das três coisas, a riqueza, a honra e a concupiscência, "cada uma delas *distrai* a mente, que *não pode pensar* em outro bem" (TIE, # 5, p. 328). É exatamente como desviantes da atenção, ou

seja, distrações, que Spinoza vai qualificar cada uma delas: “No atinente à libido, a alma é *suspensa* [...] e está *impedida* ao máximo de cogitar outro bem [...] se não *suspende* o pensamento, o *perturba* e o *embota*” (TIE, # p. 328, grifos nossos); “a honra *distrain* o espírito [...] a honra, enfim, é um grande *impedimento*” (TIE, # 4, grifos nossos); “a perseguição da honra e da riqueza não *absorve* menos o espírito; a da riqueza sobretudo” (TIE, # grifo nosso). Entretanto, “com um pouco *mais atenção*, reconheci primeiramente que se eu *renunciasse* a tudo e me dedicasse à instituição da nova vida” (TIE, # 6, p. 329, grifos nossos).

A variação de objeto do esforço desejante, enquanto objeto da consciência, significa a presença do objeto *na* ideia de uma mente humana que a concebe. Por sua vez, a ideia de se ter a ideia de um objeto é uma ideia *na qual* a ideia de se ter a ideia de um objeto existe objetivamente; em outras palavras, é ser ciente do objeto (ideia do objeto) e ser ciente do esforço pelo objeto (ideia da ideia do objeto). A ideia da ideia é a consciência da diferença entre o esforço, de um lado, e o objeto, de outro, na medida em que o esforço é o ser atual da ideia, o ato propositivo, formal da ideia, e o objeto é o ser objetivo, o proposto da ideia. Isto é possível porque “a ideia, enquanto possui uma essência formal, pode ser o objeto de uma outra essência objetiva” (TIE, # 33, p. 337), pois, sendo a ideia “uma coisa distinta de seu ideado – ela será em si mesma algo de inteligível” (TIE, # p. 336-337).

Disto entendemos que a variação do objeto é também variação da ideia do objeto – e mais, a variação é também da ideia que se tem da ideia do objeto, isto é, do esforço enquanto deste se tem consciência na mente, ou seja, a percepção atual da ideia do objeto. Ou seja, quanto mais o objeto varia, mais a ideia do objeto varia, e, havendo tal flutuação entre o esforço e o seu objeto, a potência do esforço varia conforme o desejo é satisfeito ou não. Isto quer dizer que a variação de objetos pode acontecer mesmo que estes enquanto coisas externas não estejam presentes, e que presença da ideia na consciência é suficiente, naturalmente, não para que o desejo seja satisfeito, mas para que ele exista. A questão então parece ser, para Spinoza, a de saber se há algo que satisfaça o desejo sem que haja essa diferença entre a sua presença na ideia e a sua ausência como ideado. Obviamente, se a coisa é alcançável, a potência do desejo por ela aumenta conforme ela se torna mais presente e, ao contrário, quanto mais há obstáculos para ser alcançada, mais a potência do desejo diminui ou é refreada, sem que, com isso, o desejo necessariamente desapareça. A consciência de um desejo cujas forças não são suficientes é, naturalmente, uma consciência triste (como no caso do suicida).

A diminuição de potência significa então que o esforço está diante de uma impossibilidade de avançar, está *impedido*, está diante de um *obstáculo*. A tristeza, que “é um ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou refreada” (E III, def. dos afetos 3, exp., p. 141), é o sentimento desse impedimento, desse *freio*. Tristeza, portanto, é o nome genérico para o sentimento de insatisfação do desejo. O homem que varia muito de objeto do desejo, portanto, se entristece, enquanto que, por inferência, o homem cujo objeto do desejo (realizável) mais permanece, se alegra. É a atenção continuamente dirigida para um mesmo objeto que faz o esforço avançar, mas se esse objeto for finito, o objeto necessariamente varia, pois ele mesmo não persevera infinitamente em seu ser e a sua pró-

pria potência é finita. Logo, o objeto mais desejável, pelo qual mais vale a pena se esforçar, deve ser infinito, por não ser limitado por nenhuma outra coisa, assim como eterno, por não ser limitado pela duração. Apenas desta maneira a potência do esforço pode se estender ao máximo grau de si mesma, justamente na medida em que ela deixa de se medir temporal e espacialmente. A potência, quando livre de medidas espaço-temporais alheias, é medida de si e está no reto caminho de sua realização.

Spinoza chega à conclusão de que é preciso, dado o objetivo de se alcançar o sumo bem, renunciar ao desejo pelas coisas espaço-temporais, renunciar não por inteiro, claro, pois que ele mesmo enquanto ser finito não deixa de ser espaço-temporal, mas apenas na medida em que elas não sejam consideradas sumos bens: "ao contrário, se as procurarmos como meios, não ultrapassarão um certo limite e, longe de prejudicar, contribuirão bastante para o alcance do fim a que se propõem" (TIE, # 11, p. 330).

A que esses bens se propõem? Justamente o de servirem de meios. A importância desses bens reside no seu poder de *sinalização* do verdadeiro objeto do desejo. Lembremos que jamais Spinoza afirmou que eles são apenas fonte de frustração e tristeza, eles mesmos também podem ser fruídos com alegria e satisfazer muitíssimo o ânimo. Contudo, por sua natureza finita, de seu prazer, em alguma medida, inevitavelmente se segue a tristeza, pois lhes é próprio que variem. Enquanto o esforço estiver apenas dirigido a eles, é como se a mente, oscilando constantemente de ideia, jamais encontrasse um foco pelo qual pudesse afirmar-se satisfatoriamente. A distração do intelecto é uma confusão tal que a mente não está agindo de maneira adequada à satisfação do desejo, e acaba por tornar os objetos impedimentos de sua realização.

Ora, coisa nenhuma é de maneira absoluta impedimento do desejo, e seus obstáculos são as variações dos objetos no intelecto, que são as ideias dos objetos na mente. Sendo a ideia do objeto sua afirmação na mente, a ideia do objeto é ela mesma o movimento ou esforço do desejo na mente; quer dizer, já na concepção de uma coisa como objeto de desejo, o que se está afirmando é este objeto na ideia, logo o objeto do desejo é sempre o ser objetivo de uma ideia. Somente desta maneira podemos compreender a relação entre, de um lado, a atenção e a distração, e, de outro, o favorecimento e o impedimento do desejo, e como o sumo bem está ligado diretamente a um aumento de atenção, de modo que a natureza da coisa sumamente desejável é conhecida não pela experiência, mas pela ideia que objetivamente contém a coisa da qual a mente é estimulada a perseverar na sua atenção a ela.

O importante nisso tudo é que para se encontrar o sumo bem, Spinoza reconhece como necessária uma correção do intelecto, auxiliada por uma regulação adequada da experiência. Se é somente tendo como objeto uma coisa infinita e eterna que o desejo pode satisfazer-se ao máximo contínua e duradouramente, é óbvio que não é na experiência espaço-temporal que se deve procurá-la, mas na ideia de uma coisa eterna e infinita. Ou seja, esse bem não poder ser uma coisa para se *ter* , ele é necessariamente um *conhecimento* . A correção do intelecto é, portanto, o caminho pelo qual a atenção progride na medida em que o intelecto vence os obstáculos do desejo, discernindo o que aponta do que não aponta para o sumo bem. É o caminho da adequação das ideias para o aumento da potência do

esforço, e este caminho é uma *prática de vida*, cujos frutos dependem do seu exercício e do emprego das forças necessárias à sua execução. O fato é que, para Spinoza, o caminho da correção do intelecto – ou, por que não? o da filosofia – é o caminho da satisfação do desejo:

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima *satisfação*. (E V, prop. 4, esc., p. 217, grifo nosso).

Ou então, simplesmente: “a suprema *satisfação do ânimo* provém do princípio correto de viver” (E V, prop. 10, esc., p. 221, grifo nosso). Que essa satisfação seja do desejo, se pode conferir pela prop. 52 da parte IV, a qual diz: “a satisfação consigo mesmo é, na realidade, a maior coisa que podemos esperar”. Mas, pela sua definição, “a satisfação consigo mesmo é *uma alegria* que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir” (E III, def. 25 dos afetos, grifo nosso). Ora, portanto, sendo a alegria, como vimos, a definição do desejo à medida que este aumenta, a satisfação consigo mesmo, a máxima satisfação que a mente encontra à medida que conhece adequadamente é uma satisfação do desejo, como pretendíamos mostrar. Fica-se, assim, compreendido que a satisfação do desejo por um objeto eterno e infinito é uma ação da mente, à medida que esta é capaz de formar uma ideia adequada do ser eterno e infinito, que é Deus. De acordo com a sua definição, “por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (E II, def. 4, p. 51). Como, além disso, “por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (E II, def. 3, p. 51), ou seja, por a ideia ser um ato afirmativo ou propositivo da mente, é justamente quando a mente forma ideias adequadas que ela age, pois “digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada” (E III, def. 2, p. 98). E sendo a “causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (E III, def. 1, p. 98), a mente age quando pode ser ela mesma unicamente concebida como a causa adequada dos efeitos de suas ações, e esses efeitos são precisamente as ideias adequadas. Como ainda “as ideias que são adequadas na mente de alguém são adequadas em Deus” (E III, prop. 1, dem., p. 99), pois a realidade das mentes particulares tem como causa única a potência de Deus, como tudo o que existe, então a satisfação suprema do desejo é o grau mais alto de conhecimento⁸, chamado *beatitude*⁹. É com esta reflexão que Spinoza conclui a *Ética*, a qual, a nosso ver, parece indicar o propósito mesmo da sua filosofia. Enquanto o ignorante “se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico” (E V, prop. 42, esc., p. 238), a saber, pelo desejo por coisas que são apenas parcialmente afirmadas objetivamente pela mente ao imaginar, sendo, assim, “agitado, de muitas

⁸ “A virtude suprema da mente consiste conhecer a Deus [...] desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação que pode existir” (E V, prop. 27, p. 229).

⁹ “Pois, a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus” (E IV, Apêndice, cap. 4, p. 205).

maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira *satisfação do ânimo*" (idem, grifo nosso), o sábio é aquele que, ao contrário, encontra o gozo e a satisfação do ânimo no conhecimento do maior gênero, no qual, "consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas *desfruta*, sempre, da verdadeira *satisfação do ânimo*" (E V, prop. 42, esc., p. 238), grifo nosso).

Dado que a filosofia, pelo sentido comum e etimológico – do qual consideramos Spinoza compartilhar, ao menos em suas linhas gerais –, não é a sabedoria, mas o amor à sabedoria, o sábio seria aquele que, depois de percorrer o caminho da filosofia, ao alcançar a verdade, a deixaria para trás. Pois, se a filosofia é o conhecimento racional mediante conceitos, e o conhecimento mais alto é uma *intuição*, a qual parece ser mais uma sabedoria do que uma teoria de algo, então parece-nos que a finalidade da filosofia é o seu próprio término, quando o filósofo não mais sofre, de acordo com a sua antiga condição de amante, pela ausência da sabedoria, de modo a então passar a desfrutar do conhecimento tão-somente, levando uma vida na qual "difícilmente tem o ânimo perturbado" (E V, prop. 42, esc., p. 238).

Inevitável ouvirmos o eco da *ataraxia* dos filósofos gregos, em especial de Epicuro. É ela que faz da filosofia eminentemente uma prática, não da própria sabedoria, mas de preparação para ela. Levando uma vida feliz e tranquila, "porque a mente desfruta desse amor divino ou dessa beatitude, ela tem o poder de refrear os apetites lúbricos" (E V, prop. 42, esc., p. 238), o sábio se distinguiria do ignorante e do filósofo, pois estes, embora de diferentes formas, padecem. É desta forma que Epicuro se distinguia de seus discípulos mais próximos: "O próprio Epicuro era o chefe (*Hegemon*). Metrodoro, Hermarcos e Polieno, que o seguiam em hierarquia, eram os três chefes associados (*Kathegemones*). Só Epicuro era chamado sábio (*sophos*). Os três chefes eram amantes da sabedoria (*philosophoi*)"¹⁰. Acima de tudo, portanto, o sábio é aquele que *predomina* sobre si mesmo, e antes de chefe dos demais, é na verdade chefe ou senhor de si mesmo (autarquia).

Os filósofos, os *Kathegemones*, eram "aqueles que orientavam a si próprios e aos demais a partir do mestre" (idem), ou seja, em vias de tornarem-se sábios, buscavam orientar os seus desejos de acordo com os ensinamentos, ou, o que seria ainda mais preciso, de acordo com a maneira sábia de viver do mestre. O desejo do mestre não predomina sobre os outros, mas ensina os outros a predominarem sobre seus próprios desejos, de modo a não estarem mais sujeitos às perturbações da alma. Desta maneira, nas obras de Spinoza poderíamos aventar a hipótese de que encontramos o Spinoza *filósofo*, mas o Spinoza *sábio*, este não se deixaria jamais se inscrever nas páginas de um livro, pois a real felicidade pessoal não se descreve, ela se vive ou se testemunha, e além desta não há prova maior do valor de uma filosofia.

Referências bibliográficas

DELBOS, Victor. *O espinosismo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

¹⁰ B. FARRINGTON. *A doutrina de Epicuro*, p. 130 (citado em SPINELLI, Miguel, *Os caminhos de Epicuro*, p. 110, nota 22).

CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Spinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2009.

GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire latin-français*. 1934. Disponível em: <http://www.lexilogos.com/latin_langue_dictionnaires.htm>.

MARTINS, A; SANTIAGO, H; OLIVA, L. C. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo, Loyola, 2009.

SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011

_____. *Obra completa I. (Breve) Tratado e outros escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

_____. *Obra completa II. Correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

Sobre o autor

Rafael Estrela Canto

Professor da Faculdade de Filosofia da UFPA, Doutor em Filosofia pela UFRJ.

E-mail: cantoestrela@gmail.com

Recebido em 24/3/2018

Aprovado em 10/8/2018

Como referenciar esse artigo

CANTO, Rafael Estrela. Spinoza: o desejo e o sumo bem, de filósofo a sábio. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 87-99, jul.-dez. 2018.

As “condições” da verdade dos fatos

The “conditions” of factual truths

RESUMO

O texto é uma proposta de apresentação sobre o modo como as categorias tratadas em “A Condição Humana” oferecem um aparato conceitual que nos permite entender o lugar da verdade dos fatos na sua relação com a política. A leitura dos conceitos de *condição*, pluralidade, natalidade e mundanidade oferecem uma espécie de delimitador conceitual do estatuto do “lugar” da verdade dos fatos na sua relação com a política. A máxima totalitária de que tudo é possível e a rebelião moderna contra os limites, inclusive os limites da realidade, nos permitem ver como os conceitos, há pouco citados, operam como solo e firmamento da noção arendtiana de verdade dos fatos. Ao descrever a modernidade, parece a Arendt que há riscos políticos onde verdade e falsidade perdem a linha de distinção e, principalmente, quando a verdade, como fator de estabilização dos cambiantes negócios humanos, desaparece. A experiência contemporânea, da *pós-verdade* talvez seja, a grosso modo, uma flagrante exposição da atualidade das reflexões de Arendt sobre verdade e política, principalmente se levarmos em conta as análises presentes em *A condição humana*, que chamam a atenção sobre os riscos da rebelião moderna contra a realidade e a alienação do mundo.

Palavras-chave: Verdade. Política. Condição. Natalidade. Pluralidade. Mundanidade.

ABSTRACT

The text is a presentation proposal on how the categories treated in “The Human Condition” offer a conceptual apparatus that allows us to understand the place of the truth of the facts in their relationship with politics. The reading of the concepts of condition, plurality, natality and worldliness offer a kind of conceptual delimiting of the status of the “place” of the truth of facts in their relation to politics. The totalitarian maxim that everything is possible and the modern rebellion against the limits, including the limits of reality, allows us to see how the concepts just quoted

* Doutor e Mestre em Filosofia.

operate as soil and firmament of the arendtian notion of truth of facts. In describing modernity it seems to Arendt that there are political risks where truth and falsity lose their line of distinction, and especially when truth as a stabilizing factor for changing human affairs disappears. The contemporary, post-truth experience may be, roughly speaking, a blatant exposition of the actuality of Arendt's reflections on truth and politics, especially if we take into account the analyzes present in *The Human Condition*, which draw attention to the risks of modern rebellion against reality and the alienation of the world.

Keywords: Truth. Politics. Condition. Natality. Plurality. Worldliness.

Acerca do "tudo é possível"

O modo como o tema da verdade e sua relação com a política perpassa a obra de Hannah Arendt tem como um dos cenários possíveis a relação da mentira com a política. Nesse cenário a experiência totalitária tem papel de destaque. Porém, a leitura arendtiana da modernidade e o modo como ela opera uma mudança na relação com a experiência da mundanidade situa o debate da filósofa, sobre essa relação, para além das fronteiras do totalitarismo. Olhando para o nosso tempo, parece ser muito razoável localizar o modo como Arendt discute a relação verdade e mentira no cerne do debate que hoje se faz sobre a *pós-verdade*, isto é, num contexto onde os fatos importam menos que as emoções envolvidas nas informações¹. As situações e modos de difusão de informações e notícias falsas pelas vias da internet, de maneira geral, potencializam os riscos relativos à mentira organizada, a ideologia e a rebelião moderna contra os limites, impressa na máxima do "tudo é possível".

No texto *Verdade e Política* Arendt diz de maneira direta o que lhe interessa reter sobre a noção de verdade na sua relação com a política. "[...] Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós." (ARENDR, 2003, p.324).

No texto de Arendt, a verdade funciona como limite, ela é solo e firmamento. Em Arendt, a noção de limite precisa ser lida em conjunto com a categoria de natalidade. Nesse contexto de limite, segundo Canovan (1992), é possível dizer que os eventos da modernidade, em especial o Evento Totalitário, marcam uma postura de flagrante rebelião contra os limites, neste caso é a crença totalitária de que tudo é possível².

Em *Origens do totalitarismo*, por várias vezes, há a afirmação feita por Arendt de que o totalitarismo seja como regime, seja como movimento se assenta na crença de que tudo é possível ou tudo é permitido. Ela afirma que "o que une

¹ Cf. Oxford Dictionary. "Relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief.. Disponível em: < <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth> >

² Cf. Canovan (1992, p.13)

esses homens é uma firme crença na onipotência humana. O seu cinismo moral e a sua crença de que tudo é permitido repousam na sólida convicção de que tudo é possível." (ARENDDT, 2000, p.437).

Em um seminário realizado por Arendt na Universidade da Califórnia em 1955³, ela, num comentário esquemático, ao estilo de notas para aula, desenvolve a caracterização – bastante problemática, mas ilustrativa para essa temática - do niilismo dentro do contexto do totalitarismo. A argumentação dela tem início recuperando a expressão "os fins justificam os meios", impropriamente, atribuída a Maquiavel. O que ela destaca é que "Maquiavel via o fim ainda como o sentido/significado (meaning)" (ARENDDT, 1955, p.024124)⁴; e isso para Arendt expressava o fato de que estava incluso, nesta sua leitura de Maquiavel, a limitação dos meios. Nas suas palavras, ela expressa isso da seguinte forma: "Isto inclui uma limitação dos meios: A Itália era para ser redimida, os meios que acarretarão o sucesso de uma única ação não são suficientes." (ARENDDT, 1955, p. 024124)⁵. Ou seja, a validade dos meios estaria sujeita ao fim que conferiria sentido à totalidade das ações; o que está retido na afirmação é a ponderação de que os meios não se autojustificariam. Em torno desse comentário, Arendt parece dar um passo no sentido de mostrar que no avançar da modernidade ocorre uma mudança no matiz da expressão "os fins justificam os meios". A mudança na textura da máxima implicou em colocar o sentido/significado como algo duvidoso. Frente a isso permanece, portanto, apenas o sucesso da ação e não o que lhe confere significado. Diante da permanência do sucesso em detrimento do sentido/significado, a nova matização da máxima implica que "everything is permitted".⁶ Do tudo é permitido ela extrai a radicalização dessa situação.

Tudo é permitido implica: que tudo é possível. Mas não é tudo possível? Esta é a nossa situação. Ela elimina a última limitação. Agora nós temos a última conclusão do niilismo: nada é como parece ser e tudo pode tornar-se o que eu faço dele. (ARENDDT, 1955, p.024124)⁷.

Essas observações não são precisas sobre o problema do niilismo e nem sobre Maquiavel, mas são ilustrativas sobre a questão da verdade. Elas articulam uma ideia importante que precisa ser retida, isto é, a perspectiva da submissão de tudo à regra da produção, ou seja, tudo pode tornar-se o que eu produzo. É essa a moderna concepção de verdade que Arendt aponta em *A condição humana*, de que só conhecemos aquilo que produzimos. Ora, se tudo posso no âmbito da produção, "[...] onde tudo é possível, nada é verdadeiro" (ALVES NETO, 2009. p.145).

³ O texto nos Arquivos Arendt do Congresso dos EUA está com o título de *Ideologies*. É um seminário de 1955 ministrado nas Universidades da Califórnia e Berkeley. Não é um texto onde ela desenvolve de maneira sistemática o assunto. É um conjunto de notas, uma espécie de esquema do seminário, na realidade é um seminário sobre o totalitarismo. Então, há a estrutura do seminário, bibliografia, e as ideias chaves, bem como sínteses dos tópicos que serão desenvolvidos durante o seminário.

⁴ "Machiavelli saw the end still as the meaning, not as mere success." (ARENDDT, 1955, p. 024124).

⁵ "This includes a limitation of means: Italy is to be redeemed, means will bring about the success of a single action not enough." (ARENDDT, 1955, p. 024124).

⁶ "First stage of nihilism: the meaning is no longer there, has become doubtfull. What remains is success. Now: the saying: the end justifies the means, receives a new connotation: Everything is permitted." (ARENDDT, 1955, p. 024124).

⁷ "Everything is permitted implies: Everything that is possible. But is not everything possible? This our situation. It eliminates the last limitations" (ARENDDT, 1955, p. 024124).

No cerne da proposição do tudo é possível, vista na experiência totalitária, segundo Canovan (1997)⁸ está mais que a mera desconsideração pelos limites morais, na realidade, não há limites para tudo o que se pode fazer.

Nesse sentido, é possível encontrar em *A Condição Humana* uma modulação sobre os riscos que uma desconstrução absoluta dos limites pode acarretar. Segundo Aguiar (2009) "[...] a pluralidade humana exige sua limitação: o artifício humano não pode romper de todo com a natureza, pois a vida é um liame entre natureza e mundo, cujo rompimento conduz ao desnorreamento do homem" (AGUIAR, 2009, p.119). Para ele, o obscurecimento dos limites coloca, e põe em risco, a própria condição de sobrevivência humana. Assim, parece ser razoável, pelo menos do ponto de vista político, afirmar que Arendt resiste a essa pretensão de onipotência operativa que ronda a modernidade. É nesse contexto que o tema da verdade dos fatos, em sua relação com a política parece atuar.

Sobre as condições e o tema do limite

Ao usar a palavra condição na obra *A Condição Humana*, Arendt modula uma compreensão que parece sugerir uma relação de potencial "rebelião", ou luta constante contra as condições. "Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência." (ARENDR, 1974, p. 9)⁹. Até mesmo as coisas produzidas pelos homens, aquelas que devem sua existência a eles condicionam os próprios homens¹⁰. "O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana." (ARENDR, 1974, p. 9)¹¹. A realidade do mundo, acerca da existência humana, é uma força condicionante¹². Arendt levanta a hipótese de radicalizarmos a tentativa de rompimento das condições, isto é, sair do planeta Terra e viver em outro planeta. O que ela afirma é que mesmo assim seriam os homens seres condicionados.¹³ Arendt evita qualificar esse debate como uma busca pela essência ou natureza humana. Estas condições, a vida, a natalidade a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta terra, "[...] jamais podem 'explicar' o que somos ou responder as perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto." (ARENDR, 1974, p. 11)¹⁴. O que Arendt parece dizer é que as condições nas quais a vida foi dada ao homem, esse *locus* no qual ele está não é um limite absoluto. Entretanto, não deixa de ser um limite, pois figura como uma condição, um condicionante. Os limites podem ser mudados. Até mesmo o limite

⁸ "[...] not just a disregard for moral limits, but the conviction that there are no limits at all to what we can do, so long as we understand the dynamic processes of nature or history and go along with them." (CANOVA, 1997, p.18)

⁹ "Men are conditioned beings because everything they come in contact with turns immediately into a condition of their existence". (ARENDR, 1974, p. 9).

¹⁰ Cf. Arendt (1974, p. 9).

¹¹ "Whatever touches or enters into a sustained relationship with human life immediately assumes the character of a condition of human existence." (ARENDR, 1974, p. 9).

¹² Cf. Arendt (1974, p. 9).

¹³ Cf. Arendt (1974, p. 10).

¹⁴ "[...] can never 'explain' what we are or answer the question of who we are for the simple reason that they never condition us absolutely." (ARENDR, 1974, p. 11).

aparentemente "insuperável" que é viver no planeta terra, tem a sua possibilidade de superação como expectativa, segundo Arendt.

Abensour (2006), ao comentar a categoria da natalidade como uma mudança ontológica significativa na reabilitação das coisas políticas por Arendt, afirma que esta é uma dimensão originária da condição humana. A natalidade, segundo ele, faz parte de um conjunto de limites a priori, que definem a situação fundamental do homem no mundo¹⁵. Ou seja, a natalidade é uma resistência, na medida em que a condição do novo está no horizonte como possível. As tentativas totalitárias de eliminação dos limites se voltam, inclusive, contra a possibilidade do novo da natalidade. O que me interessa na afirmação de Abensour é a sugestão de que sejam limites a priori, ou seja, o homem chega ao mundo e depara-se com esses limites. Entretanto, no mesmo texto, o comentador sugere o que pode ser entendido como limite nesse debate acerca das condições.

[...] a ideia de condição em Arendt não se reduz a um conjunto de limites que definiriam o domínio humano, ao modo de um universo fechado. A condição sinaliza em direção disso que se situa para além desses limites, o limite deveria ser entendido uma vez como o que circunscreve e o que abre. Do mesmo modo o homem, ser condicionado, é inseparavelmente ser condicionante. (ABENSOUR, 2006. p.123).¹⁶

O comentador expõe uma tensão entre conservação e novidade. Não é o limite sem nenhuma possibilidade de transposição, não é um limite absoluto, mas também não é uma mudança sem resistência. As condições de mudar e resistir são constitutivas da condição humana. A natalidade é um limite para a conservação, da mesma forma que a conservação, o lugar onde se chega pela natalidade, é um limite ao novo. Assim, os limites não são absolutos. O novo e a conservação são possíveis e estão em tensão. A condição como experiência de limitação é paradoxal, como sugere a leitura de Abensour, ela é um limite à ilimitação e uma resistência contra o limite.

Considerando a natalidade como uma condição originária, Abensour (2006) indica em Arendt uma fenomenologia dessas condições. Para Abensour (2006), em Arendt, a natalidade e a mortalidade não poderiam ser consideradas como naturais, essas categorias deveriam ser relacionadas ou vistas no contexto da obra humana e de seu produto, ou seja, o mundo em que vivemos¹⁷. Nascimento e morte ocorrem em um mundo humano, onde se pressupõe uma durabilidade. Essa ocorre em um *locus* relativamente permanente onde seja possível aparecer e desaparecer¹⁸. Uma situação diversa do movimento cíclico e constante da con-

¹⁵ A natalidade "[...] constitue une dimension originaire de la condition humaine, elle fait partie de l'ensemble des limites a priori qui définissent la situation fondamentale de l'homme dans le monde" (ABENSOUR, 2006. p.123).

¹⁶ "[...] l'idée de *condition* chez Arendt ne se réduit pas à l'ensemble des limites qui définiraient le domaine humain, en tant qu'univers à tout jamais clos. La *condition* fait signe vers ce qui se situe au-delà de ces limites, la limite devant être entendue à la fois comme ce qui circonscrit et ce qui ouvre. Aussi l'homme, être conditionné, est-il inséparablement être conditionnant". (ABENSOUR, 2006. p.123).

¹⁷ "Pour en sortir, tout en gardant l'opposition de la naissance et de la mort, elle met cette symétrie en regard des catégories de la *vita activa* et rappelle que les événements en question, la naissance, la mort, ne peuvent être considérés comme naturels et que pour accéder à leur statut humain, ils doivent d'abord être rapportés à l'oeuvre et à son produit, le monde dans lequel nous vivons." (ABENSOUR, 2006. p.127).

¹⁸ "La naissance et la morte présupposent un monde où il n'y a pas de mouvement constant, dont la durabilité au

dição natural do trabalho. Natalidade e mortalidade fixam uma temporalidade que pressupõe, como pano de fundo, um mundo relativamente durável.

Canovan (1997), em um texto que destaca o caráter "conservador" de Arendt, afirma que o pensamento da autora, tanto está centrado numa política do limite, como em termos de pensamento político se configura como uma teoria do limite. Tudo isso, em virtude da perspectiva de um conjunto de limites construídos pelos homens para limitar a natureza e moderar a *hybris* humana. E a modernidade parece, aos olhos da comentadora, ser de fato um momento de referência, pois há uma parcela da humanidade que não se submete mais à natureza¹⁹.

A análise de Arendt da modernidade em termos de processos que saem do controle nos obriga a uma espécie de conservadorismo que pode ser encontrado no seu pensamento, um conservadorismo que é a respeito dos limites: limites aos processos naturais e à *hybris* humana. (CANOVAN, 1997, p.14)²⁰

Ainda sobre essa experiência ambígua com a noção de limite, na obra *A Condição Humana*, Arendt diz que a ação se engaja em fundar e preservar corpos políticos, ela cria as condições para a recordação, ou seja, para a história e que "o mundo no qual a *vita activa* se despende consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas." (ARENDR, 1974, p.9)²¹. As atividades humanas, ou mundo no contexto dos assuntos humanos são o que de algum modo interessa a ação, ela se desenvolve neste âmbito, e é neste ambiente que as histórias ou estórias se constituem. Assim,

Uma das características da ação humana é a de sempre iniciar algo novo, o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*. Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e deste modo as coisas são mudadas. (ARENDR, 2004, p.15).

No contexto desse debate, Kalyvas (2009) sugere as dificuldades em se ver na obra arendtiana, o começo, o iniciar como um início absoluto, mesmo se levarmos em conta o tema da natalidade. O problema deste *Absolute Beginnings*, penso, está diretamente ligado à sua perspectiva da inescapável condição de ser condicionado, presente em *A condição Humana*. A advertência de Arendt é sobre os riscos de autodestruição presentes nessa tentativa de fuga dessa dupla condição de condicionante/condicionado. Nesse sentido, Kalyvas afirma que

Para Arendt, enquanto a possibilidade de um novo começo espontâ-

contraire, la relative permanence, font qu'il est possible d'y paraître et d'en disparaître, un monde qui existait avant l'arrivée de l'individu et qui survivra à son départ. » (ABENSOUR, 2006, p.128).

¹⁹ Cf. Canovan (1997, p.14-15).

²⁰ "Arendt's analysis of modernity in terms of processes that are running out of control gives us a due to the kind of conservatism that is to be found in her thought, a conservatism that is concerned with limits: limits to natural processes and to human *hybris*" (CANOVAN, 1997, p14).

²¹ "Action, in so far as it engages in founding and preserving political bodies, creates the condition for remembrance, that is, for history.[...] The world in which the *vita activa* spends itself consists of things produced by human activities" (ARENDR, 1974, p, 8, 9).

neosignifica uma quebra da política, do institucional e da ordem legal pré-estabelecida, isso não corresponde a uma absoluta ruptura. Na interpretação dela sobre a falha da Revolução Francesa, ela acusa diretamente, junto com a soberania, a apocalíptica ficção de uma ruptura total e a escatológica fé na possibilidade de um começo inteiramente novo. (KALYVAS, 2009, p. 223)²².

Ainda segundo o comentador, nos termos do debate arendtiano, um início existe somente em relação a alguma coisa que o antecede, pois o novo surge dentro de uma estrutura determinada²³, ou seja, o novo vem sobre um mundo pré-existente²⁴. Seguindo Kalyvas, o temor de Arendt parece estar no risco da violência que o vácuo de uma suposta ruptura absoluta pode enfrentar, ou seja, o absoluto parece negar a própria política. Nesse aspecto, a natalidade, mesmo como categoria do novo, pressupõe temporalmente algo que a antecede e que temporalmente pode, a despeito do desaparecimento do agente, a ela sobreviver.

Mundo e pluralidade

Hannah Arendt afirma, em vários momentos de sua obra, que é justamente a diversidade de perspectivas e a variedade de posições – experiências típicas da opinião – que constituem a realidade do mundo (ARENDR, 1974, p. 57), uma vez que a nossa certeza de que algo existe e aparece requer o reconhecimento de que esse algo também aparece para os outros. Dessa maneira, “sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual parecemos a nós mesmos” (ARENDR, 2002, p. 37). O que remedia a subjetividade do parece-me é o fato de que, mesmo aparecendo de modo diferente, o objeto aparece para os outros²⁵. Segundo Forti (2006) diversamente de um *summum bonum*, ou uma meta metafísica a ser alcançada, o que a pluralidade e a diversidade de perspectivas revelam é que temos alguma coisa em comum, e esse comum é o mundo. Contudo, “[...] um tal mundo pode sobreviver ao ciclo das gerações somente enquanto ele aparece em público” (FORTI, 2006, p. 287), ou seja, um contraste no processo moderno de alienação do mundo e da introspecção.

Mundo em Arendt tem uma conotação de durabilidade, de permanência temporal.

O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *Homo Faber*, torna-se um lar para os homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e ações, apenas na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso. (ARENDR, 2013, p.217).

²² “For Arendt, while the possibility of a new spontaneous beginning signifies a break from the pre-established political, institutional, and legal order, it does not correspond to an absolute rupture. In her interpretation of the failure of the French Revolution, she directly blamed, along with sovereignty the apocalyptic fiction of a total break and the eschatological faith in the possibility of an entirely new beginning” (KALYVAS, 2009, p.223).

²³ “Arendt’s qualm with total beginnings is informed by their intrinsic relationship to violence.” (KALYVAS, 2009, p.226).

²⁴ Cf. Arendt (1977, p.167).

²⁵ Cf. Arendt (2002, p. 39). “The presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves [...]” (ARENDR, 1974, p. 50).

O mundo²⁶, portanto, caracteriza o que está entre nós e a natureza²⁷, ele dá o tom da temporalidade não natural, isto é a duração. Ele exhibe uma estabilidade na durabilidade temporal²⁸; a sua condição existencial relaciona-se com o aparecer a todos, ao ser comum a todos. Por isso, "a negação do mundo como fenômeno político só é possível à base da premissa de que o mundo não durará" (ARENDR, 1974, p. 54). Negar o mundo, na perspectiva do comum a todos, implica reduzir o seu aparecer a uma única perspectiva²⁹. A durabilidade do mundo mobiliza a responsabilidade por ele no sentido da duração temporal transmitida entre gerações³⁰. Assim, em termos de mundanidade, "possuir uma vida ativa significa ter que se empenhar ativamente por pertencer a um mundo humano e comum, produzindo-o e preservando-o." (ALVES NETO, 2009, p. 55).

Mundo, conforme a leitura que Tassin (1989) faz de Arendt, é o conjunto das coisas que temos em comum e que aparecem, pois, "se ser e aparecer coincidem, a existência pode ser tida como a faculdade de aparecer [...]. Existir é portanto aparecer aos olhos dos outros." (TASSIN, 1989, p. 66)³¹. O ser visto pelos outros é, nesse contexto de aparência e pluralidade, a condição existencial do mundo (TASSIN, 1989). Por essa razão, mundo não é uma categoria natural, do dado biológico. Ele diz respeito ao que tem o status do comum, isto é, o que aparece para uma pluralidade de espectadores.

Essa noção de mundo, em Arendt, ao mesmo tempo que mobiliza a pluralidade de visões, parece também reter uma perspectiva de durabilidade e permanência. Em *A condição humana*, a autora descreve o mundo como constituído de fatos, de coisas tangíveis, e afirma que as atividades humanas da ação, do pensamento e do discurso, sendo fúteis, precisam ganhar tangibilidade. Elas requerem serem vistas e ouvidas pelos outros, para serem depositadas na memória³² e, com isso, ganhar "imortalidade mundana". Sobre a duração e a permanência do mundo, ela afirma que a reificação é condição da mundanidade; ela é o preço pela durabilidade temporal.³³ Portanto, são necessários, testemunhas, narradores, institui-

²⁶ Sobre o conceito de mundo em Hannah Arendt, creio ser importante indicar dois importantes trabalhos sobre esse assunto disponíveis na bibliografia brasileira: ALVES NETO, Rodrigo. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009; e PASSOS, Fábio Abreu. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

²⁷ Cf. Arendt (1974, p. 137).

²⁸ André Duarte (2002) indica que, em Arendt, mundo implica separar e relacionar, é o aparato legal e institucional que nos é comum. E que, por ser fabricado, está sujeito a perecer em determinadas situações limite. Cf. Duarte (2002, p. 64).

²⁹ "The end of the common world has come when it is seen only under one aspect and is permitted to present itself in only one perspective" (ARENDR, 1974, p. 58).

³⁰ Cf. Arendt (1974, p. 55).

³¹ « Si être et paraître coïncident, l'existence peut être dite la faculté de paraître. Exister est alors apparaître aux regards" (TASSIN, 1989, p. 66).

³² Sobre mundo como durabilidade, André Duarte (2002) faz a seguinte observação: "àquele espaço institucional que deve sobreviver ao ciclo natural da natalidade e mortalidade das gerações, e que se distingue dos interesses privados e vitais dos homens que aí habitam, a fim de que se garanta a possibilidade da transcendência da mortalidade humana por meio da memória e da narração das histórias (*stories*) humanas (DUARTE, 2002, p. 64).

³³ "Viewed, however, in their worldliness, action, speech, and thought have much more in common than any one of them has with work or labor. They themselves do not "produce", bring forth anything, they are as futile as life itself. In order to become worldly things, that is, deeds and facts and events and patterns of thoughts or ideas, they must first be seen, heard, and remembered and then transformed, reified as it were, into things – into sayings of poetry, the written page or the printed book, into paintings or sculpture, into all sorts of records, documents, and monuments. The whole factual world of human affairs depends for its reality and its continued existence, first, upon the presence of others who have seen and heard and will remember, and, second, on the transformation of the intangible into tangibility of things." (ARENDR, 1974, p. 95).

ções etc., isto é, algo estável no *entre nós*, que conserve o temporalmente frágil do mundo humano.

Para a autora, o sentido de permanência e estabilidade refere-se a algo que sobreviverá a nós. Mundo, portanto, parece ser também uma categoria que retém o estatuto da permanência. Por isso

o mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são as necessidades de mortais –, quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência. (ARENDR, 2008, p.18).

Mundo é o comum, que nos une na diversidade constitutiva da aparência, porém, dura temporalmente. Assim, segundo ela, "a única característica do mundo pela qual mensuramos sua realidade é seu ser comum a todos nós"³⁴.

Nesse sentido, Duarte (2002) vê na leitura que Arendt tem da modernidade, e principalmente na configuração do *animal laborans*, uma potencial fonte de instabilidade e de despreocupação com o mundo³⁵. Para ele:

Nas modernas sociedades do trabalho e consumo, em que predominam atividades que exigem constante repetibilidade e concentração em si mesmas, o mundo se torna frágil e instável, pois as barreiras que deveriam garantir a estabilidade e permanência de suas instituições vão sendo constantemente devoradas, consumidas, pode-se dizer, em nome dos ideais da abundância, do crescimento e da acumulação da riqueza. (DUARTE, 2002, p. 64).

A busca pela abundância insaciável, como característica da modernidade, parece impor uma ameaça à estabilidade do mundo. Segundo Arendt:

É como se houvésemos derrubado as fronteiras que distinguiam e protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza, do processo biológico que continua a processar-se dentro dele, bem como os processos cíclicos e naturais que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando a eles a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano. (ARENDR, 1974, p. 126)³⁶.

No contexto do debate sobre a durabilidade do mundo, o totalitarismo, de acordo com Duarte (2002), figura como uma ameaça ao caráter de sua permanência e estabilidade. Para ele, Arendt sinalizava para a ameaça de desaparecimento do mundo, nas situações de abalo à permanência e à estabilidade da esfera pública, e, principalmente, das instituições políticas que forjam o espaço entre o que une e separa os homens³⁷. Ele afirma que a desmundanização do mundo, no contexto de um debate acerca do *animal laborans*, refere-se à perda do caráter

³⁴ "The only character of the world by which to gauge its reality is its being common to us all." (ARENDR, 1974, p. 208).

³⁵ "This alienation – the atrophy of the space of appearance and the withering of common sense – is, of course, carried to a much greater extreme in the case of a laboring society than in the case of a society of producers." (ARENDR, 1974, p. 209).

³⁶ "It is as though we had forced open the distinguishing boundaries which protected the world, the human artifice, from nature, the biological process which goes on in its very midst as well as the natural cyclical processes which surround it, delivering and abandoning to them the always threatened stability of a human world." (ARENDR, 1974, p. 126).

³⁷ Cf. Duarte (2002, p. 65).

comum e estável do mundo público, isto é, à perda da sua duração³⁸. Em certa medida, isso implica considerar o desmonte da diversidade de perspectivas, que conferem realidade e durabilidade ao mundo, em favor de uma unidade de visão forjada pelo terror e pela ideologia, uma vez que a diversidade de perspectivas garante e problematiza a realidade. Visto pelo olhar contemporâneo da pós-verdade, das *fake news*, o que se perde é justamente esse comum para uma introspecção onde mais valem as emoções de uma notícia que não interessa se falsa ou verdadeira, mas a emoção que ela mobiliza. Nesse tom de força da emoção ficam fragilizadas as fronteiras entre ficção e realidade. Fica fragilizada a estabilidade do comum a nós, devorado pela instabilidade do estatuto do real.

Situando a verdade dos fatos

O tipo de Verdade que interessa a Arendt não é a filosófica, nem a científica, mas aquela verdade que tem por contrário a mentira. Essa verdade é a verdade dos fatos. Contudo, para delimitar o matiz da relação entre a verdade dos fatos e a política deve-se considerar que "enquanto o mentiroso o é um homem de ação, o que fala a verdade, racional ou factual, mais enfaticamente não é." (ARENDR, 1977, p.250)³⁹. A citação coloca a verdade fora do âmbito da ação; ao mesmo tempo, reconhece a presença da mentira dentro desse domínio. Diante disso, o que marca o "lugar político" da verdade dos fatos é uma situação excepcional. Pois se o mentiroso é um homem de ação, onde todos mentem e o fazem por princípio, aquele que fala a verdade começa a agir. Agir por resistência, resistir na condição de limite à pretensão do "tudo é possível" parece ser o lugar da verdade dos fatos, no contexto das instabilidades que colocam em risco a durabilidade do mundo e do espaço público.

A faculdade da imaginação é fundamental para a ação, bem como para a mentira. Pela imaginação podemos conceber as coisas diferentes do que são, e nisso vislumbramos a possibilidade delas poderem ser de outro modo. Nessa perspectiva, os fatos poderiam ter sido de outro modo; podemos imaginá-los de outra maneira. O estatuto ontológico dos fatos é o da contingência. Não ocorrem por necessidade. Assim, a contingência tanto possibilita a ação como integra a possibilidade da mentira. Com isso, "[...] a negação deliberada dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – a capacidade de agir – estão interligadas; devem suas existências à mesma fonte: imaginação." (ARENDR, 2004, p.15).

A ação é a substância da política, e por ter algo em comum com a mentira, parece que essa tem mais afinidade com a política que a verdade, já que aquela se constitui pela possibilidade das coisas serem diferentes do que são, ao passo que essa se autodefine como o que não pode ser de outro modo. A mentira

não entra em conflito com a razão, pois as coisas poderiam perfeitamente ser como o mentiroso diz que são. Mentiras são frequentemente muito mais plausíveis, mais clamantes à razão do que a realidade, uma vez que o mentiroso tem a grande vantagem de saber de antemão o que a plateia deseja ou espera ouvir (ARENDR, 2004, p.16).

³⁸ Cf. Duarte (2002, p. 65).

³⁹ "While the liar is a man of action, the truth-teller, whether he tells rational or factual truth, most emphatically is not." (ARENDR, 1977, p.250).

Diante disso, acerca das ponderações nas relações entre verdade e política parece a autora⁴⁰ ser um lugar comum o fato da veracidade não figurar entre as virtudes políticas e que a mentira venha sendo considerada uma ferramenta justificável e até necessária não apenas pelos demagogos, mas até mesmo pelos homens de Estado. Nesse contexto, o que parece envolver a verdade é a aura de impotência; e o embuste não é estranho ao âmbito da política. A mentira explicita a capacidade humana de transformar ou mudar, e de certa forma demonstra a liberdade humana. Isso faz Arendt dizer que "[...] para o político profissional é quase igualmente irresistível superestimar as possibilidades dessa liberdade e, implicitamente, tolerar a negação ou distorção mentirosa dos fatos". (ARENDR, 2003, p. 310).

A situação da contingência, seguida da imaginação, como construção de uma imagem acerca de como os fatos poderiam ser, está na base da mentira na política. A tolerância, quase preferência, do político profissional para com a mentira, como adverte a autora, é quase irresistível, porém, esse não é o objeto de sua preocupação. Se considerarmos essa situação ainda dentro do aparato das condições, condiciono, mas permaneço condicionado, é possível mentir sobre um fato, mas permanecer com a ameaça ou resistência da realidade que sustenta a distinção entre a verdade e a mentira. O que está em jogo para Arendt, é que nas condições modernas de uma rebelião contra as condições, na tentativa simultânea de condicionar e escapar do condicionamento, a instrumentalização moderna da mentira na política atenta inclusive contra a realidade; ela implica uma forma de tornar "verdade" uma mentira, uma falsidade. O risco está no apagamento da linha demarcatória entre ficção e realidade. É por essa razão que a instrumentalização da mentira, como mentira organizada, atua em virtude da possibilidade de apagar fatos testemunhados e conhecidos. A intenção de ser uma mentira geral, de massa, toca justamente no aparato que é o garantidor da realidade, o aparecer relacional dos fatos; pois para ela "[...] nossa apreensão da realidade é dependente do nosso partilhar o mundo com nossos semelhantes." (ARENDR, 1977, p. 254)⁴¹. A resistência da realidade, no texto de Arendt, encontra-se justamente nesta encruzilhada: a assimilação ao consenso "lógico" de uma mentira de massa, ou o pensar fora de ordem provocado pelas contradições da realidade.

Para Arendt, no contexto da modernidade, a mentira deixa de ser uma ocorrência acerca de casos e situações particulares, voltada apenas para inimigos. A figura moderna da mentira organizada parece, aos olhos de Arendt, se apresentar como um princípio de ação e não como uma atividade ligada a situações ou condições particulares. No contexto contemporâneo, as possibilidades de difusão de notícias e informações nas redes sociais parecem retirar o contraponto da realidade, ampliar a alienação do mundo no sentido da introspecção e com isso aprofundar a indefinição da fronteira entre verdade e mentira do já fragilizado espaço público. O problema mobilizado é a constatação de que

verdade ou falsidade – já não importa mais o que seja, se sua vida depende de você agir como se acreditasse; a verdade digna de confiança

⁴⁰ Cf. ARENDR (1977, p. 227).

⁴¹ "[...] our apprehension of reality is dependent upon our sharing the world with our fellow-men" (ARENDR, 1977, p. 254).

desapareceu por completo da vida pública, e com ela o principal fator de estabilização nos cambiantes assuntos dos homens (ARENDDT, 2004, p.17).

A instrumentalização moderna da mentira na forma de mentira organizada se coloca como uma arma contra a verdade⁴². A mentira organizada incorre na tentativa de banir os fatos, manipular a realidade e impor controle sobre o que configurará a memória histórica, e, principalmente, atuar de maneira determinante no manejo dos arranjos do espaço público. Esses atos não são exclusivos da experiência totalitária. O caso americano dos documentos do pentágono, as eleições americanas de 2016 e o *bretxit* foram um flagrante empreendimento de construção de imagem, e se constituíram em uma mentira voltada para a política interna, num processo de fragilização da fronteira entre mentira e verdade acerca de fatos sabidos. Lendo Arendt, em torno desses eventos, podemos visualizar o agigantamento contemporâneo da perspectiva instrumental da mentira. Segundo ela "talvez seja natural para os que ocupam cargos eletivos [...] imaginar que manipulação é o que dirige a mente das pessoas e, portanto, é o que realmente dirige o mundo" (ARENDDT, 2004, p. 25). Para ela uma característica da mentira moderna e o risco que ela traz é a possibilidade de um completo rearranjo de toda a realidade⁴³.

Para Arendt, a nossa habilidade para mentir, e não a de dizer a verdade, confirma a nossa liberdade⁴⁴. Entretanto, "o fato de podermos mudar as circunstâncias sob as quais vivemos é, sobretudo, porque somos relativamente livres delas, e é essa liberdade que é abusada, pervertida através da mendacidade." (ARENDDT, 1977, p. 250)⁴⁵. Da fala da autora, em sintonia com as ponderações sobre as condições e limites, cabe reter que somos relativamente livres, o que exclui o pressuposto de sermos absolutamente livres.

Assim, parece a Arendt que, inserida numa situação moderna de "rebelião contra os limites", a mentira, na sua face moderna e contemporânea, se movimenta na direção de uma mentira geral, e com isso põe em risco o estatuto de estabilidade da realidade. Compromete significativamente a durabilidade do mundo e do espaço público.

Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a serem aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, mas que o sentido pelo qual nos orientamos no mundo real – e a categoria da verdade versus falsidade que está entre os meios mentais para este fim – está sendo destruído (ARENDDT, 1977, p. 257)⁴⁶.

⁴² "Deliberate falsehood, the plain lie, plays its role only in the domain of factual statements, and it seems significant, and rather odd, that in the long debate about this antagonism of truth and politics, from Plato to Hobbes, no one, apparently, ever believed that organized lying, as we know it today, could be an adequate weapon against truth." (ARENDDT, 1977, p.232).

⁴³ Cf. Arendt (1968, p. 253).

⁴⁴ "In other words, our ability to lie – but not necessarily our ability to tell the truth – belongs among the few obvious, demonstrable data that confirm human freedom." (ARENDDT, 1968, p. 250).

⁴⁵ "That we can change the circumstances under which we live at all is because we are relatively free from them, and it is this freedom that is abused and perverted through mendacity." (ARENDDT, 1968, p. 250).

⁴⁶ "In other words, the result of a consistent and total substitution of lies for factual truth is not that the lies will now be accepted as truth, and the truth be defamed as lies, but that the sense by which we take our bearings in the real world – and the category of truth vs. falsehood is among the mental means to this end – is being destroyed." (ARENDDT, 1977, p. 257).

Considerações finais

A verdade dos fatos, vista no contexto do tema das condições e limites em Hannah Arendt, assume uma "atuação política" como resistência. Pois, onde todos mentem o que fala a verdade começa a agir. Falar ou narrar a verdade dos fatos, em Arendt, implica um ato político de resistência, que em nada se assemelha à normatização da verdade no plano da vida contemplativa. Narrar a verdade dos fatos é atuar na resistência contra os riscos da expectativa moderna de romper com todos os limites. Fazer da narrativa dos fatos uma resistência política, é resistir contra uma mentira geral. Essa atuação política da verdade dos fatos é excepcional, pois a verdade não é naturalmente política. O caso contemporâneo da pós-verdade e das *fake news* atualiza a reflexão de Arendt sobre a resistência à tentativa de tornar efetiva uma mentira, de eliminar a fronteira entre verdade e mentira e com isso fragilizar ainda mais a estabilidade do espaço público.

Uma mentira geral que aposta na eliminação da fronteira entre ficção e realidade atua na linha de risco de pretender afirmar-se apenas na condição de condicionante, eliminando a condição de condicionado. Nesse caso, a estabilidade da nossa experiência da realidade e, conseqüentemente, a duração do mundo estaria ameaçada. Nesse horizonte realmente parece que tudo é possível. Independente de estarmos num regime totalitário ou não, o fato é que essa tentação moderna ainda ronda as democracias de massa e as possibilidades abertas pela internet e pelas redes sociais.

Por fim, diante dos eventos contemporâneos de difusão de mentiras em massa cabe ponderar: sem saber o que é verdade e mentira acerca dos fatos qual o nosso lugar, ou nossa opinião sobre o mundo que estamos constituindo? Que tipo de estabilidade se sustenta onde não se sabe mais a fronteira entre a verdade e a mentira nos canais de circulação da informação sobre os fatos? Sem essa fronteira entre verdade e falsidade ainda é possível supor um mundo entre nós? Parece que as novas possibilidades tecnológicas de fragilização dos limites, em especial, da fronteira entre verdade e mentira sobre os fatos, abatem ainda mais o já combalido espaço público, e nos lança, como advertia Arendt em *A condição humana*, para uma alienação cada vez mais radical do mundo. No caso dos debates sobre a pós-verdade, ao afirmar a força da emoção mobilizada contra a evidência dos fatos, reforça-se a noção de alienação do mundo. A interioridade vai se mostrando o caminho alternativo a um mundo cuja realidade, em termos políticos e comuns, vai ficando cada vez mais precária. É nesse sentido que a noção de verdade dos fatos como resistência política, mesmo não sendo uma categoria política, atua na preservação das condições humanas da vida política. Sendo, por isso, um elemento importante na estabilidade do espaço público.

Referências bibliográficas

ARENDRT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1974.
_____. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *A vida do Espírito*. Tradução Antônio Abranches; Cesar Augusto; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *Crises da República*. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Compreender- Formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: UFMG/ Companhia das Letras, 2008.

_____. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 1977.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Ideology (Totalitarianism 212B) (Arquivo Arendt)*, 1955.

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka, 2006.

AGUIAR, Odilio Alves. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.

CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt as a Conservative Thinker. In: MAY, Larry; KOHN, Jerome. (Ed.). *Hannah Arendt Twenty Years later*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1996 (1997). p. 11-32.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o Abismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 55-78.

FEITOSA, Charles. *Pós-Verdade e Política*. Revista Cult. Disponível em: < <https://revistacult.uol.com.br/home/pos-verdade-e-politica/> >. Acesso em: 1.º/mai/2018.

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e política*. Milano: Bruno Mondadori, 2006

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary – Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA Dana. *Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007a. p. 165-177.

TASSIN, Etienne. La question de l'apparence. In: ABENSOUR, Miguel; BUCI-GLUCKSMANN, CASSIN, Barbara; COLLIN, Françoise; REVAULT D'ALLONNES. *Ontologie et politique – Actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris: Éditions Tierce, 1989. (p. 63-84).

Sobre o autor

Geraldo Adriano Emery Pereira

Doutor e Mestre em Filosofia Política pela UFMG. Graduação em Filosofia e Direito pela PUC-MG. Professor de Filosofia no Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Viçosa. E-mail: geralfilemery@gmail.com

Recebido em 13/5/2018

Aprovado 19/8/2018

Como referenciar esse artigo

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. As "condições" da verdade dos fatos. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 100-113, jul.-dez. 2018.

A função do mito em Platão

The function of the myth in Plato

RESUMO

O trabalho que nos propomos sobre o estudo do mito na obra de Platão tem como base o artigo de Ludwig Edelstein intitulado "The Function of the Myth in Plato's Philosophy". Em seu trabalho, Edelstein nos apresenta, de forma geral, o porquê de Platão se utilizar do mito e a função que este desempenha em sua filosofia. O autor contribui assim para o desenvolvimento do pensamento sobre o assunto e proporciona uma alavanca para os estudos posteriores sobre o mito em Platão. Por fim contribuiremos com uma conclusão crítica sobre o assunto.

Palavras-chave: Platão. Mito. Edelstein.

ABSTRACT

The work that we propose on the study of the myth in the work of Plato is based on the article of Ludwig Edelstein titled "The Function of the Myth in Plato's Philosophy". In his work, Edelstein presents to us, in a general way, the reason why Plato uses the myth and the function it plays in his philosophy. The author thus contributes to the development of thought on the subject and provides a lever for later studies on the myth in Plato. Finally, we will come to a critical conclusion on the subject.

Keywords: Plato. Myth. Edelstein.

Nosso trabalho tem o intuito de estudar a função que o mito desempenha na filosofia platônica a partir dos estudos de Edelstein. Apesar da dialética ser central para Platão, ele também é um adepto do mito e tem neste uma função importante para a sua filosofia. O mito no geral tem o poder de encantamento sobre seus ouvintes e o autor irá questionar qual é o papel do mito para a filosofia, já que o papel de encantar e cativar através dele é originalmente da poesia. Os filósofos anteriores a Platão haviam descartado o mito como algo sem valor e mesmo

* Doutor em Filosofia, Professor.

sofistas e pensadores da época tentavam encontrar um sentido oculto [ὕπόνοια] por trás do mito que pudesse levar a sua verdadeira interpretação¹. Investigar o motivo que leva Platão a retomar o mito como uma forma de pensar a filosofia é algo que pretendemos investigar.

Antes de levantar suas próprias hipóteses a esse respeito, Edelstein irá demonstrar como a posterioridade viu o uso que Platão faz de seus mitos. Para Hegel, os mitos platônicos são apropriados apenas para a infância da humanidade, quando a razão ainda está nascendo, depois disso eles se tornam obsoletos. Os neoplatônicos e os neokantianos irão apresentar opiniões opostas. Para os primeiros, os mitos de Platão são alegóricos e há neles um verdadeiro significado filosófico. Para os segundos, a razão apresenta limites e os problemas da alma e do cosmos só podem ser discutidos através de imagens; os mitos de Platão são um instrumento pelo qual o sentimento transcendental é despertado e regulado. Já para o romanticismo, Platão não estava apenas consciente dos limites da razão, como sabia que o mito era a inspiração que o filósofo compartilhava com o poeta, levando a revelação da verdade do suprarracional do divino (EDELSTEIN, 1949, p. 463-464).

Divergente a estas interpretações são todas aquelas que reconhecem o fato de que a questão do significado dos mitos platônicos é ligada com os problemas relacionados entre razão e imaginação², entre filosofia e poesia. O que para o autor coloca dois aspectos a serem analisados: o filosófico e o estético. Para ele o mito platônico não é uma criação inteiramente artificial, mas uma resposta contra a tradição à mitologia grega tradicional. Tendo isto em vista, Edelstein irá iniciar sua análise pela atitude de Platão frente às crenças comuns.

Segundo ele, no tempo de Platão, a mitologia ainda era um poder vivo fundada na religião tradicional demonstradas principalmente por Homero e Hesíodo (EDELSTEIN, 1949, p. 465)³. Platão considerava ímpia e cheia de erros tal religião. Dessa forma, a mitologia deveria ser reformulada por completo⁴, o que faz Platão determinar os modelos [τύποι] pelos quais tais mitos deveriam ser construídos. Ele opta por não tornar o mito apenas uma interpretação alegórica, porque as crianças não são capazes de distinguir o que é do que não é alegórico. O mito deve ser feito conforme os resultados da filosofia; as histórias devem ser contadas para as crianças como um reflexo da verdade dialética. Dessa forma, a mitologia poderia ser utilizada adequadamente na educação (EDELSTEIN, 1949, p. 465). Um filósofo, nos dirá Edelstein, deve ser capaz de distinguir o que é do que não é uma alegoria, pois para Platão, a interpretação alegórica do mito [ὕπόνοια] é um tipo 'rústico de sabedoria' [ἄγροικος σοφία]⁵. O mito para Platão é formado pela

¹ Mais sobre o assunto pode ser lido em Tate (1929, p. 143).

² Veyne (1987, p. 12), demonstra a relevância de se entender a imaginação para que se possa entender o mito. Nos diz ele em seu Prefácio: "Não quero, de modo algum, dizer que a imaginação anunciaria as futuras verdades e que deveria estar no poder, mas que as verdades são já imaginações e que a imaginação está no poder desde sempre; ela, e não a realidade, a razão ou o longo trabalho do negativo".

³ Para afirmar isto, ele irá se utilizar da passagem 379a da *República*, onde Platão fala dos tipos [τύποι] a serem usados quando se fala de deuses [περὶ θεολογίας]. Brisson (2003, p. 26) irá nos dizer que há um manuscrito T, cópia do séc. XI feita a partir do manuscrito A, o *Parisinus* 1807, que traz a correção de θεολογίας por μυθολογίας. "De todo modo", nos dirá Brisson, "ainda que não se aceite a correção, é preciso admitir que nessa passagem *theologias* é sinônimo de *mythologias*".

⁴ No *Eutífron*, 6a-c, Sócrates diz não achar que sejam verdadeira tais relatos sobre os deuses.

⁵ Tal passagem é retirada de uma interpretação do *Fedro*, 229b-230a.

vontade, não é uma antítese da razão, dessa forma o *mýthos* funciona como um instrumento do *lógos*. Para Edelstein isto significa dizer que o mito não possui a certeza inerente à dialética, podendo apenas persuadir (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Mas tal persuasão não é para uma classe inferior de homens comuns e não-filósofos, o filósofo também deve acreditar no mito, pois a investigação filosófica necessita do mito (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Dito isto, Edelstein irá negar as três teses anteriores: o mito como alegoria (neoplatônicos) é falsa porque Platão considera isto uma sabedoria rústica; o mito com um conhecimento elevado (kantianos) é falsa, pois a razão é suprema em Platão, sendo o mito subserviente à ela; e o mito como um mistério a ser revelado (românticos), pois para Platão o mito é o mito do filósofo (EDELSTEIN, 1949, p. 467).

Negado as teses acima, Edelstein irá classificar os mitos em dois grupos:

I) Aqueles que relatam a criação do mundo e o princípio da humanidade.

II) Aqueles que tratam do destino da alma antes e depois da vida sem ter relação com a metafísica, mas sim com a ética.

Em relação ao 1º grupo, nos diz ele, que a razão humana só pode entender o que sempre é e não muda. Se alguém pretende falar do que muda e se transforma, característica da história do mundo, só poderá fazer isto através de um relato de um mito. Não porque este seja auto consistente ou exato, pois o que ele apresenta são probabilidades imaginadas ao invés de averiguar fatos. A investigação sobre o início da história é mitologia (EDELSTEIN, 1949, p. 468)⁶. Sobre o que é falso ou verdadeiro em tais relatos é algo incerto, pois para eventos temporais só é possível ter padrões de uma natureza eterna. "Se tomado como símbolo da eternidade, o mundo é entendido corretamente" (EDELSTEIN, 1949, p. 468). Os fatos, eles mesmo, sempre serão conjecturas, as quais não podemos jamais ter a certeza absoluta da verdade, pois, como nos diz Edelstein, "é inerente na natureza humana entender que a verdade e a falsidade são para sempre intimamente entrelaçadas" (EDELSTEIN, 1949, p. 469). Somente os deuses, nos dirá Platão, são livres da falsidade [ἀψευδές], sendo simples e verdadeiros em palavras e atos [ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἐν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ]⁷. O filósofo deve demonstrar sua responsabilidade e julgamento não indo além do que seu conhecimento pode levar, sendo assim, os mitos históricos servem para clarificar dificuldades lógicas. Edelstein tentará explicar isto utilizando-se da premissa de Platão de que nada no mundo existe sem o seu oposto (Cf. *Fédon*, 60b). Para que algo exista é preciso que exista o outro. No caso, o sério tem como oposto a brincadeira. Os diálogos escritos foram compostos com cuidado para capturar o melhor, o mais convincente *lógos*, por isso, os mitos são compostos com infinito cuidado, para fazer a fábula que relate o mais provável. O sério e a brincadeira são colocados como uma peculiar ambiguidade da ironia platônica. Eles são dois aspectos indissolúveis do humano e talvez do divino (EDELSTEIN, 1949, p. 470-471).

Platão está dialogando com diversos pensadores da época como os filósofos da natureza e historiadores críticos que excluíram o mito de suas investigações.

⁶ Sobre isso podemos dizer que até hoje isso é feito. Toda a ciência sobre a pré-história do homem ou seus primórdios não deixa de ser uma "mitologia avançada". Em filmes de ficção científica, como "2001: uma Odisséia no Espaço" de Stanley Kubrick, tais características são bem exploradas.

⁷ PLATÃO. *República*, 382e. Texto grego estabelecido por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomus IV Oxford: Oxford University Press, 1902. Demais citações à 'República' serão abreviadas por *Rep*.

Os mais extremos seriam Demócrito que propõe uma análise racional da natureza e Tucídides que separa a história da mitologia. O ponto importante é que Platão acha as limitações da razão onde o racionalismo antigo, assim como o racionalismo moderno, detecta a força da razão se aliada à experiência. No entanto, Platão não dá valor a esta razão capaz de provar os princípios de uma interpretação dos fatos naturais e históricos. Para Platão é tarefa da razão e do mito influenciar onde para Kant a causalidade racional reina suprema. A razão é capaz de providenciar os princípios da natureza e da história, mesmo que tais princípios sejam dados através do mito. Sendo assim, enquanto o conto histórico é um valor prático, o mito filosófico é uma diversão intelectual (EDELSTEIN, 1949, p. 472).

Quanto ao 2º grupo, referente aos problemas da alma, Edelstein irá falar-nos que Sócrates através da tese da imortalidade da alma conseguia refutar qualquer um que tentasse defender uma amoralidade ou injustiça. Para o autor, o caso ético, é diferente da ciência natural e histórica, pois a razão humana é capaz de dar conta de sua tarefa, que é proporcionar conhecimento. O mito ético é um adicional para o conhecimento racional; não pretende substituí-lo, mas apoiá-lo. A transcendência, que ele apresenta através das figuras e imagens, segue um padrão rígido de construção: que há vida depois da morte e vida antes da vida (EDELSTEIN, 1949, p. 473). O mito vem completar o argumento sobre a imortalidade da alma. Nisto Edelstein irá nos fazer uma pergunta um tanto relevante: “não é o mito ético ainda mais supérfluo que o cosmológico e o histórico, desde que o conhecimento ético é autossuficiente?” (EDELSTEIN, 1949, p. 473). Platão parece ver que recompensas nesta ou na outra vida não influenciam para as ações corretas; é preciso que se persuade para a lei moral independente de suas consequências. Com isso, pretende que o justo não receba somente todas as recompensas que a virtude traz de homem para homem, mas também aquelas concedidas pelos deuses. Se o filósofo acreditar que os deuses não são indiferentes com o destino do homem, ele irá encontrar um valoroso empreendimento para ser cheio de boas alegrias e irá ganhar coragem. Ele irá exercer toda sua força em adquirir virtude e sabedoria em vida (EDELSTEIN, 1949, p. 474). O mito ético fala das paixões do homem; ele é direcionado para a parte irracional do homem, a fim de persuadir a mesma. Pois tanto a parte racional como a irracional devem ser cuidadas pelo filósofo, já que prazer e medo podem influenciar o intelecto e, por isso, devem ser direcionados (EDELSTEIN, 1949, p. 474)⁸. Os deuses são livres das paixões ao contrário dos homens. Este é um dos motivos pelo qual os homens precisam de mitos e os deuses não.

Edelstein irá depois apresentar o motivo da ordem dos mitos em Platão. Os mitos científicos e históricos aparecem nos últimos escritos de Platão, pois o trabalho das Formas já estava melhor desenvolvido. O *Timeu* e o *Crítias* com seus mitos pretendem dar uma resposta ao problema da criação do mundo dos fenômenos, da natureza e da história, explicando a Forma do Bem como a causa de toda existência (EDELSTEIN, 1949, p. 475). Os mitos éticos surgem no *Górgias*,

⁸ BRISSON (2003, p. 26) parece concordar com tal posição ao dizer que “Platão apresenta essa fusão emocional como o efeito de um encantamento, que desempenha na alma o papel de remédio, de uma fascinação ou simplesmente de uma persuasão, suscitados pelo prazer que a comunicação do mito proporciona à parte mais baixa da alma (a *epithymía*)”.

no *Fédon*, no *Fedro* e na *República*. No *Górgias*, Platão reconhece que na alma humana há poderes capazes de impedir as decisões da razão. No *Fédon*, ele fala do conflito da alma com suas paixões. No *Fedro* e na *República*, ele desenvolve o dogma da tripartição da alma e demonstra que a razão deve governar e as paixões devem ser governadas. O mito existente no *Protágoras*, para Edelstein, apesar de ter pinceladas de Platão, é uma reprodução histórica dos pensamentos de Protágoras (EDELSTEIN, 1949, p. 475-476).

Para Edelstein, o mito se forma de acordo com a razão, isto faz com que a parte irracional entre em acordo com a parte racional. Desta forma, utilizar-se do mito não representa um antirracionalíssimo, mas uma forma de expressão necessária do intelecto. A tese central de Edelstein é que a função do mito em Platão é uma estrutura dialética (EDELSTEIN, 1949, p. 477), mas admite ser necessário um maior detalhamento da sua tese. A classificação apresentada por Edelstein parece-nos boa, porém ainda insuficiente, pois exclui mitos que aparecem nos diálogos, mas não podem ser colocados em nenhuma das duas classificações. Para isto vemos duas alternativas. A primeira seria dizer que tais mitos não são mitos. Mas isto parece complicar e não resolver a questão, omitindo uma investigação mais cuidadosa sobre os mesmos. A segunda alternativa que, a princípio estamos de acordo, é classificá-los como sendo um terceiro grupo. Este grupo incluiria os mitos não-filosóficos, aqueles que estão na boca dos poetas e dos muitos (*polloí*). Tais mitos não devem entrar na *pólis* justa. Como exemplo, podemos citar o mito do Anel de Gyges (*Rep.*, 359b-360b), que por se encontrar na boca de Gláucon e fora das classificações dadas por Edelstein, seria um mito não-filosófico e, portanto, estaria fora da *pólis* justa.

Quanto a isto, Edelstein não deixa de se manifestar admitindo que sua análise dos mitos platônicos não foi devidamente minuciosa e apresenta a metodologia a ser seguida, a partir dos seus estudos, para aqueles que se interessarem pelo assunto (EDELSTEIN, 1949, p. 477). Mesmo assim, ensaia minimamente uma resposta. Para ele, é preciso analisar a atitude de Platão de como a mitologia afeta seu julgamento sobre a poesia. Platão reconhece ser tarefa do poeta a composição dos mitos, não sendo esta tarefa daqueles que estão a fundar a cidade⁹. No entanto, nos fica aqui a pergunta: quem é o poeta da *República*? Sendo a filosofia diferente da poesia, não pode ser o filósofo também poeta. Os fundadores de cidades estabelecem modelos de mitos a serem compostos pelos poetas, não sendo aqueles os que compõem os mitos e sim estes. Mas Platão compõe mitos. Então Platão é um poeta? E também filósofo? A filosofia está definitivamente separada da poesia? Parece que neste caso a resposta é não. Para Edelstein, Platão escreve mitos para a realização do filósofo, que devem ser utilizados na educação do guardião da *pólis* justa. Seus mitos filosóficos não devem se limitar apenas à educação do jovem, mas ir além e educar o cidadão em geral. Não nos parece, no entanto, que Platão está escrevendo seus diálogos para a massa, então por que iria querer persuadir a mesma através do mito? Edelstein diz que não é a intenção de Platão ser lido por

⁹ Cf. *Rep.*, 378e7-379a4. Ὡς ἄδειμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως· οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἂν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτόν, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους.

crianças na escola, mas que seus mitos sejam contados. Se pensarmos num âmbito político global, talvez pudéssemos aceitar tal argumento, afinal, os mitos eram em sua grande maioria cantados pelos poetas ou reproduzidos pelos rapsodos. Mas se levarmos em conta que Platão optou por escrever mitos em seus diálogos, não se limitando apenas a relatá-los e que na época em que escrevia somente a elite da Grécia sabia ler, não nos parece que ele poderia estar escrevendo para a massa, o que faz tal argumento parecer estranho. Para nós, o mito escrito por Platão em seus diálogos não visava a massa como principal receptor, mas sim aqueles que estiverem aptos a lê-lo. Talvez, numa alternativa a sugestão dada por Edelstein, podemos pensar que Platão estivesse preocupado em educar seus leitores para a filosofia e uma vez que estes estivesse persuadidos dos benefícios desta, (re)produzissem seus mitos para as massas na tentativa de persuadi-las para o Bem.

No Livro II da *República*, ao determinar os termos da educação, Sócrates chegará à conclusão que a melhor *paideia* é a ginástica para o corpo e a música para a alma (*Rep.*, 376e). Começando-se pela música, verificaremos que há duas espécies de *lógos*: um verdadeiro e outro falso. Ambos serão ensinados, mas primeiro o *lógos* *pseûdos*: que nada mais é do que os mitos que serão ensinados às crianças (*Rep.*, 377a). Os mitos contados são, assim, a primeira educação que as crianças recebem, e serão definidos por Sócrates da seguinte maneira:

τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὄλον εἰπεῖν ψευδός, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδιά ἢ γυμνασίοις χρώμεθα.

no todo, estes são falsos, embora contenham alguma verdade. E servimo-nos de mitos para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. (*Rep.*, 377a).

Entendemos aqui que o mito não é a enunciação do falso propriamente, pois a própria falsidade e a verdade fazem parte de sua estrutura e nela mesma se confundem. Nisso, o mito possui seu próprio mundo significativo, onde tais classificações não se encontram, e ele parece fazer parte de uma terceira espécie de *lógos*, não sendo nem verdadeiro, nem falso. Ou seja, em sua função, o mito não se opõe ao *lógos*. Dito isso, Sócrates continuará:

Ουκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὀτψοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνημηνασθαι ἐκάστῳ.

Ora, tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é nessa fase que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa. (*Rep.*, 377a-b).

Podemos perceber que o maior *érgon* é o princípio [*ἀρχή*], que está ligado aos mitos que são contados aos mais novos, e é de acordo com estes mitos que se aplicam os moldes [*τύποι*] do discurso à alma [*ψυχή*] das crianças. Se os mitos forem bons, terão, pois, boas opiniões [*δόξαι*], do contrário estas serão erradas (*Rep.*, 377b). Por isso, deve-se vigiar os autores de mitos [*μυθοποιοί*] e selecionar os mitos belos, recusando-se os ruins (*Rep.*, 377b-c).

τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισὶν καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν. Os que forem escolhidos, persuadiremos as amas e as mães a contá-los às crianças, e a moldar as suas almas por meio dos mitos, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. (*Rep.*, 377c).

Quem é novo ainda é privado de raciocínio [ἄφρων] (*Rep.*, 378a) não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é [ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ] (*Rep.*, 378d), mas a opinião [δόξα] que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável [δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα] (*Rep.*, 378e). Por isso, os primeiros mitos que ouvirem devem ser compostos com a maior beleza possível, orientados para a virtude [ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν] (*Rep.*, 378e).

De fato, Platão acreditava que o mito continha verdade, o que, pela definição que ele dá na *República*, faz do mito uma estrutura ambígua: nem é falso e nem é verdadeiro. Não nos parece, dessa forma, que o que diferencie o mito filosófico dos demais mitos seja a verdade contida neste, mas sim sua beleza [καλόν] e sua utilidade [χρήσιμον]¹⁰. Aquilo que se deve censurar e repudiar é a mentira sem beleza [μὴ καλῶς ψεύδεται] (*Rep.*, 377d), sendo esta a verdadeira mentira [ἀληθῶς ψεύδος], odiada por todos os deuses e homens (*Rep.*, 382a). Por último, lembremos que a 'nobre mentira' [γενναῖον τι ἐν ψευδομένων] (*Rep.*, 414b-c) antecede um mito filosófico, o mito dos metais, e nem por isso este deixa de ser falso. Na *República*, verdade contida no mito deve ser analisada na ordem de sua utilidade para a *pólis* justa.

Com o advento da escrita, os mitos passaram a ser registrados, o que ajudou a consagrá-los como parte da literatura grega. Brisson defende que os mitos se formam dos acontecimentos que a coletividade se esforça para conservar a lembrança (BRISSESON, 1982, p. 23). Por isso, há um esforço coletivo do que se deve lembrar, pois numa civilização oral, a memória está indissociada do esquecimento, pois aquilo que não se guarda pela memória é descartado e esquecido (BRISSESON, 1982, p. 25). Este é um ponto importante para ressaltarmos: a ligação do mito com a memória. Em Platão, apesar de não podermos classificar os mitos para uma só causa (FRUTIGER, 1976, p. 2), podemos dizer que eles também possuem essa mesma relação com a memória. Para entendermos a narrativa de Gyges na *República*, por exemplo, precisamos entender a relação desta com a tradição que de Gyges fala. Os feitos dele são lembrados pela lírica e pela história, além de terem sido registrados pela escrita; possui uma recorrência popular, o que reforça a sua lembrança entre os muitos (*polloí*). No entanto, a tradição de Gyges é próxima temporalmente da época em que ele viveu, não tendo ele com a lírica uma relação mítica por não estar em um passado desconhecido. Outro fator é sua historicidade, pois sendo ele uma figura histórica, dificilmente poderia ser considerado uma figura mítica. Para Kirk, há uma distinção entre o que pode ser considerado mito e o que pode ser lenda; personagens históricos ou quase-históricos não são considerados mitos, mas

¹⁰ Para entender o argumento da beleza conferir a passagem da *Rep.*, 377c-378e; para o argumento da utilidade ver *Rep.*, 382c-d.

estão na classe das lendas populares (KIRK, 1990, p. 23-4), sendo assim, Gyges não poderia ser considerado um mito, segundo a tradição. Entretanto, a tradição que consagrou Gyges por suas riquezas e seus grandes feitos foi registrada e, inegavelmente, foi muito contada entre os *polloi*. Isso fez com que Platão se apropriasse desta tradição popular, para compor o seu mito do anel de Gyges, que marca um elemento importante do argumento que ele está desenvolvendo.

Segundo Morgan, "o mito filosófico é racional, implantado como um resultado da reflexão metodológica e é uma manifestação das preocupações filosóficas" (MORGAN, 2004, p. 7). Em Platão, o mito costuma aparecer quando não se sabe a verdade com relação ao passado distante (*Rep.*, 382d); e, por muitas vezes, para se falar sobre as questões da alma. Por apresentarem diferentes funções, os mitos de Platão não podem ser classificados numa única teoria. Nos parece estranha a posição de Edelstein, quando este diz não haver verdadeira disputa entre a filosofia e a poesia, desde que esta passe pelo crivo da censura da verdade (EDELSTEIN, 1949, p. 479). Ou dizer que "a verdade é a divindade suprema" (EDELSTEIN, 1949, p. 480). Tais afirmações não parecem condizer com o texto de Platão, pois não é a verdade, a nosso ver, o paradigma que constitui os mitos de Platão. Platão com seus diálogos deu à filosofia uma nova mitologia e, conseqüentemente, uma nova poesia. No entanto, para nós, esta nova poesia não é baseada pela verdade, pois, segundo Edelstein, Platão "foi o último a acreditar na verdade contida no mito" (EDELSTEIN, 1949, p. 481).

Referências bibliográficas

Edições e Traduções da República

BURNET, J. *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit*: Ioannes Burnet, Tomvs IV. Oxford: Oxford University Press, 1902.

PEREIRA, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Estudos

BRISSON, L. A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão. Tradução de Cláudio William Veloso. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, p. 24-38, jun. 2003.

_____. *Platon les Mots et les Mythes*. Paris: Librairie François Maspero, 1982.

EDELSTEIN, Ludwig. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 10, n. 4, p. 463-481, out. 1949.

KIRK, G. S. *The Nature of Greek Myths*. London: Penguin Books, 1990.

MORGAN, K. *Myth and Philosophy. From Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TATE, J. Plato and Allegorical Interpretation. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 23, n. 3/4, p. 142-154, out. 1929.

VEYNE, P. *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?* Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.

Sobre o autor

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia, Ética e Política do Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM). E-mail: lbrmenezes@yahoo.com.br

Recebido em 12/07/2018

Aprovado em 30/10/2018

Como referenciar esse artigo

MENEZES, Luiz Maurício Bentim da Rocha. A função do mito em Platão. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 114-122, jul.-dez. 2018.

A tensão entre o atomismo radical liberal e a proposição de uma política holista do reconhecimento em Charles Taylor

The tension between the atomism of the radical liberal and the proposition of a politics holistic recognition in Charles Taylor

RESUMO

Neste artigo empreendo como tarefa de trabalho a meta de expor a tensão existente entre as proposições filosóficas da política do atomismo radical liberal, diante da proposição filosófica que advém da vertente que se configura como uma filosofia política holística do reconhecimento da dignidade ontológica da vida humana. Para tanto, trago à baila para o debate o pensamento político do filósofo canadense Charles Taylor. Ao longo do texto tento reconstruir, em certa medida, o estatuto do debate político travado entre as filosofias políticas tanto de cunho liberal do atomismo radical, como a sua opositora clássica que é a perspectiva do comunitarismo holista. Em seguida, trabalho com a noção de crítica expressivista forjada por Taylor, em sua teoria da ação, que expressa uma oposição crítica a política do atomismo radical liberal, que está calcada na noção de racionalidade procedimental. Finalmente, dou atenção à argumentação que gira em torno da proposição de uma política holista do reconhecimento, que deve estar flexionada a favor do axioma da dignidade ontológica da vida humana, que está inserida dentro de um contexto contemporâneo histórico, pluralista e amplamente multiculturalista.

Palavras-chave: Tensão. Atomismo. Liberal. Holista. Reconhecimento.

ABSTRACT

In this article I undertake as the goal of work task to expose the tension between philosophical propositions of the politics of liberal radical, metaphysical proposi-

* Doutorando em Filosofia.

tion comes from the philosophical aspect that is configured as a holistic political philosophy of the recognition of the dignity of human life. To do so, bring up for discussion the political thought of Canadian philosopher Charles Taylor. Throughout the text I'm trying to rebuild, to some extent, the status of political debate among the political philosophies of both liberal slant of the atomism, as your opponent which is the perspective of classical communitarianism holistic. Then work with the notion of critical expressivista forged by Taylor, in his theory of action, which expresses a critical opposition radical liberal atomism policy, which is based on the notion of procedural rationality. Finally, pay attention to the argument that revolves around the proposition of a holistic policy of recognition, which must be inflected in favour of the axiom of ontological dignity of human life, which is embedded within a contemporary context, pluralistic history and widely multiculturalist.

Keywords: Tension. Atomism. Liberal. Holistic. Recognition.

Considerações iniciais

O presente texto busca articular alguns aspectos do pensamento político de Charles Taylor, no que tange a sua proposição de uma política de reconhecimento da dignidade ontológica da vida humana. Taylor é um filósofo que mesmo se enquadrando dentro do escopo político liberal, não consente com a noção que é proposta pelo liberalismo tradicional que está fundado com base na categoria de individualidade do sujeito racionalmente formalista e abstrato, que vive fechado em si mesmo e que precede a comunidade. Assim, o que se tem como consequência é a falta de compreensão adequada das estruturas filosófico-antropológicas da vida do agente humano na esfera pública democrática, onde ocorrem as disputas ético-políticas. O agente humano não atua simplesmente por via de normas que, ilusoriamente se apresentam como neutras e universais. Porém, o que lhe motiva a agir são os axiomas comunitários que os incitam em termos de motivação para a ação ética centrada no princípio do bem. Esta questão faz com que o gente humano possa buscar atingir o estado de autorrealização de sua identidade em plenitude com seu próprio modo de ser no mundo. Existem múltiplas teorias políticas na contemporaneidade, de modo que se estas não reconhecem às diferenças que são imanentes a ética da vida cotidiana do agente humano, instaura-se um problema. Pois, estas mesmas ações estão destinadas a girarem em torno de uma espécie de formalismo ingênuo, individualizante e insípido. Assim, Taylor coloca como problema à provocação referente a uma política holista do reconhecimento de nossa alteridade. Esta proposição política se torna uma crítica severa ao formalismo procedimental de inspiração kantiana, e ainda as concepções liberais atomistas radicais que se julgam detentoras, em certa medida, de uma neutralidade estatal quimérica no que tange as suas ações consideradas desde um ponto de vista civil.

Seguindo esta ótica de leitura, buscamos investigar o problema do debate travado entre as concepções filosóficas de ordem liberal e comunitarista. Charles Taylor pode ser um filósofo político que em suas análises nos oferece as bases

conceituais fundamentais, para uma nova percepção de nossas práticas ético-políticas quando pensamos em uma teoria da ação moral do agente humano situado (self). Logo, podemos identificar a razão de perscrutarmos algumas posições sobre este debate liberal-comunitário, levando em consideração a figura de Taylor como pensador que se constitui como uma referência neste cenário diversificado de aporias ligadas as relações que envolvem as noções epistêmicas de universal e particular. Outro aspecto importante é o do desafio da convivência das mais diversas formas de vida e identidades humanas, que precisam ser reconhecidas coerentemente para que a vida no interior das sociedades multiculturais num mundo supostamente globalizado seja algo viável. Por esta razão, a crítica expressivista de Taylor ao radicalismo individualizante e procedimental do liberalismo radical, ganha vulto em nossa compreensão investigativa.

Então, a política holista do reconhecimento está posta em prol da dignidade ontológica e holística da vida humana. Certamente, esta abordagem ganha à devida importância num mundo marcado por fundamentalismos, intolerância e indiferença para com o valor ontológico da vida humana. Diante desta realidade vigente, o campo de tensões sociais inerentes à ordem moral multicultural e a noção de esfera pública política secularizada. Logo, entendemos que por estas razões, se faz pertinente o debate sobre questões da ética da vida hodierna contemporânea das sociedades democráticas liberais, concernentes as suas visões de mundo: tanto de um ângulo liberal atomista radical, como holista que articula uma política do reconhecimento¹ que preza centralmente pela defesa da dignidade imponderável da vida humana em sua plenitude de sentido.

O estatuto do debate político travado entre as perspectivas político-filosóficas dos liberais e comunitaristas

O debate travado entre as correntes de pensamento em filosofia política que foi estabelecida nos termos de um debate antagônico, a saber, as alterações tensas existentes entre os liberais e comunitaristas, ressoa na história da ética e da filosofia política até os dias atuais como algo deveras relevante. Neste debate, categorias como ontologia e normatividade ética do bem como virtude primordial, entram em cena para nos ajudar a entender cada vez mais o estatuto epistêmico de tais disputas que levam em consideração uma visão de mundo quer seja de natureza atomista ou de ordem holista, a respeito da dignidade da vida e construção da identidade do agente humano. De uma forma geral, o modelo de sociedade que este debate está inserido é o da democracia liberal em suas configurações mais plurais, e isto percebemos quando pensamos na questão das exclusões praticadas em relação as comunidades minoritárias presentes no arranjo social

¹ Amaral pondera e esclarece: "Acima de tudo, o pensamento comunitarista consubstancia uma crítica da modernidade, das suas matrizes individualista, racionalista e voluntarista, bem como das visões do eu, da sociedade, da justiça, da democracia e do político que a enformam. Ao mesmo tempo, procura explicar e corrigir o desencanto com a atividade política patente nas sociedades liberais contemporâneas e, bem assim, encurtar o fosso que, em termos reais, a atira para além do alcance dos cidadãos, não temendo, para o efeito, apelar aos valores, designadamente do ideário republicano, da solidariedade, do civismo, e da benevolência. Trata-se, convirá sublinhá-lo, de uma reflexão produzida maioritariamente no seio da própria concepção liberal". (AMARAL, C. Comunitarismo. In: ROSAS, J. C. *Manual de filosofia política*. 2. ed. rev. e aumen. Coimbra: Edições Almedina, S. A, 2013, p. 153-154).

das democracias liberais vigentes em boa parte dos países que compõem o Ocidente. A inserção de uma leitura ontológica e normativa no que tange a questão da política, aparentemente, causa certo mal-estar num sentido de que tais categorias possam de uma forma controvertida, oferecer as condições de justificação e estabilidade de um regime liberal que pretenda fazer a defesa de valores igualitários e democráticos. De modo que este argumento anterior tenha como teleologia as noções de liberdade e primazia da justiça sobre o bem ou o seu anverso. O que entra em jogo no regime liberal pós-guerra são as ações que visam defender os direitos individuais. Logo, "diante de tais teses individualistas, o que temos são conclusões a favor de um atomismo radical que deveras se constitui com uma gama de pressupostos explicitamente contraditórios." (MELLOS, 2000, p. 243). Realmente nesta arena de debates temos, fundamentalmente, duas posições que ostentam teorias que prezam pelos direitos dos indivíduos. Estas conferem a este o domínio de si e dos seus bens individuais. E aquelas que atribuem aos indivíduos tanto direitos como deveres para com a comunidade.

O campo de discussões ético-política que por hora damos atenção tem aspectos diversificados. O individualismo mais radicalizado se chama de liberalismo libertário; já a postura de um individualismo moderado tem sido denominada de liberalismo social democrata. Este tipo de liberalismo sustenta o axioma da cooperação social e da colaboração entre as partes, pois toma como fundamento um princípio de justiça que se orienta pela equidade.

Aqui a meta é a de promover a concessão de oportunidades adequadas e basilares para todas as pessoas, num sentido de lhes permitir que os seus objetivos e vicissitudes substanciais sejam realizadas a contento. (MELLOS, 2000, p. 243-244).

Todavia, estas reflexões políticas em torno da valorização dos indivíduos, recebe uma série de contestações encetadas pela gramática filosófica dos chamados pensadores comunitaristas. Esta perspectiva político-filosófica comunitária, tem postulado a realidade valorativa das experiências de grupo e dos significados morais que são orientados pela demarcação de uma postura ética calcada na benevolência entre as pessoas cidadãs livre e iguais. De modo que nesta perspectiva, o indivíduo com os seus desejos e esperanças, acaba sendo configurado pelos ideais de sua comunidade de origem, pois este sempre é encarado como parte integrante da mesma. O comunitarismo ético-político contemporâneo se ergue como uma crítica sagaz aos tipos de liberalismos radicalizados atomisticamente. Pois, este tipo de postura moral produz uma série de efeitos considerados indesejáveis, tais como uma espécie de individualismo não solidário, "o desapego afetivo, a desvalorização dos laços interpessoais e a perda da identidade cultural e comunitária." (CORTINA, 2005, p. 94).

A respectiva análise atenta da lente filosófica comunitarista, agrupa numa mesma ala de pensadores figuras como Alasdair MacIntyre, Michel Sandel, Charles Taylor, Michel Walzer, Robert Bellah entre outros. Uma argumentação que é aceita em geral é a de que o objeto de reflexão filosófica criteriosa do comunitarismo se mostra como uma oposição que se faz, fundamentalmente, a posição rawlsiana em termos de elaboração de uma reflexão filosófica sobre a questão da justiça, que postula a teoria de um liberalismo igualitário e cabalmente formal.

Neste debate liberal-comunitarista, a posição comunitarista impugna a excessiva focalização na argumentação de uma política que seja centrada em seu cerne apenas no individualismo radical. A crítica comunitarista toma como viés de enfrentamento no que tange a posição liberal dois aspectos importantes: (i) em termos metodológicos, onde se argumenta que as teorias liberais estão fundadas claramente em pressupostos cognitivos de ordem atomista, e por isso, não reconhecem a evidente necessidade de inserção dos indivíduos em contextos sociais segmentados pelas práticas dos agentes humanos inerentes a ordem moral moderna, tais como as ações do Estado, do mercado financeiro e da religião etc.; (ii) outro aspecto é o de ordem normativa que tem como consequência,

o exacerbado de individualismo moral dos liberais radicais que colabora para a fomentação de uma sociedade fragmentada, indiferente e guiada por uma postura procedimental racionalizada. (NEAL, 1990, p. 419-421).

O que não é aceito pelos pensadores comunitaristas, precisamente, é a ênfase exagerada nas prerrogativas atomistas, que neste diapasão está em oposição à atenção que deve ser dada as prerrogativas da comunidade como princípio fundante de uma ordem social moral.

O liberalismo radical com o seu atomismo exacerbado, coloca em exame as concepções de liberdade republicana e democrática. Pois, acaba por fomentar, a fragmentação constante da possibilidade de adesão pública a ideia de um destino comunitariamente construído e que deve ser compartilhado. O que se depreende deste argumento é o fato de que a crítica comunitarista, "sinaliza para as fragilidades e equívocos deixados de lado pelo modelo de teoria política construída a partir da noção de moralidade liberal radical." (AVINERI, 2002, p. 2-3). Para os pensadores comunitaristas, o indivíduo não é o ponto e muito menos o critério de demarcação mais adequado, quando pensamos na tarefa de justificação do próprio ordenamento sócio-político. Isto acaba levando em consideração o próprio princípio de justiça, que visa construir uma comunidade política pautada pelo fundamento da primazia do bem sobre o justo. Decerto, temos assim o estado de coisas necessário para que se gere a estabilidade constitucional razoável de que o sistema político liberal necessita para se manter eficiente. No bojo da visão moral comunitarista que engloba a primazia da comunidade sobre o indivíduo, temos algumas questões que vão sendo cotejadas ao longo do debate ético-político, tais como o problema da identidade e dos direitos das comunidades minoritárias, que são tão caros a filosofia política contemporânea. "A linha de filosofia política comunitarista pode ser aproximadamente identificada com as posturas político-filosóficas de Aristóteles, Rousseau, Hegel e Marx." (MULHALL; SWIFT, 1985, p. 308-322). Do ponto de vista ético-normativo, esta perspectiva procura fazer a defesa do princípio primordial da comunidade sobre o indivíduo, sendo esta a meta de construção de uma política comum que se sobreponha ao princípio de uma racionalidade procedimental em termos de neutralidade, e, ao exagero da promoção de uma espécie de postura autônoma individualizante e radical que seja preponderante nas relações presentes na esfera pública democrática.

A corrente liberal radical retrucou esta crítica corrosiva dos comunitaristas com uma resposta no mínimo curiosa. Para a perspectiva filosófica liberal, cabe apontar para a primazia do indivíduo sobre a comunidade, assim o que se acaba

negando são as proposições universais e optando pelas particulares que em síntese: entende que o lugar da comunidade não precede o lugar prioritário do indivíduo, sendo algo que deve estar assegurado como valor inegociável no arranjo do regime estatal-governamental. Logo, ironicamente, a defesa do individualismo segundo os liberais radicais, não representa que este modelo esteja apenas comprometido com a noção de ação não localizada em um determinado contexto ou com uma perspectiva de agente humano que seja meramente pontual. O liberalismo estimula um tipo de comportamento que se ocupa com a comunidade e não fomenta a promoção de posturas individualistas de ordem atomista. A filosofia política dos pensadores liberais reage desta forma à crítica holista comunitarista, ponderando que a maneira como os pensadores comunitários colocaram a questão tem ares de puro conservadorismo. A insistência de colocar a comunidade como fator precedente e fundante em detrimento dos indivíduos na ordem moral, “indica que a percepção ideal de uma sociedade boa estaria pautada pela tradição e por identidades bem estabelecidas” (GUALDA, 2010, p. 19). Os liberais radicais acusam os comunitaristas de fomentarem uma política chauvinista estranha, e ainda de favorecerem posturas patriarcais opressoras, levando em conta a questão de proporem uma política que fomenta uma realidade homogênea que, a partir de argumentos que promovem o bem comum, acabe legitimando a ação forte do Estado em termos arbitrários. E isto chegaria até o ponto de o mesmo intervir em campos onde o pensamento seja cerceado em sua individualidade atomista, isto se dá no que tange a liberdade de expressão quando for o caso de ocorrer divergências com o pensamento oficial da base governamental. Neste sentido, a política do bem comum ou aquela propugnada por Rousseau,

que obriga aos seus cidadãos a aderirem à concepção de vida boa que é legitimada como verdadeira pela vontade geral da comunidade feriria o princípio do individualismo atomista radical liberal. (MULHALL; SWIFT, 1985, p. 264-266).

Apesar da crítica ao atomismo radical liberal, Taylor entende que a sua obra filosófica está situada no campo do pensamento liberal. “Nesta perspectiva de fundamentação de seu pensamento político, temos autores do porte de um Humboldt, Montesquieu, Tocqueville, Mill e Hegel”². Evidentemente, a controvérsia está instalada e não pode ser negada ao considerarmos que em certa medida estes autores não são liberais em sua totalidade. Porém, num sentido oposto, não podemos também dar-lhes a marca de comunitaristas. Fato é que Taylor tece críticas ao atomismo radical liberal ao formular uma postura hermenêutica de avaliação forte diante dos fatos e, contundentemente lançar uma crítica a esta posição política quando o mesmo elabora a noção, por exemplo, de self desengajado ou da

² Entretanto, temos que fazer uma revisão no que diz respeito a este debate, pois as discussões são complexas e em muitos momentos de ordem genérica ou até mesmo, extremamente pontuais e técnicas. Isto dificulta a tarefa de fazer paralelos entre pensamentos de autores que representam ambos os lados. A função de exaurir argumentos é densa e árida, logo o esforço de depurar criticamente o estatuto epistemológico do debate liberal-comunitarista é tema que requer a escrita de uma dezena de páginas. Então, utilizar argumentos rasteiros para tratar do tema é um desserviço à questão e não contribui para uma boa compreensão dos problemas envolvidos, quer seja do ponto de vista normativo ou político. Assim, tomamos como base de reflexão o recorte de alguns substratos do pensamento que advém da filosofia política do reconhecimento de Charles Taylor. (TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 201).

primazia sobreposta do bem em relação ao princípio de justiça. Outro elemento importante na construção tayloriana, é o do expressivismo da linguagem em detrimento da racionalidade procedimental formal presente em pensadores liberais radicais com inspiração kantista.

A crítica expressivista tayloriana a proposição política do atomismo radical liberal

Charles Taylor é um filósofo que trabalha usualmente com os pressupostos filosóficos do expressivismo humano em sua teoria da ação. Para o filósofo canadense, o pensamento formal considerado em si mesmo não é o fundamento último da identidade do agente humano. A razão desta assertiva pode ser elucidada pelo fato de que, a identidade do agente humano tem a sua base fundante estribada na expressividade imediata e efetiva da vida social. É com a noção de coletividade relacional que os agentes humanos e suas ações morais estão situados na vida da comunidade. Taylor entende que todo tipo de ação não se constitui como algo que é operado em última instância, somente por indivíduos atomizados radicalmente. “Na concepção filosófica de Taylor, temos presente à existência de ações que são de caráter estritamente comunitário.” (TAYLOR, 1985, p. 247). Nesta perspectiva, Taylor elabora a sua concepção de ação do agente humano imanente à história, desde suas concepções de ordem moral qualitativa.

Logo, podemos afirmar que o filósofo canadense recebe forte influência das concepções de Hegel no que tange a elaboração realizada pelo pensador do Espírito, na perspectiva de uma teoria qualitativa referente às ações fundamentadas no campo da filosofia do Espírito. (TAYLOR, 1997, p. 44).

Ao fundamentar a estrutura do agir moral atrelado à esfera da comunidade, Taylor em sua teoria da ação tece uma crítica que rejeita vorazmente o atomismo radical liberal em termos éticos e políticos. Um dos focos centrais desta crítica encetada por Taylor é aquele referente à visão atomista liberal, que denota no estado mental dos indivíduos a totalidade das causalidades de suas ações morais exclusivamente naturalizadas na vida hodierna.

Na concepção do atomismo radical liberal, as ações forjadas pelo agente humano estão de uma forma completamente intrínseca, atreladas à estrutura ontológica dos indivíduos no que concerne aos seus estados mentais. A crítica em sentido forte traçada por Taylor é aquela que problematiza essa perspectiva, pois desta forma as coisas se realizariam geneticamente, pelo viés de uma concepção que leva em conta o elemento qualitativo da ação moral do agente humano. Sendo assim, não se deve levar em consideração apenas o aspecto individualista da ação efetivada pelo agente humano, porém é necessário levar em consideração outro aspecto relevante que é o do agir moral do agente humano inerente à esfera pública comunitária. Como bem assevera Taylor, a tarefa emergente neste sentido, será a de esclarecimento dos motivos e significados da ação moral efetivada pelo agente humano. “E isto, levando em consideração o entrelaçamento de sua identidade e moralidade, tomando assim como pano de fundo tanto os axiomas da individualidade como do bem comum.” (TAYLOR, 2013, p. 15).

Todavia, isto tem de se dar no sentido de realizar uma revisão, que mantenha o equilíbrio entre os elementos do âmbito atomista e que esteja em consonância com a esfera holística da vida moral do agente humano. Entrementes, se levarmos em conta a noção teórica hegeliana de ação, o estatuto do agir moral individualizado tem a sua fundamentação no agir moral da coletividade, "pois isto acaba sendo algo que nos remete a ação do próprio Espírito." (SINGER, 2003, p. 51). Na concepção tayloriana, a perspectiva hegeliana que envolve o desenvolvimento do curso da história só tem condições de ser forjada, significativamente, quando se toma como fundamento o entendimento de que as instituições sociais são originadas na ideia de um alargamento de consciência que envolve as ações morais desde um ponto de vista descentrado da individualidade, e que põe a com certa ênfase sobreposta no bem da coletividade.

Aqui temos o referente significativo que torna possível ao agente humano em sua individualidade, a condição de agir por meio de uma carga de motivação que esteja pautada no axioma da partilha de um mesmo significado. Esta noção parte da historicidade da vida dos agentes e deve levar em conta o valor da vida da comunidade no que tange as suas ações na ordem moral social, tendo em vista a construção de uma política de reconhecimento do bem comum. Neste sentido, para Taylor não é viável que as ações individualizadas e solipsistas tenham primazia em detrimento das ações de ordem holista e comunitárias. Ademais, existe uma dimensão expressivista da coletividade que sempre está entrelaçada com aquela noção que transcende o atomismo radicalizado dos liberais, no que tange as ações do agente humano tendo como horizonte a questão vida da comunidade. Podemos ver assim, que o elemento que entra em jogo é a questão da natureza da ação do agente humano.

Para Taylor, a ação com contorno expressivista, acaba sendo demarcada em sua natureza por uma concepção de ordem qualitativa. O significado disto gira em torno da assertiva que, considera as ações como algo que não pode ser encerrado em causas mentais puramente naturais e, que são produzidas pelos indivíduos organicamente. Logo, "as ações empreendidas pelos indivíduos, comunitariamente, são sinais expressivos de uma prática cultural que transcende o reino do atomismo radical liberal como fonte dos tempos modernos." (TAYLOR, 2011, p. 12). Assim, as ações ligadas ao pensamento dos indivíduos, que visam o esclarecimento da vida moral do agente humano, se constituem com o desenvolvimento de uma expressividade não reduzida a própria noção de reflexividade mental. O que entra na arena de disputas significativas, e encontra-se dentro do campo do pensamento, é a fundamentação e elucidação da identidade do indivíduo que é elaborada no campo da imanência que concerne à esfera cultural e espiritual que foi sendo erguida ao longo das eras históricas.

Nesta direção, a compreensão de Taylor a respeito da subjetividade é a de que esta é constituída como um produto que, de certa forma, deriva daquelas práticas culturais elaboradas no decorrer da história do mundo ocidental. Algo que ganha destaque, tanto no pensamento de Hegel como no de Taylor é o fato de que esta força da cultura, sobreposta na formação da subjetividade, colabora, significativamente, na constituição da identidade do agente humano. Entretanto, para o filósofo canadense o processo de conhecimento de si mesmo que os indivíduos vivenciam, atravessa um itinerário que leva em consideração "uma forma reflexiva e desvinculada ontologicamente do axioma da expressão." (ARAÚJO, 2004, p. 78). Para Taylor

a reflexão filosófica não é forjada em si mesma, como um elemento que se define constitutivamente nos termos de ser uma mera expressão abstrata da linguagem humana. Se fosse assim, isto neutralizaria todo e qualquer tipo de vulnerabilidade humana. Porque se isto acontecesse, o que teríamos de fato é a tendência de se dar o privilégio as teorias designativas, que são fundamentadas na força do pensamento puramente abstrato e calcadas numa racionalidade procedimental ou puramente calculista praticada pelo pensamento liberal radical de cunho abrangente em termos formais. Outra postura teórica relevante sustentada por Taylor é a de rechaçar os sistemas transcendentais, que tem a sua representação paradigmática presente no pensamento de Kant que reduz tudo a um formalismo categorial, e que se preocupa apenas em dar forma a uma série de intuições. O filósofo canadense se debruça e faz a uma série de análises destes argumentos transcendentais e os considera como fontes iluminadoras e que são relevantes para as nossas ações. Porém, estas ações não conseguem uma orientação segura pela via destas categorias formais, que não podem localizar e orientar os indivíduos de uma maneira satisfatória no que tange ao agir localizado na ordem moral social.

Neste âmbito argumentativo cabe frisar que Taylor sabe claramente que Kant não associa os argumentos transcendentais à coisa em si. Assim, fica claro que existem determinados problemas que são de ordem ontológica, e que se encontram para além da visibilidade dos argumentos transcendentais. Taylor pondera que de fato existe em Kant um reconhecimento disto quando se admite que seus argumentos não ostentem, "a intenção de estabelecer coisa alguma referente às coisas tais como estas são em si mesmas." (TAYLOR, 2014, p. 263). Entretanto, a intencionalidade kantiana era a de asseverar algo sobre as coisas que estão no mundo tal como as experienciamos. Logo, "o mundo como o experienciamos está sujeito ao princípio de causalidade; o mundo como ele é não está sujeito a este princípio." (HEGENBERG, 2010, p. 105). Quando pensamos que para Kant, o entendimento só encontra-se jungido à coisa por meio da própria representação construída pelo sujeito no momento que elabora o seu pensamento. Tendo em vista esta razão argumentativa, o pensamento encontra-se divorciado explicitamente da expressão em sua determinação pontual que é encarada como sendo destituída de reflexividade. Aqui temos o cerne da questão, pois assim notamos que Taylor não leva em consideração a primazia ou o privilegio do imperativo da reflexão. Isto é algo que na vertente kantista transcendental reflexiva, funciona como uma peça constitutiva da expressão. Então, mesmo que as categorias possam oferecer as condições necessárias de esclarecimento das ações formais do pensamento do agente humano, num sentido de estabelecer as regras que paramentam esta atividade, ademais "elas não nos ajudam a nos situarmos em relação à expressão nas suas regras constitutivas e fundamentais em termos de ação." (TAYLOR, 2014, p. 38).

Apesar de ser possível a realização de objeções a postura crítica de Taylor em relação à posição de Kant, "no sentido de o filósofo de Königsberg ser um dualista, aqui nós." (ARAÚJO, 2004, p. 81). temos que ressaltar que Kant na estética transcendental argumenta que, não somente as nossas representações de espaço e tempo são puras intuições que entram no lugar dos conceitos. Porém, espaço e tempo são ambos nada mais que puras formas de nossa própria intuição. Ademais, o que interessa a Taylor em sua crítica ao formalismo kantiano, será a afirmação

do espaço da expressividade das ações do agente humano concernentes à fratura significativa de regras que sejam de ordem reguladora da individualidade. O filósofo canadense está decidido em confirmar a corporificação da reflexão no campo dos objetos. É a expressividade da vida do agente humano que interessa em sua elaboração comunitária. Para Taylor, não basta forjar descrições formais das coisas, pois desta forma as relações permanecem meramente exteriorizadas. Esta postura que defende uma motivação simplesmente exteriorizada obstrui a ação do agente humano, no sentido de este não poder alcançar certa compreensão adequada da expressividade de seu agir no mundo tendo como fundamento o axioma do reconhecimento holístico da dignidade ontológica da vida humana.

Mesmo que as construções teóricas transcendentais de Kant nos confirmam regras regulatórias para a pura razão, e que nos ofereçam as bases para nos movimentarmos no campo do pensamento formal, na leitura de Taylor

estas regras formais não fomentam a construção das condições reais para a devida compreensão da necessidade de estarmos corporificados como condição fundamental, para que nossas experiências tenham certas peculiaridades de ordem expressiva. (TAYLOR, 1985, p. 248).

Desta forma, Taylor elabora e problematiza ainda diante da argumentação kantiana, referente às categorias transcendentais, no sentido de afirmar que estas não dizem o que somos. Portanto, estas não teriam a sua razão de ser e existir. Sendo assim, Taylor expressa a sua preocupação com a questão da corporificação da vida dos agentes humanos no seio da comunidade e não somente no campo do pensamento puro e atomizado. Isto nos remete a noção de que nós somos agentes inexoravelmente corporificados. Esta condição de sermos agentes corporificados nos confere um verdadeiro sentido ontológico para a ação moral do agente humano. Com efeito, os argumentos transcendentais se reduzem a requerer apenas reivindicações que sejam evidentes e indispensáveis no que tange a realização das nossas experiências humanas que tomam como base a razão pura. Aqui reside à afirmação de que não basta ter as evidências das regras para que estas sejam aplicadas às categorias e as nossas experiências vividas. A questão é a da necessidade de se saber exatamente, o próprio sentido destas regras, pois assim isto resulta na construção de uma metafísica do entendimento encerrada de uma forma solipsista no atomismo radical liberal em termos ético-políticos.

Todavia, Taylor ressalta que o agente humano tem de carregar consigo determinada compreensão a respeito do sentido moral de sua ação, ou seja, o agente humano deve ter alguma apreensão daquilo que o mesmo realiza em termos de práxis vivencial. Aqui está posto que "o sentido da atividade tem de incluir ele mesmo a consciência que dele tem o agente." (TAYLOR, 2014, p. 41). Taylor se ocupa com o sentido da própria ação, logo isto não quer indicar que o filósofo canadense desvalorize as intenções dos argumentos transcendentais em seu todo. O que se ergue como intenção central é a crítica que demonstra a insuficiência destes argumentos formalistas, para a função do devido esclarecimento do significado das ações do agente humano em sua vida imanente que certamente tem um caráter individual, mas que ainda assim carrega consigo um aspecto holista e comunitário, que se opõe, diametralmente, a postura do atomismo radical liberal. Podemos dizer que o que está em voga com a colocação do problema da estrutu-

ração significativa das ações referentes ao agente humano, é a noção forjada por Taylor referente à expressividade do si mesmo. Pois, desta forma o si mesmo é examinado em suas motivações no que tange a questão da tomada de posição em termos de enfrentamento dos problemas concernentes à ordem moral social que emergem de dentro da esfera pública e política democrática.

Visto que as ações do agente humano carregam consigo uma carga de avaliação moral, que envolve o sujeito no sentido de este se expressar de um modo que venha a revelar a sua própria identidade moral no campo da esfera pública político-democrática, por isso, nesta assertiva, podemos encontrar a motivação de o indivíduo ter de, simultaneamente, se localizar e assim elucidar a “estrutura de sua ação para que possa conseguir concretizar de uma maneira afirmativa a sua identidade moral que está em contínua construção.” (ARAÚJO, 2004, p. 82). Esta posição nos possibilita compreendermos que para Taylor a filosofia do Espírito de Hegel o ajudou a desenvolver a sua formulação teórica moral em relação ao si mesmo e a elaboração de sua identidade moral. Com isso, Taylor toma para si a tarefa de clarificar as motivações do si mesmo que se encontra entremeadado e personificado na vida do agente humano, para que estes consigam ter certa clareza a respeito das suas posições de ordem moral e política na esfera pública democrática. Sendo assim, o si mesmo tem diante de si a função de avaliar em termos fortes o mundo que o cerca e que o envolve tanto em seu aspecto individual como no âmbito coletivo tendo como referente de princípio normativo o bem em detrimento da primazia do justo.

Por certo, a filosofia política construída por Taylor contém em sua estrutura epistêmica três aspectos relevantes que podemos condensar da seguinte forma: (i) Taylor rechaça a noção de que o agente humano em sua individualidade preceda ontologicamente a comunidade em sua totalidade. Ao anverso disto, Taylor irá defender que o agente humano atomizado não tem condições de ser autossuficiente no que concerne a dinâmica da ordem moral da esfera pública política. Porém, este agente só pode viver plenamente a sua humanidade e desenvolver com plenitude as suas potencialidades predicativas dentro de uma comunidade. (ii) as fontes atomizadas do liberalismo radical que promulgam como valor a lealdade à formalidade, são na concepção de Taylor insuficientes no que tange a tarefa de elucidar o funcionamento, o desenvolvimento e a conservação da estrutura social da comunidade. Assim, a manutenção da comunidade requer a construção de vínculos fortes que levem em consideração as motivações da solidariedade, fraternidade e abertura para o pluralismo multicultural. Estas motivações são potencializadas pela denotação daqueles valores que podem ser encarados como hiperbens comuns e imanentes a esfera social pública. (iii) este último aspecto é um ponto nuclear da filosofia política tayloriana, pois aqui qualquer privilégio concernente a direitos individuais como privilégio primeiro pode de uma forma abrangente ser negado.

Se este princípio dos direitos individuais prevalecer, para Taylor “os valores de pertença ou obrigação com a comunidade são relegados a um segundo plano periférico.” (GARCIA, 2016, p. 273-274). Assim, para o atomismo radical liberal, a obrigação de pertença é algo relativo, pois se desde certo ângulo esta não oferece vantagens nítidas para a vida do indivíduo no que diz respeito a direitos atribuídos atomisticamente, logo tal perspectiva não tem um teor valorativo. Taylor postula então a ideia forte de que o agente humano está substancialmente atrelado à comunidade e com esta contrai um compromisso de pertença e participação.

Como implicações disto, surgem os direitos individuais que serão derivados deste tipo de comprometimento ligado à comunidade, pois ela é a portadora e doadora de significado para a vida do si mesmo e, isto se dá na linha de construção de uma política do reconhecimento da dignidade ontológica da vida do agente humano no que tange as diferenças substantivas quando consideradas em termos morais desde um ponto de vista político de reconhecimento holístico.

Política holista do reconhecimento a favor da dignidade ontológica da vida humana

A política holística do reconhecimento só tem funcionalidade se for dirigida a promoção de dignidade da vida do agente humano. O caráter holístico e libérrimo da vida do agente humano resulta na própria noção de reconhecimento das mais diversas formas de vida, como condição de possibilidade de realização autêntica na construção da identidade do agente humano. Para Taylor, "a tradição pós-romântica, congrega três fundamentos importante para a construção da identidade e que seguem as noções de expressão, realização e reconhecimento." (TAYLOR, 1993, p. 48-53). Como vimos acima, a questão da expressão foi sinteticamente explorada. Agora cabe tratar um pouco da categoria de reconhecimento na dinâmica de consolidação da identidade do agente humano. Taylor se movimenta em sua análise utilizando lentes históricas, políticas e filosóficas. Os pensadores que o filósofo canadense se pauta para cercar o conceito são Rousseau, Herder e, finalmente, entende que o auge de construção das bases do reconhecimento está posta na filosofia de Hegel, quando este elabora a dialética do senhor e do escravo. Outro aspecto importante é a dimensão política do reconhecimento, pois esta tem uma ligação firme e relacional com a realidade do multiculturalismo contemporâneo. Neste sentido, o reconhecimento surge como uma peculiaridade fundante da cultura civilizacional atual no Ocidente, e como demanda nuclear que por meio deste viés não reconhece apenas as minorias culturais e políticas em suas necessidades mais basilares da vida cotidiana. Porém, se ocupa com as diferenças singulares e coletivas que consideram a noção de totalidade na construção de uma identidade articulada e autêntica que leva em consideração a máxima da dignidade da vida da pessoa humana em meio as mais variadas diferenças culturais.

Na filosofia política tayloriana, encontramos uma dimensão antropológica do reconhecimento como via formadora da identidade do agente humano. Pois, se tivermos em mente as influências teóricas de Taylor para o desdobramento do tema do reconhecimento, teremos as condições necessárias de compreendermos a sua argumentação. Os problemas que envolvem a correlação entre a identidade e o reconhecimento e a demanda de justificação da ação moral, e isto no sentido de existir a necessidade de reconhecimento das diferenças diante de um universo cultural plural no qual vivemos, quer dizer que estaríamos inseridos numa era em que as concessões a valores universalizáveis como é o caso da dignidade ontológica da vida humana e da demanda cultural e econômica da globalização, acabam se tornando continuamente mais fortes, tanto no espaço de ação dos intelectuais como no campo sócio-político das decisões referente às políticas de governo da vida implementadas pelo Estado democrático de direito sobre a vida das popula-

ções inteiras. A temática do reconhecimento na filosofia política de Taylor expõe uma relevante aporia, pois aí temos o núcleo de sua proposição quando se fala de uma política holística do reconhecimento, em termos de construção de uma ontologia do humano pautada na categoria de dignidade. Taylor ao tratar da questão em termos de fontes ontológicas que contribuem para a construção da identidade moral do agente humano, não denota que esteja realizando uma determinação de linhas teóricas em absoluto, porém o que se quer é assumir que a noção de identidade apenas se autorrealiza em e por meio destas condições. Assim, para Gutmann, Taylor não está fazendo a opção por uma postura atomista ou coletivizada quando trata da identidade, pois se fosse assim cairíamos num equívoco. Devemos levar em consideração o estatuto do diálogo e o estofo social que condicionam os aspectos transcendentais de constituição de nossa identidade que necessitam se autorrealizar. Nesta linha argumentativa, "a liberdade também colabora com a necessidade vital de se tomar o axioma do reconhecimento como condição substantiva da vida moral do agente humano." (GUTMANN, 1998, p. 25).

A tese central que Taylor postula em relação à constituição da identidade do agente humano se dá pelo viés do reconhecimento em três momentos fundantes: (i) num primeiro momento diz respeito ao caráter da fonte moral que o diálogo representa para a vida do agente humano e a necessidade dos demais significantes, e da base comunitária que forja o substrato de sua constituição identitária. Outrossim, neste âmbito, o reconhecimento é um processo que identifica naturalmente a presença de certos agrupamentos familiares onde percebemos as similaridades e distinções no que tange aos demais significantes que formam a identidade do agente humano. O axioma do reconhecimento neste caso pode ser indicado como uma demanda necessária que exige a noção de uma relacionalidade intersubjetiva que ainda está ligada a base familiar; (ii) já num segundo momento, a configuração da identidade é reconhecida na esfera pública com a provocação de uma política holística de reconhecimento. Nesta estrutura, podemos ter a percepção de que a condição forte que o direito de escolha detém é insuficiente se não houver o reconhecimento e a autenticidade da parte da própria identidade, que na linguagem de Herder, se dá mediante os demais cidadãos que interagem no campo cultural. É claro, que esta compreensão do reconhecimento tem a sua identificação com a exigência necessária de reconhecimento da fonte moral que é a motivação ética do agente humano em sua individualidade. "Algo que certamente requer um senso de finitude como condicionante que nos remete apenas a condição de possibilidade do agente humano em estabelecer para si mesmo a sua própria medida." (GUTMANN, 1998, p. 50). Notamos isso, como bem ponderou Herder ao indicar que a formação da identidade ocorre de acordo com algumas características que são suas, e que se efetivam mediante a sua autocompreensão existencial, isto é, conforme o sentimento da existência do qual Rousseau argumentava.

Nesta perspectiva, cada cidadão que não reconhece a sua alteridade em suas devidas diferenças ou se as culturas deixam de reconhecer os predicados mais imanentes de nossa identidade comunitária em termos holísticos, o que ocorrerá, talvez, é o fato de que a nossa condição de autorrealização não terá nenhum valor de verdade factível. Taylor assevera que o axioma do reconhecimento quando encarado de uma forma incoerente em relação à alteridade pode acabar

prejudicando um coletivo inteiro de pessoas, que “sofrerão com a descaracterização distorcida se os que estão a sua volta espelharem uma imagem limitadora de inferioridade e de desrespeito pelas suas identidades em formação.” (GUTMANN, 1998, p. 45). Taylor argumenta em torno de alguns exemplos que advém do campo da história das lutas sociais, e que representam bem os equívocos objetivos que envolveram as identidades. Temos assim o problema que envolve a questão de gênero da ordem patriarcalista de superioridade dos homens no que diz respeito às mulheres e o deslocamento de interiorização da inferioridade da parte das mulheres, em um processo de depreciação de sua própria imagem, quanto à imagem dos demais que as subjugavam. Outro aspecto que envolve o reconhecimento equivocado é o do racismo contra os negros, pois durante um longo tempo, boa parte da sociedade branca os encarava como pessoas inferiores em relação a elas. Fazendo com que uma imagem distorcida de suas identidades vigorasse durante um longo período histórico. Mais um aspecto importante é o da imagem sucateada que foi espalhada pelos colonizadores das identidades comunitárias dos indígenas e dos países que sofreram com a empresa da conquista e colonização dos povos do novo mundo.

Ao longo deste movimento, se instala uma peculiaridade que ultrapassa aquelas imagens inferiores na direção de um processo de enculturação que, de certa maneira, fragmenta este processo de constituição de uma identidade coletivizada pela autenticidade. A característica (iii) exige que o reconhecimento seja desenvolvido, pois para Taylor isto acontece por meio de muitas e muitas lutas. Conforme o filósofo canadense argumenta, a luta pela manutenção e construção da identidade é contínua, fundamentalmente, quando refletimos sobre a sustentação das comunidades. Taylor segue argumentando que “o espaço público internacional se constitui como um campo de forças onde as identidades das nações também devem lutar para se manter.” (TAYLOR, 1996, p. 18). Sendo assim, a ideia de uma identidade coletivizada é de extrema relevância para que possamos compreender o que Taylor denomina de colapso das hierarquias sociais. Aqui entra em jogo a noção do momento em que a virtude da honra deu espaço para a introdução da virtude moderna da dignidade, pois assim o ser humano passou a se legitimar não pela estruturação das preferências ou lugares que já eram estritamente determinados para serem ocupados na ordem social. Nesse ponto, o que se conseguiu foi o direito para que todas as pessoas se autolegitimem por meio do autogoverno. Taylor segue a interpretação de Rousseau sobre o desdobramento histórico da dignidade, logo “é sob a égide da vontade geral que todos os cidadãos virtuosos serão honrados de forma igual. Assim nasce a era da dignidade.” (TAYLOR, 1998, p. 70).

O deslocamento que a noção de dignidade ganhou foi tomando um vulto universalista. De modo que a sua presença no arranjo social moderno acabou sendo perpetuada com o pano de fundo da autorrealização, que se orienta muito mais para a noção de homogeneidade das identidades do que para o reconhecimento das diferenças inerentes a vida do agente humano, seja no que condiz com a identidade individual ou na sua configuração comunitária. O conflito que salta aos nossos olhos é o das duas perspectivas de reconhecimento, dentre os quais Taylor denomina de política da igualdade e da diferença. A questão é a procedência coesa daquilo que seja de fato a predominância de um esquema liberal que se diz neutro e universalizável em termos de ser uma política da igualdade, e

que acaba sendo algo que se torna um enorme desafio ao mundo atual, pois o que se vê é a proposição da noção de um reflexo político de reconhecimento que foi posto nos termos de uma cultural abrangente e generalista. Sendo assim, Taylor faz uma crítica à noção dos modernos de que a dignidade seja algo universal e homogêneo, pelo simples fato destas categorias terem tornado subservientes as culturas minoritárias. Então, "a idealizada sociedade justa e ignorante das diferenças, se constitui como desumana pelo fato de subjugar identidades minoritárias e, ainda por ser amplamente discriminatória, de uma maneira sutil e inconsciente." (TAYLOR, 1998, p. 47-63). A proposição de uma política holista do reconhecimento que Taylor enceta, é a de que a práxis de uma política igualitária de reconhecimento seja superada pelo resgate da fonte moral da autenticidade que foi desenvolvida ao longo do século XVIII, pois neste caso é necessário se ter a compreensão de que é a identidade individual que tem as condições de perceber o sujeito de uma forma particular e própria. Com efeito, "o ideal a ser atingido é o de ser verdadeiro consigo mesmo e com a sua própria maneira de ser." (TAYLOR, 1996, p. 14). Por certo, é a identidade que emerge da revolução expressivista que vem do romantismo de Herder, que se desloca como pano de fundo moral de registro do destino que se encontra nas dinâmicas disputas e lutas pelo reconhecimento de um paradoxal individualismo holístico.

Na retomada da noção de reconhecimento à questão não está centrada no aspecto da igualdade que agrupa as pessoas, mas nas diferenças que, unificam as identidades num sentido de compartilhamento ao invés da promoção de uma mera convergência. O problema da convergência aqui é o da simples "assimilação da singularidade a uma identidade dominante ou de maioria." (TAYLOR, 1998, p. 58-59). Isto consiste no que Taylor nomeia de pecado cardeal contra o ideal de autenticidade. Com isso, os bens compartilhados fazem parte da proposta de Taylor que defende a noção de que deve haver o ato de reconhecimento mútuo entre as pessoas e as mais diversas culturas. Isto se dá a partir do momento em que a base social e significativa dos agentes humanos que participam do processo da política holista do reconhecimento assumem estas realidades como pano de fundo de constituição de suas identidades. "Porque o reconhecimento de diferenças, num movimento seletivo requer uma base de significados que seja certamente compartilhado." (TAYLOR, 2011, p. 60). O ato de compartilhar, não se constitui como uma tarefa fácil, pois aqui reside a luta pelo reconhecimento. Contudo, a necessidade que nos interpela em termos de reconhecimento que vem de nossa alteridade, faz sentido no âmbito de nossa própria formação e, a partir do momento em que isso é vedado, constrói-se uma configuração inferior de si mesmo e da cultura na qual estão inseridos e são pertencentes os agentes humanos. Sem embargo, temos algo que decerto distorce as próprias autocompreensões que estão envolvidas. Então, para Taylor o problema gira em torno da questão de que

o que surgiu com a identidade moderna não é a necessidade de reconhecimento, mas as condições nas quais isso pode fracassar. É por isso que a necessidade agora é a de reconhecimento holístico e não como mera diferença e como fundamento do valor igualitário. (TAYLOR, 2011, p. 56).

Todavia, Taylor quer dizer que o ser humano é um ser eivado de dignidade e que tem de ser reconhecido pelo que é ontologicamente, e carrega consigo em

seus predicados valorativos. E não apenas pelo que este é em termos de potencialidades, porque os critérios só podem ser modificados conforme são fundidos os horizontes entre as mais diversas identidades e culturas. Desse modo,

a exigência que estamos agora a considerar é a de que todos reconheçam o valor das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos o seu mérito. (TAYLOR, 1998, p. 84).

No entanto, o que se depreende é que a questão do reconhecimento chega até o ponto nuclear da noção de pessoa com dignidade ontológica forjada na reflexão filosófica de Taylor. A razão disto é a de que não podemos meramente negar ou rechaçar em absoluto quem nós somos e como nos constituímos. Tão logo o deslocamento de compreensão em relação a nossa alteridade tem de ser antes de qualquer coisa, um processo de abertura aos novos mundos possíveis em termos de significações expressivas das mais diversas possíveis. Então, o ato de reconhecimento que fundamenta a política holística, torna-se uma exigência constante na configuração da identidade do agente humano, e acaba sendo uma questão substantiva. Por isso, nós não temos apenas um problema que reflete uma ordem moral desengajada e puramente excepcional. Isto é algo que se encontra dentro do quadro de tarefa de construção de uma política do reconhecimento holista, que tem a sua presença garantida na ontologia moral erguida pela filosofia moral de Charles Taylor. Porque esta leitura toma como pano de fundo a função de promover uma articulação reconstrutiva e, filosoficamente, pautada no processo de formação de nossa identidade moral, que toma como base o reconhecimento holístico da dignidade ontológica da vida humana em sua plenitude de autenticidade.

Considerações finais

A filosofia moral elaborada por Charles Taylor é uma reflexão que abarca o problema do reconhecimento holista, no sentido de considerar a construção de nossa identidade numa interação com a nossa alteridade. Na atual sociedade o fato de não reconhecermos ou fizermos um tipo de reconhecimento equivocado de nossa alteridade, pode gerar uma série de atitudes pautadas na injustiça. Nos primórdios da história da humanidade, o imperativo do reconhecimento holista era algo que não se insurgia como um problema, pois a construção social estava fundamentada na noção de hierarquia quando pensamos nos desempenhos funcionais pessoais. Todavia, a partir do século das luzes, o cenário moral começou a ser modificado, pois a noção de dignidade ontológica da vida humana suplantou a moral hierárquica e a identidade pessoal começou a ser tratada desde um ponto de vista endógeno. Aqui já começamos perceber a gênese de instauração de uma política de atomismo radical liberal. A identidade moral se constituiu como um elemento que cada agente humano deveria alcançar por meio de práticas que estivessem em consonância com a verdade de seu próprio ser autêntico. Contudo, a identidade que nesta etapa histórica estava atrelada a uma noção de filosofia moral centrada na interioridade, ainda assim, requeria a confirmação das demais alteridades.

Na perspectiva de Taylor, o que mudou foi à focalização que agora estaria posta na compreensão de que numa política holística do reconhecimento, o imperativo do diálogo emerge como fonte moral que rechaça qualquer tipo de monólogo atomístico individualizante. A política holista do reconhecimento preza por uma abordagem multicultural no que tange as lutas das minorias e demais grupos fragilizados que fazem parte e estão presentes e atuantes na esfera pública democrática. O alvo aqui é o de estabelecer uma pauta com práticas de reconhecimento autêntico destes grupos, que tem a tarefa de construir identidades mais fortes. Quando pensamos na política holista do reconhecimento, temos que recorrer ao pensamento de Taylor e as duas distinções importantes trazidas à baila quando se coloca em análise o conceito de igualdade. A partir de um primeiro ângulo, o reconhecimento igualitário é assegurado por uma normatividade ética do bem que seja capaz de garantir direitos e proteções para todas as pessoas, de modo que as situações de equívoco sejam desconstruídas tendo em vista as diferenças humanas que não podem ser tratadas com o expediente da indiferença e, portanto, acabam sendo discriminatórias em seus juízos homogeneizadores. Outro ponto importante é o de que a política holística do reconhecimento exige a conquista de direitos e a autorização peculiar para que os grupos minoritários aviltados ou cuja cultura esteja sendo oprimida sejam reconhecidos e restituídos, em sua dignidade em termos de igualdade de oportunidades. Por fim, nesta política de reconhecimento holista a categoria da diferença não pode ganhar uma espécie de contorno desfocalizado, pois se assim for haverá negligência e, conseqüentemente, o desaparecimento da própria noção de diferença. Com este intuito, Taylor defende uma política que resguarde o caráter ontológico de dignidade da vida humana e da diferença substantiva, em sua proposição de uma política holística do reconhecimento que forja a sua ontologia moral.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, P. R. M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- CORTINA, A; MARTÍNEZ, E. *Ética*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- GARCIA, S. E. R. Charles Taylor: de la antropología filosófica a la filosofía práctica. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 11, 2014, 263-280. Disponível em: <http://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen11/pdf/13_Rodriguez.pdf>. Acesso em: 31 mar de 2016.
- GUALDA, D. L. *Individualismo holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor*. Jundiaí: Paco Editorial, 2010.
- GUTMANN, A. Introdução. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- HEGENBERG, L. *Filosofia moral: ética - v. 1*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- MULHALL, S; SWIFT, A. Liberal & Communitarians. Oxford: Blackwell Publishing, In: GUTMANN, A. *Communitarian critics of liberalism*. Philosophy & public affairs. v. 14, n. 3, 1985.

NEAL, P; PARIS, D. Liberalism and the communitarian critique: a guide for the perplexed. *Canadian journal of political science*, v. 23, n. 3. Sep., 1990.

RENAUT, A. (Dir.). *História da Filosofia Política / 5: as filosofias políticas contemporâneas (Após 1945)*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

ROSAS, J. C. *Manual de filosofia política*. 2. ed. rev. e aumen. Coimbra: Edições Almedina, S. A, 2013.

SINGER, P. *Hegel*. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral, Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *A ética da autenticidade*. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. A política de reconhecimento. In: _____. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. Identidad y Reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofia política*, 7, p. 10-19, 1996.

_____. Why Do Nations Have to Become States? In: LAFOREST, Guy. (Ed.) *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993.

_____. *El atomismo, en Derecho y moral. Ensayos analíticos*. Universidad Católica do Chile, 1990.

_____. *Human agency and language: Philosophical Pappers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Sobre o autor

Joel Decothé Junior

Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

E-mail: joeldecothe@yahoo.com.br

Recebido 2/4/2018

Aprovado 8/8/2018

Como referenciar esse artigo

JUNIOR, Joel Decothé. A tensão entre o atomismo radical liberal e a proposição de uma política holista do reconhecimento em Charles Taylor. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano10, n. 20, p. 123-140, jul.-dez. 2018.

Felipe Gustavo Soares da Silva*
Marcos Roberto Nunes Costa**

A bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII no contexto da disputa pelo poder político no final da idade média

Bula *Unam Sanctam* of Bonifácio VIII in the context of dispute by the political power at the end of the middle ages

RESUMO

O presente trabalho apresenta o contexto histórico-filosófico da escrita da Bula papal *Unam Sanctam*, pelo papa Bonifácio VIII, diante do conflito político entre este e o rei da França, Filipe IV, o Belo. Para isto, tratamos de demonstrar o cenário histórico-filosófico da discussão que levou a escrita da referida Bula, bem como analisarmos o conteúdo da Carta a fim de verificar se a conclusão da Bula se trata de uma decisão política ou uma orientação espiritual.

Palavras-chave: Bula *Unam Sanctam*. Política na Idade Média. Igreja Católica.

ABSTRACT

The present work presents the historical-philosophical context of the writing of the papal Bull *Unam Sanctam* by Pope Boniface VIII, in the face of the political conflict between him and the king of France, Philip IV, the Beautiful. For this purpose, we try to demonstrate the historical-philosophical scenario of the discussion that led to the writing of the Bull, as well as analyze the content of the Letter in order to verify whether the conclusion of the Bull is a political decision or a spiritual orientation.

Keywords: Bula *Unam Sanctam*. Politics in the Middle Ages. Catholic Church.

* Professor e Doutorando em Filosofia.

** Pós-doutor em Filosofia, Professor.

Introdução

Politicamente falando, a Europa medieval, especificamente no século XIII, foi marcada fortemente pelas tensões em torno das disputas de poderes entre papas e reis, as quais tiveram maior intensidade com a influência, naquele contexto, das teorias filosófico-políticas de separação-independência dos poderes do Estado e da Igreja católica, proporcionadas pela recepção no Ocidente do pensamento aristotélico-tomista (COSTA; PATRIOTA, 2004, p. 33). Esta nova tendência buscava substituir o hierocracismo político, predominante até então, que concebia a supremacia do governo da Igreja sobre o Estado, fundamentada, teoricamente, principalmente, nas ideias de Santo Agostinho, daí ter sido denominada pelos agostinólogos, na Modernidade, principalmente depois da obra do francês Henri-Xavier Arquillière¹, pelo nome de “agostinismo político”², a qual, segundo o comentar Benoit Ryke, se caracteriza pela má interpretação de haver em Agostinho uma “tendência em absorver o direito natural na justiça sobrenatural, o direito do Estado no da Igreja”³.

¹ A obra em francês a que nos referimos é: ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*. Paris: Vrin, 1955. 201 p.

² De acordo com KRIES, Douglas. Agostinismo político. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). *Diccionario de san Agustín*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 22, “o termo *augustinisme politique* ou ‘agostinismo político’ foi cunhado por H.-X., Arquillière para referir-se a tendência do cristianismo medieval em obscurecer a distinção entre o Estado e a Igreja [...]”. Tal fato ocorreu, segundo Douglas Kries, interpretando Arquillière, porque “o pensamento de Agostinho carece de uma distinção cuidadosa entre o âmbito natural e o âmbito sobrenatural, ou entre a verdade da Razão e a Verdade Revelada [...]”. Daí que os pensadores políticos medievais que buscaram orientação em Agostinho, se inclinaram a pensar que a ordem natural do Estado encontrava-se absolvida pela ordem sobrenatural da Igreja e incluído dentro dele”. Posição essa que, segundo o mesmo comentar (p. 23), “Agostinho mesmo não professou” (p. 22). Já BERTELLONI, Francisco. Orígenes medievales de las teorías políticas legitimistas y decisionistas. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 39, n. 155, set./dez. 1994, em tópico intitulado “El Agustinismo Político”, p. 357, diz que “o agostinismo político é um movimento teórico com aspirações práticas que começa a desenvolver-se como doutrina, acerca do lugar do poder civil, em relação à autoridade religiosa; logo evolui como teoria que transforma os fins naturais do Estado em fins, exclusivamente, religiosos. E, finalmente, o que havia começado sendo uma simples doutrina, culmina, exitosamente, na transformação em práxis política, já que, graças a ela, o Papado, logra ganhar um espaço significativo, como instância legítima do poder político, através das ordens de coroação real [...]”.

³ RYKE, Benoit Beyer de. A contribuição agustiniana: Agostinho e o agostinismo político. In: RENAUT, Allain (Dir). *História da filosofia política (2): nascimentos da modernidade*. Trad. de Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 38. Dentre os teóricos defensores desta tendência, portanto acusado de “agostinismo político”, destacamos a figura de Egidio Romano (*Doctor Fundatissimus*), autor da obra *De ecclesiastica potestate*, ou *Sobre o poder eclesiástico*, cujo pensamento podemos resumir nos seguintes pontos: 1. a Igreja domina sobre a alma, o Rei sobre o corpo. Se quem domina sobre a alma, domina também sobre o corpo, que está sujeito à alma, mas quem domina sobre o corpo não possui Autoridade sobre a alma, conclui-se que o espiritual é superior ao temporal – ou o Papa é superior ao Rei, não só quanto à Autoridade espiritual, mas sobre todos os aspectos da vida temporal; 2. o Poder terreno esta para o eclesiástico assim como, na Metafísica, o menos perfeito está para o mais perfeito. O Poder eclesiástico, por ser o que mais se aproxima da perfeição, é superior ao Poder civil e é servido por esse; 3. a Igreja possui os dois Poderes (Gládios ou Espadas), o espiritual e o temporal, mas os possui de modo diferente: o primeiro, para uso próprio, o segundo, entregue ao mundo secular, mas à sua disposição. Portanto, o Poder civil possui um âmbito próprio, o de administrar a vida terrena, mas no exercício deste Poder não possui independência plena, não é Soberano, mas deve satisfação ao Poder espiritual, de quem está a serviço; 4. o domínio do Papa se estende por todo mundo, enquanto que o do Rei é restrito, por isso, a Autoridade espiritual tem o Poder de estabelecer, de julgar e depor a temporal; 5. abaixo de Deus, a supremacia do Papa, em matérias espirituais, é absoluta, não podendo ser julgada por nenhuma outra, quanto ao peso, número e medida; 6. o Papa não pode ser deposto e tem Autoridade última sobre o Direito Canônico e sobre todo o resto da hierarquia eclesiástica; 7. fora da Igreja não há salvação, de forma que o Batismo, para os cristãos, em geral, e a sagração, para os Reis, é a única forma de legitimação (COSTA.; PATRIOTA, 2004, p.35). Outro pensador hierocrata medieval fora Tiago de Viterbo, autor de *De Regimine Christiano*, obra escrita durante o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV, o Belo. A obra é composta de duas partes: a primeira, trata da Igreja enquanto comunidade, retirando de Isidoro de Servilha a sua definição de Igreja, em Agostinho, as três espécies de comunidades (*Domus, Civitas e Regnum*) e, por fim, em Tomás de Aquino, que o homem é um ser social e, a segunda, de cunho teológico, trata de apresentar o poder de Cristo, e seu vigário na terra, o papa. Tiago de Viterbo “parte da ideia que, dentro de seu princípio essencial, todo o poder vem de Deus, autor das leis naturais, mas que, no seu exercício, o poder civil tem necessidade, para

Esta nova concepção servirá de base para uma posterior construção do conceito de Soberania popular, onde, sucessivamente, outros grandes pensadores da época medieval irão aflorar: João de Paris, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, mas que não será objeto de estudo neste trabalho.

Nossa proposta de trabalho é tão somente analisar a construção da Bula papal *Unam Sanctam*, do papa Bonifácio VIII, como um dos documentos teológico-político resultante da disputa de poder entre Igreja e Estado. Aqui pretendemos responder se a mesma representa um tratado de caráter teológico e dogmático ou uma teoria política a fim de resolver o conflito entre Igreja e Estado, garantindo o poder e a supremacia da Igreja, que estava em queda. Uma análise do conteúdo da Bula⁴ poderá nos ajudar a entender o posicionamento e argumentação da Igreja partir de uma espécie de apologética cristã.

Para tal, no desenvolvimento do trabalho, buscamos mostrar como o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV, o Belo, representou um momento marcante no debate histórico-filosófico das ideias políticas na Idade Média. Sendo a Bula papal *Unam Sanctam* o cume das reações do papa Bonifácio VIII em relação à disputa com Filipe IV, o Belo, afirmando a tarefa da Igreja de pastorear o rebanho de Cristo, conforme os Evangelhos, e afirmando por este mesmo motivo, a superioridade da Igreja em relação ao Estado.

Para demonstrar o contexto no qual estava inserido o referido documento pelo papa, este nosso trabalho trata de apresentar, primeiro, a raiz histórico-filosófica do problema, em seguida, apresentar a Bula papal *Unam Sanctam*, indicando possíveis impactos para a doutrina da Igreja católica a partir da publicação da Bula.

Contextualização histórico-doutrinária do problema/crise

Conforme anunciamos anteriormente, a partir do século XIII, com a entrada do aristotelismo no Ocidente, o hierocracismo político começou a entrar em decadência.

Após a morte do papa Nicolau IV (1288-1298), Celestino V fora o papa que antecedeu toda a disputa política envolvendo os outros dois personagens. De nome Pietro Angeleri, o papa Celestino V era um monge eremita⁵. Não era sequer padre quando de sua nomeação para o papado, entretanto, diante de um colégio cardinalício dividido e da ameaça do Rei Carlos II de Nápoles em interferir na eleição do

satisfazer sua missão (conduzir os homens para a Salvação), da fé e da graça, sem as quais seria inadequado à sua finalidade. Como se tratam de coisas sobrenaturais, resulta que o poder temporal não pode realmente agir em desacordo com o poder espiritual, sob a jurisdição da qual ele está sempre colocado" (TORRES, Moisés Romanazzi. A hierocracia em tempos de radicalidade: Bonifácio VIII e seus hierocratas. In: *Anais do VIII Encontro Internacional de Estudos Medievais: as múltiplas expressões da Idade Média: Filosofia, Letras, Artes, História e Direito*. v. I / Coordenação: Bento Silva Santos & Ricardo da Costa. Cuiabá: EDUFMS, 2011. v. II. p. 203-204). Daí muitos comentadores estabeleceram um forte ligação entre os pensamentos de Egídio Romano e Tiago de Viterbo e a Bula *Unam Sanctam*, do papa Ponifácio VIII.

⁴ Bula é uma espécie de documento pontifício, ou seja, uma espécie de Carta do papa pronunciando-se sobre determinado tema. Na Roma antiga, "*bullae*", em latim, significava um pequeno globo de metal vazio, que os vencedores de um prêmio traziam pendente do pescoço. A partir do século VI os Papas empregaram a *bullae* (portadora do nome do Papa respectivo) a fim de autenticar os seus documentos; Bula, conseqüentemente, passou a designar o selo ou sinete do Papa. A partir do século XIII Bula designa a própria Carta à qual ele se prende. Pela Bula o Papa geralmente exprime algo de muito solene (AQUINO, F. *Quais os documentos usados pelo papa?* Disponível em: <https://blog.cancaonova.com/felipeaquino/2007/08/09/quais-os-documentos-usados-pelo-papa/> Acesso em: 10/dez./2017.

⁵ Eremitas eram homens religiosos que buscava refúgios em locais remotos e despovoados como montanhas e vales afim de fazer meditação, penitencia e através do isolamento imitar de maneira rigorosa a vida de Jesus Cristo.

novo papa, Celestino V fora escolhido para assumir o papado afim de que se ocupasse estritamente da santificação do povo. Entretanto, seu temperamento dócil e brando era incapaz de lidar com as questões políticas que o mundo da época lhe impunha. Sendo assim, seu governo como papa durou apenas alguns meses e acabou sendo motivo de problemas, como veremos mais a frente, para seu sucessor. Todavia, a saída de Celestino V do poder se deu por meio de renúncia ao cargo. Até então, nenhum papa havia nem podia renunciar, entretanto, os canonistas da época o levaram a criar uma regra permitindo a renúncia do papa.⁶

O sucessor de Celestino V no papado foi Bonifácio VIII que se tornou um símbolo de luta na disputa dessas relações de poder entre a Igreja católica e o Estado. Bonifácio VIII lutou contra a tendência aristotélica de separação-independência dos dois poderes, da Igreja e do Estado, respectivamente (COSTA; PATRIOTA, 2004, p.33). A eleição desse papa, especificamente, é cercada de problemas ligados à legitimidade de seu poder em consequência da renúncia do papa anterior, Celestino V. Entretanto ele será enérgico em tentar exercer o poder da Igreja sobre a sociedade e, de fato, travou uma luta contra o atual rei da França, Filipe IV, o Belo (1285-1314).

O conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV, o Belo, teve início quando o rei francês decidiu tributar o clero, que por sua vez, apelou ao então papa para que resolvesse a situação. Utilizando-se dos artifícios que lhe eram possíveis como papa, Bonifácio VIII escreve um primeiro documento, a chamada Bula *Clericis Laicos* proibindo a França e a Inglaterra de cobrarem impostos sobre os bens eclesiásticos, reservando esse direito apenas à Igreja Católica (STREFLING, 2004, p.111):

Por isso, tendo ouvido os nossos irmãos, os cardeais, decretamos, pela autoridade apostólica, que os prelados e as pessoas eclesiásticas, religiosas ou seculares, de qualquer Estado, condição ou ordem, que aos leigos pagarem, prometerem ou consentirem em fazê-lo, dízimos, contribuições ou tributos, sem prévia autorização desta mesma Sé Apostólica, incorrerão na sentença de excomunhão. (SOUZA; BARBOSA, 1997, p.172).

A Inglaterra cedeu facilmente diante da intervenção da Igreja, a França, entretanto, resolveu travar uma briga contra à ordem do papa.

Sob pena de excomunhão, Bonifácio VIII proíbe o pagamento de impostos deste tipo. Entretanto, estes impostos eram utilizados para a compra de armamento bélico, e em consequência da proibição feita pelo papa, Filipe IV, o Belo, reagiu proibindo também a exportação de alimentos e materiais bélicos que eram de interesse do papa afim de realizar cruzadas. Neste contexto, o papa teve de recuar e autorizar doações ao rei, em casos de urgência. Não se sentindo satisfeito com a medida, Filipe IV, o Belo, proibiu a entrada de ouro e prata na França, dando um golpe nas finanças do papa e contribuindo para o descontentamento da população com o governo da Igreja e a sua cobrança de impostos.

A descontentação da população era tamanha, ao passo do surgimento de um escrito anônimo, chamado *Disputatio inter clericum et militem*, que descrevia uma

⁶ A concepção era de que a renúncia só poderia ser entregue a um superior que, no caso do Papa, apenas Deus. A nova regra era exatamente de que o papa poderia renunciar. A renúncia do papa foi uma novidade na Igreja Católica.

conversa entre um soldado do rei e um padre, negando ao papa o direito de legislar para além do âmbito espiritual e atribuindo ao rei esse papel. A situação de Bonifácio era cada vez mais contrária, e, quando o mesmo se atritou com a família italiana dos Colonna⁷, começou-se a questionar a legitimidade do papado de Bonifácio VIII, e ganhando força o apelo por sua renúncia e pela convocação de um concílio. A família Collona continuou a difamar o papa ao passo que os cardeais dessa família foram despojados dos cargos eclesiásticos.

Bonifácio VIII, com amenizar o conflito, resolve tomar algumas medidas dentre elas, a canonização de Luís XIV, avô de Filipe o Belo, entretanto, o rei, continuava com a alta cobrança de impostos e chega a prender o bispo Bernardo Saisset, acusando-o de heresia e insubordinação ao rei. Bonifácio VIII então promulga a Bula *Salvator Mundi*, proibindo de vez o pagamento de impostos do clero ao rei. Esta última Bula, endereçava-se ao povo, entretanto, com a Bula *Ausculda Fili*, Bonifácio VIII, dirige-se diretamente ao rei para orientá-lo, em tons paternais e espirituais⁸ tratando de dirigir-se a ele com cordialidade e linguagem própria do pontífice romano:

Ao nosso diletíssimo filho em Cristo, Filipe, ilustre Rei da França. Ouve, ó caríssimo filho, os preceitos de um pai e presta atenção aos ensinamentos do mestre, que exerce a função de vigário na terra d'Aquele que é o único Mestre e Senhor. Coloca respeitosamente no teu coração a advertência da Santa Mãe Igreja, e trata de agir de acordo com a mesma, fazendo o bem, para que, arrependido, voltes reverentemente para Deus, de quem, como se sabe, te afastaste por negligência ou em razão dos maus conselhos que recebeste, e conforma-te à sua e à nossa vontade fielmente. [...] Tu entraste na arca do verdadeiro Noé, fora da qual ninguém pode salvar-se, isto é, a Igreja Católica, a pomba, a imaculada, a única esposa de Cristo, cujo primado pertence ao seu vigário, o sucessor de São Pedro, o qual, tendo recebido as chaves do reino dos céus, se considera igualmente como instituído por Deus juiz dos vivos e dos mortos, e a quem compete, visto estar à frente do Sólido da Justiça, pela sua autoridade, extirpar todo o mal [...] Por isso, filho caríssimo, ninguém te persuada de que não tens nenhum superior, de que não estás subordinado ao Sumo Sacerdote da hierarquia eclesiástica, pois quem pensa deste modo é um ignorante e, ao dizer isso, pertinazmente assemelha-se a um incrédulo que não faz parte do rebanho do Bom Pastor[...] (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 184)⁹

Tendo então escrito diretamente ao rei e não obtendo sucesso com a escrita, Bonifácio convoca um concílio com os bispos franceses a fim de tentar ganhar força para persuadir o rei, entretanto, sem sucesso. Nesse contexto e como última

⁷ Poderosa família da época medieval e de bastante influencia na sociedade de Roma, fornecendo a Igreja alguns importantes cardeais.

⁸ Pode-se inferir que a presente Bula já tem tons políticos em seu conteúdo. Além de instruir teologicamente e espiritualmente, Bonifácio VIII já reclama para si o poder e o controle do governo. Podemos afirmar que a bula é uma introdução ao que veremos ser desenvolvido na *Unam Sanctam*. Ademais, a bula *Ausculda Fili* é endereçada diretamente ao rei, visto seu insucesso, o romano pontífice trata de estender a recomendação à toda criatura, sendo então mais radical no seu discurso político e teológico. A bula *Ausculda fili* traz, portanto, em seu conteúdo, a semente que será desenvolvida na *Unam Sanctam*.

⁹ Destaque nosso.

alternativa, escreve a Bula mais famosa, *Unam Sanctam*, datada de 18 de novembro de 1302.

A Bula *Unam Sanctam*, seu conteúdo e fundamentação

Podemos dividir a Bula em três partes, a fim de entender melhor seu conteúdo. Primeiramente, fala da natureza da Igreja enquanto fundada por Cristo, em sequência, sua missão de “apascentar as ovelhas”, consequência da primeira parte, por fim, iremos ver a novidade trazida pela Bula papal.

No início da Bula, Bonifácio VIII faz uma exposição sobre a doutrina da Igreja em relação à sua unidade, apresentando a Igreja como mediadora da salvação conforme mandato de Cristo e destacando nessa exposição, os argumentos que corroboram a tese. O primeiro passo, como dissemos, é demonstrar a unidade da Igreja. Para corroborar sua tese, Bonifácio VIII faz a demonstração de passagens bíblicas que dão ênfase a ideia de unidade e contribuem para as afirmações que se seguem:

Una, santa, católica e apostólica: esta é a Igreja que devemos crer e professar já que é isso o que a ensina a fé. Nesta Igreja cremos com firmeza e com simplicidade testemunhamos. Fora dela não há salvação, nem remissão dos pecados, como declara o esposo no Cântico: “Uma só é minha pomba sem defeito. Uma só a preferida pela mãe que a gerou” (6,9). Ela representa o único corpo místico, cuja cabeça é Cristo e Deus é a cabeça de Cristo. Nela existe “um só Senhor, uma só fé e um só batismo” De fato, apenas uma foi a arca de Noé na época do dilúvio; ela foi a figura antecipada da única Igreja; encerrada com “um côvado”, teve um único piloto e um único chefe: Noé. Como lemos, tudo o que existia fora dela, sobre a terra, foi destruído. (CATHOLIC PLANET, 2017)¹⁰.

A missão da Igreja deriva-se da ideia de unidade: Igreja é uma e é por isso que o sucessor de Pedro (o papa) argumenta que todos devem ser conduzidos por um único guia, ademais, por ser um só corpo, só pode ter uma única cabeça, caso contrário, seria um monstro. Demonstra então, novamente com fundamentação bíblica que a unidade pressupõe que todos sejam um:

Por isso, esta Igreja, una e única, tem um só corpo e uma só cabeça, e não duas como um monstro: é Cristo e Pedro, vigário de Cristo, e o sucessor de Pedro, conforme o que disse o Senhor ao próprio Pedro: “*Apascenta as minhas ovelhas*”. Disse “*minhas*” em geral e não “*esta*” ou “*aquela*” em particular, de forma que se subentende que *todas* lhe foram confiadas. (CATHOLIC PLANET, 2017)¹¹

¹⁰ “Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum, sponso in Cantibus proclamante: Una est columba mea, perfecta mea. Una est matris suae electa genetrici suae [Cant. 6:9]. Quae unum corpus mysticum repraesentat, cujus caput Christus, Christi vero Deus. In qua unus Dominus, una fides, unum baptisma. Una nempe fuit diluvii tempore arca Noë, unam ecclesiam praefigurans, quae in uno cubito consummata unum, Noë videlicet, gubernatorem habuit et rectorem, extra quam omnia subsistentia super terram legimus fuisse deleta” (tradução nossa).

¹¹ “Igitur ecclesiae unius et unicæ unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus, Petrique successor, dicente Domino ipsi Petro: « Pasce oves meas.” Meas, inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas: per quod commisisse sibi intelligitur universas” (tradução nossa.)

Segundo Nicolas Boer, neste trecho específico da Bula,

O papa prova a primazia de Pedro e de seus sucessores com as palavras de Cristo ressuscitado – de acordo com as regras gerais da dogmática-, palavras essas que Cristo dirigiu a Pedro: “apascenta as minhas ovelhas”. Tanto mais que não disse esta ou aquelas ovelhas, mas em geral, todas. Pois como diz são João, haverá um só rebanho e um só pastor. Por isso, quem quiser subtrair-se ao poder de Pedro, seguindo o exemplo dos cismáticos gregos, renunciará *eo ipso* a pertencer ao rebanho de Cristo: [...]. Portanto, até o fim da primeira metade da segunda parte da sua argumentação o papa falou, visivelmente da Igreja e do chefe da Igreja, expondo a doutrina católica, sobre a qual aos fiéis não é lícito disputar. (BOER, 1983, p.131).

Na sequência, a segunda parte da Bula reivindica o poder da Igreja, como detentora das duas espadas: a temporal e a espiritual, “uma para a Igreja e outra pela Igreja.” (CATHOLIC PLANET, 2017)¹². Esta parte do texto é uma explanação política da missão da Igreja. A Igreja deve deter os poderes para usá-los ou atribuir – no caso do poder temporal – a quem ache justo. Com esta afirmação, o papa “substitui o conceito jurídico de Igreja visível, cuja cabeça é o papa, pelo conceito medieval, oriundo de Santo Agostinho, do *mundus christianus*, em que ainda não estava claramente afirmada a dualidade Igreja e do Estado.” (BOER, 1983, p. 131).

Em seguida, faz novamente referência bíblica realçando o poder do espiritual em julgar o temporal, de forma que,

se o poder terrestre se desvia, será julgado pelo poder espiritual. Se o poder espiritual inferior se desvia, será julgado pelo poder superior. Mas, se o poder superior se desvia, somente Deus poderá julgá-lo e não o homem. (CATHOLIC PLANET, 2017)¹³.

Este trecho da Bula ressalta a soberania do poder espiritual sobre o temporal. Entretanto, ele ressalta ainda o poder espiritual como dado por Deus a Pedro e seus sucessores (CATHOLIC PLANET, 2017)¹⁴: O poder é usado por um homem mas pertence a Deus que por meio de Jesus cristo o atribuiu à Igreja na figura de Pedro.

Como conclusão da apresentação doutrinária e da fundamentação bíblica exposta na Bula, Bonifácio VIII faz a conclusão do texto e determina, a sujeição ao romano pontífice, ou seja, ao papa, como necessário para a salvação: “Por isso, dizemos, definimos e pronunciamos que é absolutamente necessário à salvação de toda criatura humana estar sujeita ao romano pontífice” (CATHOLIC PLANET,

¹² “In hac ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, Evangelicis dictis instruemur. Nam dicentibus Apostolis, ‘Ecce gladii duo hic,’ in Ecclesia scilicet, cum Apostoli loquerentur, non respondit Dominus nimis esse sed satis. [Luke 22:38]. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentes, ‘Converte gladium tuum in vaginam.’ Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis” (tradução nossa).

¹³ “Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali, sed si deviat spiritualis minor a suo superiori: si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari, testante Apostolo, ‘Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur.’ [1 Corinthians 2:16]” (tradução nossa).

¹⁴ “Est autem haec auctoritas, etsi data sit homini, et exercentur per hominem, non humana, sed potius divina potestas, ore divino Petro data, sibi que suisque successoribus in ipso Christo, quem confessus fuit, petra firmata, dicente Domino ipsi Petro” (tradução nossa).

2017)¹⁵. A Bula e, sobretudo, esta última afirmação, constitui uma verdadeira declaração dos direitos do pontífice romano. Portanto, podemos assim interpretar, estar sujeito ao poder do papa é pertencer a Igreja católica e nela crer, e vice-versa, sendo esta a única alternativa, conforme demonstrado pela dogmática e exegese bíblica apresentada por Bonifácio VIII, de alcançar a salvação. Quem não aceitar a submissão como sinal de pertença a grei está fora e não tem a garantia da salvação. A sentença representou um grande reboiço na sociedade pela maneira pela qual foi dita e, sobretudo, pelo contexto de disputa de poder.

A conclusão da Bula é retirada como consequência de toda a argumentação empreendida por Bonifácio VIII e corroborada pelas provas apresentadas na sagrada escritura. Esta última afirmação contém uma definição dogmática formal ((BOER,1983, p.134).) e constitui assim uma verdade de fé, proclamada solenemente pelo pontífice ao qual devem se submeter não somente todos os católicos mas como diz a afirmação, todas as criaturas, até os hereges e infiéis (BOER,1983, p.134). Pela fundamentação bíblica exposta, fica claro que a subordinação ao papa deve ser total, não se trata apenas de considerar os valores éticos e espirituais mas também no plano temporal, incluindo assim os príncipes e reis.

A Bula como um todo, é uma construção teológica bem feita e bem fundamentada, que expõe conteúdos da fé católica e culmina numa afirmação de peso e que não levantaria problemas se fosse dita fora do contexto da disputa pelo poder na idade média. O conteúdo doutrinário e bíblico da Bula é inquestionável do ponto de vista religioso pois é bem fundamentado e representa uma análise precisa do que até então já se tinha como verdade de fé, cumprindo todos os requisitos para ser considerado infalível¹⁶. Esses conteúdos não são, portanto, uma definição dogmática nova, trazida pela Bula, mas apenas justificam e contextualizam a afirmação final, a saber, da submissão ao pontífice como condição para salvação.

Todavia é necessário analisar se a afirmação final da Bula é dirigida a Filipe IV, o Belo, o que pode por em questão o caráter dogmático da afirmação e sua neutralidade como fruto da infalibilidade papal e de sua orientação espiritual, ou se ela é diretamente uma afirmação dogmática para todas as criaturas, incluindo os príncipes e colocando-os como criaturas iguais as demais no mundo, constituindo, de fato, uma afirmação teológica e espiritual.

O que podemos inferir da leitura da Bula e do contexto de sua escrita é que pela estrutura como foi redigida, demonstrando a fundamentação doutrinária e a justificação das ações, visou introduzir com argumentos teológicos o elemento novo que seria proclamado: a necessidade de toda criatura se submeter ao pontí-

¹⁵ "Porro subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis" (tradução nossa).

¹⁶ Desde o concílio do Vaticano I, em 1870, o papa é definido como infalível quando fala em condições *Ex cátedra* (diante do trono, como pontífice). O concílio define as condições para que uma afirmação do papa seja considerada infalível: definimos como dogma divinamente revelado que o Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra*, isto é, quando, no desempenho do ministério de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica alguma doutrina referente à fé e à moral para toda a Igreja, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa de São Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual Cristo quis munir a sua Igreja quando define alguma doutrina sobre a fé e a moral; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis. (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO I (II) Concílio Vaticano I, proclamado por Pio IX (1846 a 1878). Sessão IV (18/07/1870) Constituição Dogmática *Pastor Aeternus* sobre a Igreja de Cristo, prescrevendo os dogmas do primado e da infalibilidade papal. In: SENDARIUM. Disponível em: <http://www.sendarium.com/2015/09/documentos-do-concilio-vaticano-i-ii.html>. Acesso em 11/out./18).

fice para obter a salvação. Esta novidade é um tanto complexa e ambígua: se analisarmos puramente o texto da Bula não há problemas pois, como já dissemos, a construção de argumentos teológicos já conhecidos para a apresentação de uma “novidade para a fé” não tem problemas. Entretanto, a análise do contexto filosófico e histórico nos coloca uma questão um tanto instigante: Será que de fato o papa afirma a necessidade de submissão como uma orientação espiritual ou utiliza-se de uma falácia (*ad báculo*)¹⁷ para legitimar seu poder e outorgá-lo em relação ao rei? Afinal é uma questão espiritual ou política? O que pode ter ocorrido foi fruto de uma tendência pessoal do papa em vencer a disputa pelo poder contra Filipe o Belo, o que dificulta a aceitação da ideia de submissão ao papa, sobretudo, pela ideia de excomunhão que estava atrelada ao conteúdo final da Bula, que não se submeter ao papa, portanto, não está em comunhão com a Igreja e, logo, não pode alcançar a salvação. A formulação da afirmação final da Bula poderia ter sido mais bem elaborada dando ênfase a ideia de unidade e não a de submissão.

Considerações finais

O conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV, o Belo, poderia talvez ser resolvido sem grandes problemas, entretanto, o papa exigia uma submissão total e, pela lei da Igreja, a excomunhão era a pena para os que não se submetessem (STREFLING, 2007, p. 417). Podemos concluir que o contexto histórico filosófico da escrita da Bula foi um cenário muito tenso entre a disputa de poder entre Igreja e Estado. O poder da Igreja predominava na idade média mas se via enfraquecido pelo aristotelismo crescente. Era necessária alguma reação, o que de fato aconteceu pelas escritas das Bulas papais de Bonifácio VIII, cujo ápice foi a *Unam Sanctam*. A escrita desta Bula teve como consequência a revolta de Filipe IV, o Belo, que por sua vez tratou de atacar, desta vez fisicamente, o papa. Não houve conciliação. A ideia de unidade, conforme foi apresentada não representou um recuo no conflito contra a Igreja mas celebrou a decadência total do poder desta em controlar o temporal.

Ademais, se levada a cabo, a ideia da submissão ao papa conforme apresenta, é bastante excludente, e privaria da salvação diversas pessoas que não tenham acesso ao conhecimento da fé ou pratiquem outra religião, podendo ser considerada, inclusive, uma intolerância religiosa e a Igreja católica já reviu esse posicionamento no concílio do Vaticano II ao afirmar:

Por muitas razões a igreja reconhece-se unida aos batizados que se honram do nome de cristãos, mas não professam integralmente a fé, ou não mantêm a unidade de comunhão com o sucessor de Pedro [...] Também aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão destinados, de modos diversos, a formarem parte do povo de Deus. Em primeiro lugar, aquele povo que foi objeto das alianças e promessas, e do qual Cristo nasceu segundo a carne (RM 9,4-5); povo, em virtude de sua eleição,

¹⁷ O argumento *ad báculo* é um apelo à autoridade própria quando se usa de sua força enquanto autoridade de determinada situação para convencer alguém de seu argumento. Por vezes, ela pode parecer não falaciosa, como nos casos das leis, e aqui, especificamente, no caso da proclamação da bula.

tão amado por causa dos patriarcas: pois os dons e os chamamentos de Deus são irrevogáveis (RM 11,28-29). Mas o desígnio da salvação abrange também aqueles que reconhecem o criador, e entre estes, em primeiro lugar os mulçumanos, que, professando manter a fé em Abraão, adoram conosco um Deus único e misericordioso, que há de julgar os homens no último dia. Esse mesmo Deus não está longe dos outros, que buscam ainda nas sombras e imagens o Deus desconhecido, pois ele é quem dá a todos a vida, a salvação e a ressurreição e tudo o mais (At 17, 25-28), e, como salvador, quer que todos os homens sejam salvos (1Tm 2,4) (PAULO VI, 1997, p.122-124).

Referências bibliográficas

AQUINO, F. *Quais os documentos usados pelo papa?* Disponível em: <https://blog.cancaonova.com/felipeaquino/2007/08/09/quais-os-documentos-usados-pelo-papa/> Acesso em: 10/dez./2017.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*. Paris: Vrin, 1955, 201 p.

BERTELLONI, Francisco. Orígenes medievales de las teorías políticas legitimistas y decisionistas. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 39, n. 155, p. 347-348, 1994.

BOER, Nicolas. "A Bula *Unam Sanctam*" de Bonifácio VIII sobre as relações entre a Igreja e o Estado. In: SOUZA, José Antonio de Camargo Rodrigues de (Org.). *Pensamento medieval* In: SEMANA DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, 10. São Paulo: Loyola, 1983, p. 125-143.

CATHOLIC PLANET. *Unam Sanctam* - Latin text with notes. Disponível em <<http://www.catholicplanet.com/TSM/Unam-Sanctam-Latin.htm>> Acesso em: 13/dez./2017.

COSTA, Marcos R. N.; PATRIOTA, Raimundo A. M. *Origens medievais do Estado moderno: contribuições da filosofia política medieval para construção do conceito de soberania popular na modernidade*. Recife: PRINTER/INSAF, 2004. 73 p.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO I (II) Concílio Vaticano I, proclamado por Pio IX (1846 a 1878). Sessão IV (18/07/1870) Constituição Dogmática *Pastor Aeternus* sobre a Igreja de Cristo, prescrevendo os dogmas do primado e da infalibilidade papal. In: SENDARIUM. Disponível em: <http://www.sendarium.com/2015/09/documentos-do-concilio-vaticano-i-ii.html>. Acesso em 11/01/18.

KRIES, Douglas. Augustinismo político. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). *Diccionario de San Agustín*. Tradução de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 22-24.

KRITSCH, Raquel. Rumo ao Estado moderno: as raízes medievais de alguns de seus elementos formadores. *Revista Sociologia e Política*. Curitiba, v. 23, p. 103-114, 2004.

PAULO VI. Constituição dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja. N.15-16. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. (1962-1965) Tradução tipografia poliglota vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. p. 122-124.

RYKE, Benoît Beyer de. A contribuição augustiniana: Agostinho e o augustinismo político. In: RENAUT, Allain (Dir). *História da filosofia política (2): nascimentos da modernidade*. Tradução de Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 37-72.

SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João Morais. *O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. 204 p.

STREFLING, Sergio Ricardo. A disputa entre o papa Bonifácio VII e o rei Filipe IV no final do século XIII. *Rev. Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 37, n. 157, p. 409-419, 2007.

TORRES, Moisés Romanazzi. A hierocracia em tempos de radicalidade: Bonifácio VIII e seus hierocratas. In: *Anais do VIII Encontro Internacional de Estudos Medievais: as múltiplas expressões da Idade Média: Filosofia, Letras, Artes, História e Direito*, 8, v. I, Cuiabá: EDUFMS, 2011. vol II, p. 201-205.

Sobre os autores

Felipe Gustavo Soares da Silva

Professor adjunto da Faculdade de Ciências Humanas de Olinda (FACHO). Doutorando em Filosofia (UFPE-UFPB-UFRN). E-mail: felipegustavopx@hotmail.com

Marcos Roberto Nunes Costa

Doutor em Filosofia pela PUCRS e Pós-doutor em Filosofia pela Universidade do Porto. Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE.
E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

Recebido em 17/5/2018

Aprovado em 11/9/2018

Como referenciar esse artigo

SILVA, Felipe Gustavo Soares & COSTA, Marcos Roberto Nunes. A bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII no contexto da disputa pelo poder político no final da idade média. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano10, n. 20, p. 141-151, jul.-dez. 2018.

Daniel Luis Cidade Gonçalves*

A impossibilidade de pensar certas coisas: analisando o conceito de *episteme* em Michel Foucault

The impossibility of thinking certain things: analyzing the concept of *episteme* in Michel Foucault

RESUMO

Este artigo busca compreender, em termos foucaultianos, como foi possível, em algum momento de nossa história, pensarmos certas coisas que até então nos pareciam impensáveis. Em sua obra *As palavras e as coisas* o filósofo nos apresenta essa problemática que acreditamos circundar grande parte de seus escritos, na medida em que alega que toda sua obra busca entender as condições de existência e de possibilidade do pensamento. Acreditamos que Foucault fornece ferramentas teóricas para lidarmos com o fato de que o próprio pensamento possui uma história e depende da mesma não só para ser inteligível e entendido como coerente, mas para existir. Para compreendermos melhor esta problemática será necessário analisar especialmente o conceito de *episteme*, em suas três formulações, mas também os conceitos de a priori histórico, analítica da finitude e morte do homem. A partir disso, será possível compreendermos melhor a inserção do pensamento de foucaultiano em uma tradição filosófica não-essencialista, na qual a coerência e a própria existência de nossas práticas, crenças, desejos e pensamentos, depende da existência de condições externas e contingentes a nós.

Palavras-chave: Pensamento. *Episteme*. A priori histórico. Analítica da finitude. Morte do homem.

ABSTRACT

This article tries to understand, in Foucauldian terms, how it was possible, at some point in our history, think about certain things that until then seemed unthinkable. In his work *The order of things* the philosopher presents us with this problematic that we believe to encompass a large part of his writings, insofar as he claims that

* Doutor em Filosofia

all his work seeks to understand the conditions of existence and possibility of thought. We believe that Foucault provides theoretical tools to deal with the fact that thought itself has a history and depends on it not only to be intelligible and understood as coherent but to exist. In order to better understand this problem, it is necessary to analyze the concept of episteme in its three formulations, but also the concepts of historical a priori, analytical of the finitude and death of man. From this, it will be possible to better understand the insertion of Foucaultian thought into a non-essentialist philosophical tradition, in which the coherence and very existence of our practices, beliefs, desires and thoughts depends on the existence of external and contingent conditions.

Keywords: Thought. Episteme. Historical a priori. Analytical of finitude. Death of man.

Introdução – Jorge Luis Borges e a enciclopédia chinesa

Já no prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault menciona um texto de Jorge Luis Borges que perturba todas as familiaridades de pensamento. No texto em questão, Borges cita uma enciclopédia chinesa que nos oferece uma classificação dos animais que podemos considerar bastante estranha, até mesmo incompreensível. De acordo com a enciclopédia, os animais são divididos em:

[...] pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas. (FOUCAULT, 2007, p. IX).

Importante ressaltar que, embora não tenhamos nenhuma dificuldade para compreender quaisquer dos conceitos envolvidos, a ideia de que tal classificação não faz nenhum sentido para nós é quase inevitável. Foucault (2007, p. 9) ressalta que “nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso.” Vemos aqui um exemplo curioso que permite ao autor exemplificar o que será o fio condutor de toda a sua obra. As condições de existência e possibilidade do pensamento. A constatação de que pensamos do jeito que pensamos devido a uma série de estruturas (que posteriormente chamaremos de episteme), que nos permitem pensar desta forma. Se por ventura estivéssemos inseridos em contextos diferentes, pensaríamos diferente. Carecemos de referência para compreender a enciclopédia chinesa, embora possamos constatar que, sob outras circunstâncias, tal classificação pode ser aceita com normalidade, até mesmo com certa obviedade. O nosso pensamento depende de eventos externos a nós para existir.

Neste sentido, Foucault (2007, p. 9) se pergunta: “Que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata?”. Podemos constatar na enciclopédia chinesa algo que transgride toda a nossa imaginação. Não a existência de animais fabulosos, mas a série alfabética que liga cada categoria a outra. Com

isso, o filósofo de Poitiers quer nos dizer que pensamos a partir de regras, que nosso pensamento obedece a uma ordem que pré-existe a nossa existência e que, conseqüentemente, existem coisas que são impossíveis de pensar (mas que podem vir a se tornar possíveis). De fato, se analisarmos o passado, podemos verificar momentos de ruptura no pensamento, que permitem o surgimento de novas formas de pensamento que até então eram impossíveis de serem pensados. Nas palavras do autor:

Assim é que a enciclopédia chinesa citada por Borges e a taxinomia que ela propõe conduzem a um pensamento sem espaço, a palavras e categorias sem tempo nem lugar mas que, em essência, repousam sobre um espaço solene, todo sobrecarregado de figuras complexas, de caminhos emaranhados, de locais estranhos, de secretas passagens e imprevistas comunicações; haveria assim, na outra extremidade da terra que habitamos, uma cultura votada inteiramente à ordenação da extensão, mas que não distribuiria a proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar." (FOUCAULT, 2007, p. 14-15).

A partir disso, Foucault se pergunta como adquirimos nossos hábitos classificatórios, como damos coerência a algo? Se possuíssemos uma consciência a priori e necessária, ou imposta por conteúdos sensíveis, não deveríamos identificar mais facilmente as classificações permitidas por tal consciência? O autor de *As palavras e as coisas* acredita que não. Toda similitude e toda distinção resultam de operações precisas e critérios prévios. A ordem das coisas depende dos códigos fundamentais de uma cultura, que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, seus valores, etc. Teorias científicas ou interpretações de filósofos, frequentemente se propõem a nos explicar porque a ordem estabelecida é a vigente e não outra. Podemos, todavia, nos afastar das ordens empíricas e dos códigos primários prescritos a nós e, ao nos desprendermos de seus poderes invisíveis, constatar que tais ordens não são as únicas possíveis, e talvez, nem mesmo as melhores. Assim, Foucault anuncia seu objetivo:

No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar. Trata-se de mostrar o que ela veio a se tornar, desde o século XVI, no meio de uma cultura como a nossa: de que maneira, refazendo, como que contra a corrente, o percurso da linguagem tal como foi falada, dos seres naturais, tais como foram percebidos e reunidos, das trocas, tais como foram praticadas, nossa cultura manifestou que havia ordem e que às modalidades dessa ordem deviam as permutas suas leis, os seres vivos sua regularidade, as palavras seu encadeamento e seu valor representativo; que modalidades de ordem foram reconhecidas, colocadas, vinculadas ao espaço e ao tempo, para formar o suporte positivo de conhecimento tais que vão dar na gramática e na filologia, na história natural e na biologia, no estudo das riquezas e na economia política. Tal análise, como se vê, não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem. (FOUCAULT, 2007, p. 18).

Neste contexto, Foucault alega que não busca uma objetividade a ser reconhecida em nossa ciência, mas a existência de um campo epistemológico no qual os conhecimentos não são mais entendidos como provenientes de formas objetivas e de um valor racional transhistórico, manifestando assim uma história que não nos conduz a uma perfeição crescente ou a uma maior adequação com a racionalidade inerente da realidade, mas às próprias condições de possibilidade do conhecimento. Para o filósofo francês, as condições que possibilitam a existência de um conhecimento possuem uma história. A estas condições dá o nome de episteme. A tentativa de fazer a história delas recebe o nome de arqueologia.

Segundo Johanna Oksala (2005) em *Foucault on Freedom*, a questão arqueológica de Foucault acerca dos limites do pensamento é similar à questão fenomenológica sobre as possibilidades do pensamento. A resposta, contudo, diverge consideravelmente. Segundo Oksala, para Foucault, a linguagem implica em uma concepção de alteridade que nos remete a um reino fora da ordem discursiva. A arqueologia seria então uma questão transcendental, na medida em que seu objetivo consiste em entender como um conhecimento é possível. Contudo, diferentemente de Kant, Foucault não busca as condições universais a priori, pois acredita que as possibilidades de conhecimento possuem condições históricas, não-subjetivas, que possibilitam a experiências subjetivas. O objetivo de Foucault seria então escrever uma história do transcendental, revelando a história do pensamento em suas condições de possibilidade em diferentes períodos. Para isso, precisamos entender melhor o conceito de episteme, que não deve ser confundido com a existência de diferentes campos de saber em contextos específicos.

A episteme e o a priori histórico

Uma episteme não consiste em uma determinada visão de mundo. De fato, diferentes visões de mundo são comportadas dentro de uma única episteme, na medida em que se trata daquilo que permite a existência dos saberes que se apresentam como visões de mundo. A episteme se refere às condições de possibilidade do saber, dos pré-requisitos a serem preenchidos para que algo seja inserido na ordem da cientificidade de uma época. Segundo Inês Lacerda Araújo:

Todos os que falam a partir de uma mesma episteme, isto é, nas relações que unem às práticas discursivas, obedecem às mesmas regras de formação dos enunciados que puderam servir tanto à "ciência" como à "literatura" e à "filosofia". Isso porque uma episteme é o fundo prévio de todo saber. (ARAÚJO, 2008, p. 97).

Não são tanto os discursos, as visões de mundo e o conteúdo de um saber que estão em questão aqui. A tarefa de Foucault não é epistemológica e não busca entender quando podemos saber se determinado saber é verdadeiro ou falso, legítimo ou ilegítimo. Fazer uma arqueologia do saber (que vem a ser o nome de um livro posterior, que busca explicar melhor os precedentes) consiste em investigar quais são as configurações possíveis que permitem a positividade deste saber em questão. Com isso, o próprio Foucault pode nos esclarecer melhor o que entende por episteme:

Se você quiser, a episteme, eu a definiria, voltando, como o dispositivo estratégico que permite selecionar entre todos os enunciados possíveis os que vão poder ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e do qual se poderá dizer: este é verdadeiro ou falso. É o dispositivo que permite separar, não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável. (FOUCAULT, 2014a, p. 48).

Aqui é importante resolver uma questão terminológica que nos permitirá esclarecer melhor o conceito em questão, na medida em que Foucault define a episteme como um "dispositivo estratégico". Segundo Judith Revel (2011), em seu *Dicionário Foucault*, o filósofo de Poitiers abandona o conceito de episteme na medida em que deixa de se interessar pelas análises de objetos estritamente discursivos e passa a se interessar pela análise de objetos não-discursivos, como práticas, estratégias e instituições. Neste contexto, o conceito de dispositivo surge para dar conta deste interesse mais amplo do autor, sendo definido da seguinte maneira:

O que eu tento descobrir sob esse nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. (FOUCAULT, 2014a, p. 45).

O que precisa ser melhor esclarecido aqui é que, se Foucault de fato ampliou seus interesses, não existe ruptura entre o conceito de episteme e dispositivo, tampouco irreconciliação. A própria episteme é vista como um dispositivo. Em *O jogo de Michel Foucault*, ao ser questionado sobre os motivos que o levaram a abandonar noções como episteme e formação discursiva, e passar a usar termos como dispositivo e disciplina, Foucault responde que embora o dispositivo esteja sempre inscrito em um jogo de poder, ele também se encontra sempre ligado a alguns limites do saber, que embora nasçam dele, tem o poder de condicioná-lo. "É isto o dispositivo: estratégias de relações de forças suportando tipos de saber e suportadas por eles." (FOUCAULT, 2014a, p. 47). Neste sentido, ainda com Foucault, o dispositivo seria um caso muito mais geral da episteme, ou melhor, a episteme seria um dispositivo especificamente discursivo.

Se a episteme é entendida como um dispositivo, isso implica em dizer que um conceito circunscreve o outro, de modo que a análise das epistemes nunca deixa de ser relevante, embora Foucault tenha de fato ampliado seu panorama crítico em direção de um conceito que consiga abranger outros fenômenos também relevantes. Assim, este artigo não tem como objetivo uma análise mais detalhada do conceito de dispositivo e o contexto em que o mesmo se encontra na obra do autor, buscando um aprofundamento deste dispositivo estritamente discursivo denominado episteme.

Com isso, a episteme possibilita o surgimento daquilo que o Foucault chama de *a priori histórico*, uma união de termos que segundo o próprio autor formam um efeito gritante. A aparência contraditória é proposital. Com o termo *a priori*,

Foucault se refere às condições prévias para se falar de algo. Um sujeito inserido em uma determinada episteme não a constituiu, todos os enunciados inseridos nas positivities possíveis lhe são anteriores. Todavia, com o termo histórico, o autor deseja ressaltar que a episteme não se encontra inserida na formulação prévia das coisas, mas possui um passado, uma história. Assim, se uma episteme não parte da subjetividade isolada de um indivíduo (sendo assim, não subjetiva e possuindo um caráter de alteridade que pressupõe a linguagem), ela tampouco encontra-se inserida em alguma realidade intrínseca. A arqueologia só é possível por conta destas duas características em questão. Uma episteme pode então, sofrer uma ruptura e ser completamente modificada. Na medida em que pretende fazer uma análise arqueológica, e não epistemológica, Foucault se utiliza de três grupos de critérios: os critérios de formação, os critérios de transformação e os critérios de correlação.

O critério de formação é aquele que permite individualizar um discurso, como, por exemplo, o discurso da economia política. Não se trata de uma escolha filosófica, mas da existência de regras de formação para seus objetos, suas formações, seus conceitos e suas opções teóricas, mesmos que estes se encontrem dispersos ou sejam incompatíveis. Os critérios de transformação, também chamados de critérios de limiar, buscam definir quais as transformações internas que uma formação discursiva precisou passar para se consolidar em uma unidade discursiva. Trata-se de entender quais as novas regras colocadas em jogo. Os critérios de correlação buscam os conjuntos de relações que definem e situam uma unidade discursiva em outros tipos de discurso e em contextos não discursivos.

Dessa forma, o autor de *Vigiar e punir* busca, com seu método arqueológico, a substituição de uma análise histórica totalizante, fundada em conceitos como "progresso da razão" ou "espírito de um povo", por uma análise que, através do conceito de episteme, consiga lida de maneira diferenciada com as oposições, as diferenças e as relações de seus diversos discursos científicos. Para Foucault (2010, p. 4-5), "a episteme não é uma espécie de grande teoria subjacente, é um espaço de dispersão, é um campo aberto e, sem dúvida, indefinidamente descritível de relações." Nesse sentido, Foucault não entende a episteme como uma estabilidade racional a ser encontrada, mas como "uma relação complexa de deslocamentos sucessivos." (FOUCAULT, 2010, p. 5). Dessa maneira, o autor alega que buscou uma metodologia que se desvencilhasse das análises únicas, coercitivas e soberanas. Seu objetivo foi estudar alternadamente conjuntos de discursos, como fez em *História da loucura*, com o intuito de caracterizá-los, definir suas regras, seus limiares, suas transformações e suas remanências.

Cabe então problematizar uma frase presente em *As palavras e as coisas*: "Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma episteme, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática". (FOUCAULT, 2007, p. 230). Para evitar confusões, precisamos ressaltar que a episteme se refere às condições de possibilidade de um discurso, não aos inúmeros discursos existentes. De fato, uma coisa são as condições de existência de um discurso, que se refere aos discursos que existem efetivamente, outra são suas

condições de possibilidade, que se refere às suas regras de formação e dizem respeito a todos os discursos possíveis, existentes o não, a partir de tais regras. Das condições de possibilidade, só ficam excluídos os discursos que ainda não podem ser pensados. Foucault pressupõe até mesmo a existência de saberes não discursivos, presentes em práticas concretas, possibilitados pela episteme, mas que não tiveram a necessidade, a partir de suas condições de existência, de serem traduzidos linguisticamente. Dessa forma, cabe uma citação de Oksala, em *Como ler Foucault*, na qual a autora esclarece o vínculo de Foucault para com o fenômeno intitulado “virada linguística”.

O reconhecimento de que a linguagem é fundamentalmente constitutiva de nossas experiências do mundo é muitas vezes chamado, na filosofia, de “virada linguística”. A ideia fundamental é que a linguagem forma os limites necessários de nosso pensamento e experiência: só podemos experimentar alguma coisa que a linguagem torne inteligível para nós. Por não termos, por exemplo, as palavras que os esquimós têm para descrever os diferentes tons de neve, tampouco os distinguimos em nossa experiência. (OKSALA, 2011, p. 44).

A virada linguística, na qual situamos Foucault, é uma das possíveis formas de trabalharmos sem pressupor um sujeito cartesiano que seria meramente o constituinte do conhecimento, através de suas faculdades, ou ideias inatas, ou estrutura racional universal, que supostamente existe de maneira prévia em seu ser. A partir da virada linguística, podemos pensar que o conhecimento depende da existência de maneiras efetivas de expressá-lo. Que o próprio ego e a possibilidade de experiência do indivíduo não possuem uma existência completamente desvinculadas do desenvolvimento de uma linguagem e de suas articulações com ela. “Foucault sugeriu que as novas possibilidades para o pensamento residiam na análise da linguagem como algo mais fundamental que o homem.” (OKSALA, 2011, pg. 44). Com isso, a linguagem não seria apenas um instrumento utilizado para expressar nossas próprias experiências, mas constitutiva delas mesmas. É com o conceito de episteme, a partir da virada linguística, que Foucault nos mostra que a história do pensamento não deveria ser feita apenas a partir do pensamento de indivíduos, de modo que as condições históricas e epistêmicas, presentes nas regras de formação discursivas, se tornam de suma relevância.

As três epistemes

Para compreendermos melhor em que consiste uma episteme, além de sua definição, precisamos nos ater brevemente aos exemplos analisados pelo filósofo francês em *As palavras e as coisas*. Nesta obra em questão, Foucault identifica três tipos de episteme, referentes a três períodos diferentes: a episteme da Renascença, referente à era da semelhança ou ao período pré-classico (até o século XVI); a episteme clássica, referente à era da representação ou ao período clássico (século XVII até meados do século XVIII); e a episteme moderna, referente à era da história ou ao período moderno (meados do século XVIII até os dias atuais).

Segundo Oksala, a episteme da Renascença tinha a pressuposição implícita de que “palavras e coisas formavam uma textura unificada e estavam ligadas pela

semelhança¹." (OKSALA, 2005, p. 23, tradução nossa). A semelhança de uma coisa com outra servia de indicativo de que estavam conectadas. A natureza era vista como um organismo vivo e dinâmico e conhecê-la significava interpretar seus significados ocultos. Nas palavras de Foucault:

Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar. (FOUCAULT, 2007, p. 23).

Neste contexto, a observação, a autoridade tradicional e consagrada e as adivinhações mágicas se encontravam no mesmo nível de conhecimento. Estamos falando de um período anterior ao surgimento da ciência moderna. Argumentos racionais, erudição e magia coexistiam. Todas elas eram interpretadas através do mesmo princípio de ordenação, que partia da existência de um Deus que, pela *convenientia*, ligava toda a cadeia dos seres vivos por um grau de parentesco. Além da *convenientia*, outros conceitos como a *aemulatio*, a analogia e a simpatia, também serviam de instrumentos para designar este universo nos quais a similitude entre as coisas nos permite produzir conhecimento.

A episteme clássica, por sua vez, representa uma ruptura a esta visão de mundo como um todo interconectado por um Deus ou uma natureza que uniam todas as coisas (mesmo as mais distantes). A semelhança deixa de ser entendida como um princípio capaz de organizar as palavras e as coisas. "A hierarquia das analogias foi substituída pela análise da identidade e diferença²." (OKSALA, 2005, p. 24, tradução nossa). Para Foucault, este rompimento representa uma descontinuidade na ordem empírica do saber. O exemplo utilizado pelo autor é Dom Quixote:

Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira. A magia, que permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas sob os signos, não serve mais senão para explicar de modo delirante por que as analogias são sempre frustradas. A erudição, que lia como um texto único a natureza e os livros, é reconduzida às suas quimeras: depositados nas páginas amareladas dos volumes, os signos da linguagem não têm

¹ "[...] words and things formed a unified texture and were linked through resemblance."

² "The hierarchy of analogies was substituted by the analysis of identity and difference".

como valor mais do que a tênue ficção daquilo que representam. A escrita e as coisas não se assemelham mais. Entre elas, Dom Quixote vagueia ao sabor da aventura. (FOUCAULT, 2007, p. 65/66).

Permeada pela representação, a episteme clássica permite o empirismo e o racionalismo. De acordo com Araújo (2008, p. 40) "é preciso representar, ordenar os seres em uma ciência geral da ordem e da medida". As coisas agora devem ser colocadas em categorias que nos permitam distinguir as identidades das diferenças. A identidade ainda tem o poder de traduzir o mundo, mas não faz mais parte dele, como na era da semelhança. A era da representação permite o surgimento da gramática geral, da história natural e da análise de riquezas.

O século XVII marca o fim das crenças supersticiosas e o início da natureza inserida na ordem científica. Surge então a crença em uma ordem universal que poderia ser analisada por um método universal, na medida em que os sinais espelhavam perfeitamente tal ordem. Segundo Oksala: "O método consistia em identificar a natureza simples dos seres e seguir a partir deles para outros mais complexos, por comparação e ordenamento³." (OKSALA, 2005, p. 24, tradução nossa). A ordem dos signos, que incluía a linguagem, representava diretamente a ordem dos objetos, de modo que a linguagem era a ordem do mundo e poderia espelhá-lo perfeitamente. O mundo natural era constituído apenas de matéria e movimento mecânico. Conhecê-lo significava ordená-lo e classificá-lo.

A história da filosofia e a história das ideias caracterizam o século XVII como o século do empirismo e do racionalismo. Já pela análise do discurso, Foucault concebeu a representação como característica principal desse século. É preciso representar, ordenar os seres em uma ciência geral, da ordem e da medida. Só assim pode-se conhecê-los, pensá-los, atingi-los. Pela medida e pela ordem compara-se, enumera-se, põe-se em categorias que permitem distinguir as identidades e as diferenças. Há, portanto, um rompimento entre as palavras e as coisas: a linguagem passa a traduzir o mundo e não mais a fazer parte dele. (ARAÚJO, 2008, p. 40).

Por último, a brusca mudança da episteme moderna, provocou um dilaceramento da ordem visível das coisas. Segundo Oksala:

Conhecimento não significava mais perceber e representar a ordem visível na linguagem. Significava agora revelar a base invisível dos seres vivos na vida, de diferentes discursos no ser da linguagem, dos sistemas de riqueza no trabalho. Linguagem, vida e trabalho se tornaram em seu próprio direito. Conhecimento significava reconstituir as unidades escondidas subjacentes à dispersão das diferenças visíveis. A consequência foi o colapso da episteme clássica⁴. (OKSALA, 2005, p. 26/27, tradução nossa).

³ The method was to find the simple nature of beings and proceed from them to more complex ones by comparison and ordering.

⁴ "Knowledge no longer meant perceiving and representing the visible order in language. It now meant disclosing the invisible basis of living beings in life, of different discourses in the being of language, of the systems of wealth in labour. Language, life and labour become questions in their own right. Knowledge meant reconstituting the hidden unities that underlay the dispersion of visible differences. The consequence was the collapse of the classical episteme."

O rompimento com a representação faz com que a história passe a ser a nova forma de empiricidade, permitindo o surgimento da filologia, da biologia e da economia política, inaugurando a modernidade. Neste contexto passamos a reconhecer o "ser" como possuidor de uma história, sendo esta o modo de saber que nos permite acessá-lo. O conhecimento passa a ser entendido como constituído de estruturas orgânicas e relações internas entre elementos cuja totalidade executa uma função.

Para Foucault, o autor limite da episteme moderna é Kant com sua investigação transcendental. Para Descartes, o conhecimento ordenado era possível porque as ideias claras e distintas possuíam uma perfeita correspondência com as coisas (correspondência esta, criada por Deus e constituindo o fundamento último do conhecimento). É somente com Kant que o homem toma o lugar de "organizador do mundo" que antes pertencia a Deus. Trata-se da revolução copernicana, na qual, acordado de seu sono dogmático por David Hume, Kant inverte a ordem das coisas e pressupõe que a epistemologia até então busca a possibilidade de conhecimentos nos objetos. O ponto de partida kantiano consiste então em buscar o conhecimento na própria estrutura racional, presente em todos os homens, que podemos chamar de sujeito transcendental.

A analítica da finitude e a morte do homem

A partir das portas abertas pela revolução copernicana de Kant, a fundamentação do conhecimento passa a se dar através do ser humano em sua finitude, o que possibilita então a existência daquilo que Foucault irá chamar de "analítica da finitude". Precisamos entender melhor o que isso significa. Segundo Oksala, o conceito de "homem" deve ser compreendido como um tipo específico de "ser humano", impossível de ter existido até a idade clássica. Trata-se do homem entendido como a fonte de conhecimento do mundo e, simultaneamente, um ser imerso no mundo a ser conhecido (Foucault chama tal condição de "duplo empírico-transcendental", como veremos adiante). Neste sentido, o homem, finito, como a base de todo conhecimento possível, é uma invenção moderna. O homem seria então, formado por uma rede complexa de práticas às quais ele não consegue compreender completamente, e, todavia, encontra-se como a única elucidação possível de tais práticas. A analítica da finitude permite o fim da metafísica, como podemos ver na citação a seguir.

Lá onde outrora havia correlação entre uma metafísica da representação e do infinito e uma análise dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras de sua língua, vê-se constituir-se uma analítica da finitude e da existência humana, e em oposição a ela (mas numa oposição correlativa) uma perpétua tentação de constituir uma metafísica da vida, do trabalho e da linguagem. Mas isso não passa jamais de tentações, logo contestadas e como que minadas por dentro, pois não pode haver metafísicas medidas pelas finitudes humanas: metafísica de uma vida que converge para o homem, ainda que nele não se detenha; metafísica de um trabalho que libera o homem, de modo que o homem, em troca, possa dele liberar-se; metafísica de uma linguagem de que o homem pode reapropriar-se na consciência de sua própria cultura. De sorte que o pensamento moderno se contestará nos seus próprios arjos metafísicos e mostrará que as re-

flexões sobre a vida, o trabalho e a linguagem, na medida em que valem como analíticas da finitude, manifestam o fim da metafísica: a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural. (FOUCAULT, 2007, p. 437).

Para Foucault, a analítica da finitude, baseada na concepção de homem como sujeito transcendental que permite a possibilidade do conhecimento, é problemática e nos leva a três paradoxos: o "duplo empírico transcendental", o "cogito e o impensado" e o "recuo e o retorno da origem".

Como já visto, o primeiro paradoxo se refere ao homem como um ser empiricamente limitado e, ao mesmo tempo, condição transcendental do conhecimento. O segundo paradoxo, o cogito e o impensado, proveniente do método fenomenológico, se refere à pretensão de utilizar a reflexão pessoal como um modo de investigar a subjetividade. Neste sentido, o cogito (o ego, o eu) sempre possui, no ato de conhecer, a vertente dos conteúdos conhecidos e a vertente dos conteúdos desconhecidos, denominada por Foucault de impensado, ou seja, o que nos permite conhecer é simultaneamente algo que foge da nossa capacidade de conhecimento. O terceiro paradoxo, de nominado o recuo e o retorno da origem, se refere ao homem como dependente de uma história cuja origem irá sempre lhe escapar e como a condição de possibilidade de escrever esta história. A origem é uma promessa inalcançável, na medida em que a cada recuo o que encontramos é algo que já foi iniciado antes.

Segundo Oksala, um dos mais importantes princípios da fenomenologia é que embora possamos ter como objetivo estudar as condições de possibilidade do pensamento e da experiência, não podemos nos colocar fora deles e adotar um ponto de vista de lugar nenhum, o que nos leva à necessidade de um método no qual a única forma de atingir clareza acerca de nosso pensamento se dá através da nossa própria experiência. O que Foucault questiona é a possibilidade do a priori histórico ser alcançado através da reflexão de um sujeito. Para o filósofo francês, a única maneira de estudar o transcendental é através da história. Se por um lado, é impossível estudar as condições de possibilidade de nosso próprio pensamento, por outro lado, é possível estudar o nível fundamental que determina a ordem do saber de uma época específica. Dessa forma, ainda com Oksala, Foucault rejeita o sujeito transcendental e postula um transcendental sem sujeito, tentando dissolver o paradoxo do homem em todas as suas formulações. Isso nos leva a necessidade de buscar um novo método que, no caso de Foucault, no momento em que escreve *As palavras e as coisas*, seria a arqueologia.

Oksala nos explica que, para Foucault, o pensamento moderno atinge o fim da linha⁵, e a filosofia se encontra dormindo novamente, embora desta vez não em um sono dogmático, mas antropológico. É neste sentido que, na linha de Nietzsche que postula a morte de Deus (e sem romper com ele), Foucault postula a morte do homem. Segundo Araújo:

⁵ Dead end.

Nietzsche nos desperta desse sono mostrando que com a morte de Deus morre também aquele que o criara: aquele homem tendo desaparecido, nada que venha atronizá-lo novamente deve ser permitido. Ao contrário, é preciso ver que o fim do homem é o fim das filosofias do sujeito, é o fim das filosofias que buscam nele – alguém que é fundado – o que o funda, absurdo dos absurdos... Basta de falar do homem, de sua essência, de que ele conduz à verdade ou de que ele porta verdade. Junto com Nietzsche, a filosofia contemporânea passa a ver qual o discurso dispersa o homem, ou melhor, que o discurso, a linguagem dispersa o homem. (2008, p. 115).

Importante fazermos algumas ressalvas. Em *Conversa com Michel Foucault* (2010), o filósofo de Poitiers alega que o contexto em que usou o conceito de morte do homem era repleto de humanistas com seus sermões moralizadores. Todo mundo se dizia humanista, até mesmo Stalin e alguns discípulos de Hitler. Nesse sentido, precisamos entender a morte do homem muito mais como uma crítica as filosofias antropologizantes do que algo a ser levado ao pé da letra. É o sujeito transcendental ou fenomenológico em posição de privilégio para a compreensão do mundo que estaria supostamente em declínio. Todavia, até mesmo este declínio fora subestimado por Foucault, como ele mesmo admite na mesma entrevista:

Quando falo da morte do homem, quero pôr um fim em tudo o que quer fixar uma regra de produção, um objetivo essencial a essa produção do homem pelo homem. Em *As palavras e as coisas*, enganei-me ao apresentar esse morte como alguma coisa que estava em curso em nossa época. (FOUCAULT, 2010, p. 235).

Para Oksala, todavia, a morte do homem abre novas possibilidades para pensarmos em termos de uma possível nova episteme, que agora toma a linguagem como fundamental. Para Foucault, o ser do homem e o ser da linguagem não coexistiram pacificamente como base de nosso conhecimento, na cultura ocidental. Tal incompatibilidade é uma das características mais importantes de nosso pensamento. É na análise da linguagem como algo mais fundamental que o homem que reside novas possibilidades de pensamento. O nascimento do homem foi possível devido ao colapso da episteme clássica, mas agora, a episteme moderna também se encontra em perigo (embora este perigo tenha sido superestimado por Foucault, como visto anteriormente). A linguagem, contudo, só aparece diretamente e em seus próprios termos no campo do pensamento a partir de Nietzsche.

De acordo com Oksala, a postura foucaultiana é nominalista, na medida em que o a priori histórico que constitui as práticas científicas é constituído linguisticamente. Os discursos científicos sempre pressupõem a existência ontológica de certas coisas, de modo que estes discursos não apenas necessitam de certas pressuposições ontológicas, como também as criam efetivamente, ao menos no âmbito das ciências humanas. Será, todavia, em seu livro posterior intitulado *A arqueologia do saber*, que Foucault melhor a ideia de que os discursos criam os objetos dos quais falam através de transformações governadas por regras, de modo que não seria correto dizer que eles apenas buscam articular e ordenar o que já existe). Segundo Oksala:

O discurso não é redutível à linguagem e à fala, mas deve ser compreendido de preferência como uma prática formativa que constitui seus objetos e também circunscreve seus sujeitos ao criar todas as posições possíveis através das quais é possível fazer afirmações científicas⁶. (OKSALA, 2005, p. 35-36, tradução nossa).

Neste contexto, é importante esclarecer, com Oksala, que o objetivo de Foucault não consiste em elaborar um conjunto de regras transcendentais que seriam supostamente separadas das práticas empíricas, mas isolar as condições de existência dos enunciados, em contraste com suas condições de possibilidade. Seu objetivo se daria então em um âmbito puramente discursivo, no qual as condições de possibilidade dos enunciados não são primordiais, e sim os enunciados que foram proferidos efetivamente. Aqui, uma formação discursiva não é definida pela unidade de seus elementos, mas pelas regras que governam a formação de seus enunciados e objetos. O objetivo da arqueologia seria então identificar estas regras de formação em sua existência histórica. Ainda com Oksala, para Foucault não existe nada mais além de uma quantidade limitada de enunciados e suas relações entre eles. As regras das formações discursivas consistem apenas na descrição destas relações.

Conclusão

O papel de Foucault enquanto filósofo pode ser facilmente compreendido nas seguintes palavras do autor:

Eu acredito que exista certo tipo de atividades “filosóficas”, em domínios determinados, que consistem, em geral, em diagnosticar o presente de uma cultura: é a verdadeira função que podem ter, hoje, os indivíduos que nós chamamos filósofos. (FOUCAULT, 2014b, p. 49).

Neste processo de diagnóstico do presente, nos coube aqui analisar algumas “ferramentas conceituais” utilizadas pelo autor, que possuem o intuito de fornecer um diagnóstico que leva em consideração não apenas os pensamentos e acontecimentos de uma época, mas os limites e as dificuldades que cada época tem para compreendê-los e interpretá-los. Frequentemente, a posição privilegiada do futuro nos coloca em vantagem. Ainda assim, precisamos de certa cautela metodológica para que tal processo não ocorra de forma leviana. Os conceitos analisados aqui nos permitem esta cautela e nos possibilitam novas formas de analisar, compreender e diagnosticar o presente.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do Sujeito*. 2. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2008.

⁶ Discourse is not reducible to language and speech, but must rather be understood as a formative practice that constitutes its objects and also circumscribes its subjects in creating all feasible positions from which it is possible to make scientific statements.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail – 9. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Repensar a política: Ditos e escritos*. v. VI. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Genealogia da ética, Subjetividade e Sexualidade. Ditos e escritos*. v. IX. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade. Ditos e escritos*. v. X. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

OKSALA, Johanna. *Foucault on Freedom*. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Como ler Foucault*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2011.

REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

Sobre o autor

Daniel Luis Cidade Gonçalves

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

E-mail: daniel.cidade@gmail.com

Recebido em 21/5/2018

Aprovado em 20/8/2018

Como referenciar esse artigo

GONÇALVES, Daniel Luis Cidade. A impossibilidade de pensar certas coisas: analisando o conceito de *episteme* em Michel Foucault. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano10, n. 20, p. 152-165, jul.-dez. 2018.

A epistemologia deweyana em diálogo com a tradição pragmatista

The Deweyan epistemology in dialogue with the pragmatist tradition

RESUMO

Por uma abordagem histórica, analiso a evolução do pensamento pragmatista clássico a respeito do conceito de verdade, apontando os elementos das filosofias de Charles S. Peirce e William James que influenciaram John Dewey a propor, posteriormente, uma epistemologia da investigação baseada no conceito de asserção garantida. Divido o artigo em três partes: (a) explícito em que sentido o pragmatismo abandonou o conceito de verdade, salientando as diferentes abordagens de Peirce e James; (b) destaco os caracteres gerais da epistemologia deweyana considerando a sua filosofia da experiência; (c) trato propriamente da teoria da investigação proposta por Dewey, reforçando seu caráter pragmático.

Palavras-chave: Pragmatismo. Epistemologia. Método experimental. Investigação. Verdade.

ABSTRACT

By an historical approach, I analyze the evolution of classical pragmatist thinking about the concept of truth, pointing out the elements of Charles S. Peirce and William James's philosophies that influenced John Dewey to later propose an epistemology of inquiry based on the concept of guaranteed assertion. I divide the article in three parts: (a) I explicit in what sense pragmatism abandoned the concept of truth, highlighting the different approaches of Peirce and James; (b) I emphasize the general characteristics of Deweyan epistemology, considering his philosophy of experience; (c) I examine the theory of inquiry proposed by Dewey, emphasizing its pragmatic character.

Keywords: Pragmatism. Epistemology. Experimental method. Inquiry. Truth.

* Doutoranda em Filosofia

Introdução

Embalada pelos sucessos do método científico, pela teoria da evolução de Darwin, pela fé no progresso e contrária à ideia de autoridade, a filosofia de John Dewey nasce em um contexto de efervescência de um típico pensamento norte-americano, desenvolvido no fim do século XIX e início do século XX: o pragmatismo.

A origem histórica dessa corrente de pensamento filosófico pode ser remetida aos encontros do Clube Metafísico, ocasiões em que o filósofo e matemático Charles Sanders Peirce reunia em sua casa em Cambridge durante os anos de 1870 um grupo de intelectuais – filósofos, cientistas e juristas¹ – interessados em discutir questões centrais de filosofia e ciência. Em 1878, Peirce publicou dois artigos importantes na revista *Popular Science Monthly* que sintetizaram, à sua maneira, as discussões do Clube – *A fixação das crenças* [*The fixation of belief*] e *Como tornar nossas ideias claras* [*How to make our ideas clear*]. As questões que orientaram Peirce na escrita desses artigos diziam respeito à relação entre pensamento e verdade: *como* e *se* podemos saber se nossos pensamentos estão corretos, tanto formal quanto materialmente. Era de crucial importância entender, portanto, como são formadas e fixadas as crenças e qual o método mais eficaz para fundar o conhecimento em crenças verdadeiras – para ele, o método científico. E considerando que crenças são expressas por proposições, Peirce se interessou também em investigar a natureza simbólica do pensamento e o método mais adequado para clarificar a linguagem e, assim, tornar distintos os significados das concepções mentais – o método pragmático.

Anos mais tarde, outros filósofos como William James, F. C. S. Schiller e o próprio John Dewey ampliaram o âmbito do pragmatismo, estendendo o método inicialmente restrito à teoria do significado ao campo da epistemologia e da metafísica. Foi James, também participante do Clube Metafísico, quem reavivou o termo em um encontro com o professor Howison sobre religião, na Universidade da Califórnia em 1898, vinte anos após a apresentação do método pragmático por Peirce na revista *Popular Science Monthly* (JAMES, 1967, p. 45). A partir de então, foi o principal representante dessa espécie de “temperamento filosófico”, como diria em 1907, em suas *Conferências sobre o Pragmatismo*.

Peirce passou, então, a empregar o termo *pragmaticismo* [*pragmaticism*] para se referir ao sentido original. Dizia ele que ao menos o termo era feio demais para ser apropriado por um raptor (PEIRCE, 2003, p. 285-287). O britânico F. C. S. Schiller preferiu o termo *humanismo* para denominar o conjunto de suas ideias bastante próximas ao pragmatismo de James; e Dewey, com receio de que seu pensamento fosse mal compreendido pela estrita filiação à popular doutrina jamesiana, empregou o termo *instrumentalismo* e, mais tarde, *experimentalismo*.

O perfil filosófico de James é distinto do de Peirce. Enquanto este tem interesse pela matemática e pela lógica, defendendo o realismo escolástico e preocupado com o significado de conceitos gerais e abstratos da mente, aquele provém da psicologia, filiando-se ao nominalismo e preocupado com o significado particular das ideias. Dewey, terceiro filósofo da tríade pragmatista clássica, reúne ele-

¹ Dentre eles Chauncey Wright, St. John Green, Frank Abbot, William James, Joseph B. Warner e Oliver Wendell Holmes. John Dewey também frequentou esporadicamente os encontros.

mentos dos dois predecessores e contribui com um aspecto idiossincrático para o pensamento pragmático ao socializar os problemas lógicos e psicológicos elaborados pelos primeiros. Seguindo James, Dewey expande a necessidade vista por Peirce de testes lógicos e operacionais dos significados a testes humanísticos e funcionais, e avança no sentido de integrar significado, verdade e valor e dar-lhes uma aplicação à vida social, a partir de processos educacionais e democráticos (STROH, 1972, p. 306-307; FLOWER & MURPHEY, 1977, p. 811). Também reformula o individualismo de James ao considerar a experiência individual sempre no interior de interações sociais, onde importa menos uma teoria da vontade, da crença particular e da disposição de agir e mais as formas de organização e controle social de valores, condutas e crenças.

As bases históricas da epistemologia deweyana: pragmatismo, verdade e valor

As novas descobertas científicas e as mudanças sociais ocorridas no fim do século XIX contribuíram para que se instaurasse, como se sabe, uma insegurança em relação aos grandes sistemas filosóficos do século XVIII. O pragmatismo se estrutura a partir da crítica à autoridade da racionalidade intelectualista iluminista, do questionamento acerca da real existência de uma base fundante para o pensamento, porque o compreende enquanto algo prático e funcional. Nesse sentido, a verdade passa a ser entendida como um *valor* e a proposição verdadeira como consenso que conduz a processos vitais coletivos satisfatórios.

Isso significa que o termo *verdadeiro* não designa nenhuma qualidade de ideias que representam corretamente algo que lhes preexiste, mas expressa a condição de acordo numa dada comunidade de falantes – verdadeira é uma proposição com a qual todos podem concordar, porque se pode comprovar os seus efeitos práticos – mesmo que tal acordo seja sempre provisório e possa ser aprimorado ou modificado ao longo da história. O progresso do conhecimento deixa de ser uma questão de se aproximar cada vez mais de uma representação da realidade objetiva e preexistente, passando a ser uma questão de resolver um maior número de problemas (RORTY, 1999, p. 64-65). A própria investigação – a ferramenta epistemológica – e não o seu resultado final – o objeto conhecido – torna-se o foco de interesse dos filósofos: a verdade é, afinal, uma questão de *método*.

Peirce é o primeiro dos pragmatistas clássicos a abandonar o conceito de verdade apodídica, deduzível e autoevidente, em favor da noção de estados de crença empiricamente verificáveis e coletivamente compartilhados. Uma proposição verdadeira é, para ele, uma explicação satisfatória de um determinado estado de coisas, resultado de um conjunto de práticas públicas de investigação e de verificação experimental, apta a orientar nossas condutas como uma fórmula geral. A verdade é, desse modo, um *ponto ideal de convergência entre os resultados das investigações* levadas a cabo pelo método científico².

² “A opinião a que todos os investigadores são levados a finalmente concordar é o que significamos como verdade, e o objeto representado por essa opinião é o real” (PEIRCE, 1963, p. 267).

Mas se é o método científico aquele capaz de fixar crenças verdadeiras – já que é o único que testa as hipóteses a partir da manipulação controlada de materiais sensíveis; o único, portanto, que retorna aos fatos a fim de comprovar suas hipóteses por meio do experimento – ainda restava por resolver um problema de semântica: como podemos nos entender em relação ao significado das proposições que expressam nossas crenças? Há dois equívocos usualmente cometidos por cientistas e filósofos que geram discussões acirradas acerca de falsos problemas: primeiro, a confusão entre a obscuridade do pensamento e a obscuridade dos próprios objetos; e, segundo, o entendimento de que uma distinção linguística é, em última instância, uma distinção entre concepções mentais³. Há três níveis que não devem ser confundidos: os objetos, os pensamentos e as proposições. Grande parte das discussões metafísicas poderiam ser evitadas através de um método que esclarecesse o significado das concepções mentais, expressas pelas proposições.

Para Peirce, o pensamento é sempre teleológico e sua finalidade é o estabelecimento de crenças⁴. As crenças, por sua vez, são entendidas como hábitos mentais de estabelecimento de fórmulas gerais de ação, tanto de atividades fisicamente eficientes, energéticas e corporais, como de atividades mentais. Se duas crenças produzem a mesma ação ou o mesmo hábito, elas não se distinguem, mesmo que seus modos de expressão linguística sejam diversos. Então, independente de como uma crença é formulada linguisticamente, o que determina o significado das proposições é justamente o que elas provocam: o modo de ação ou hábito derivado de sua aceitação como verdadeira. É ineficaz buscar o significado de proposições em ideias claras e distintas da razão, ou em elaborações abstratas da mente, porque isso reduz o significado a questões linguísticas. Peirce estabelece a máxima do método pragmático, no artigo *Como tornar nossas ideias claras*, em 1978: “considerar os efeitos práticos que possam pensar-se como produzidos pelo objeto de nossa concepção. A concepção destes efeitos é a concepção total do objeto.” (PEIRCE, 1983, p. 5)⁵.

Os efeitos práticos a que o filósofo se refere, ao contrário do que uma leitura superficial pode levar a crer, são as consequências experimentais, os efeitos *possíveis* que *podem ser pensados* como decorrentes de se tomar por verdadeira a concepção, a partir de operações deliberadamente controladas. O significado é, portanto, intelectual e condicional⁶: envolve um ato de generalização, uma supo-

³ Peirce entende que uma concepção mental é o teor racional de uma palavra ou outra expressão. (PEIRCE, 2003, p. 284).

⁴ O filósofo utiliza o conceito de crença de Alexander Bain, segundo o qual crença é “aquilo que pode servir de fundamento para as ações humanas” (BAIN, *apud* WESEP, 1966, p. 400).

⁵ No original: “consider what effects, that conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object” (PEIRCE, 1963, p. 258). Posteriores definições da máxima parecem mais esclarecedoras. Em 1904, no texto *O que é o pragmatismo?*, Peirce reformulou a máxima nos seguintes termos: “uma concepção, isto é, o teor racional de uma palavra ou outra expressão, reside, exclusivamente, em sua concebível influência sobre a conduta da vida; de modo que, como obviamente nada que não pudesse resultar de um experimento pode exercer influência direta sobre a conduta, se se puder definir acuradamente todos os fenômenos experimentais concebíveis que a afirmação ou negação de um conceito poderia implicar, ter-se-ia uma definição completa do conceito, e nele não há absolutamente nada mais”. (PEIRCE, 2003, p. 284). Posteriormente, em 1905 no texto *Issues of Pragmatism*, encontramos o seguinte, em livre tradução: “o inteiro teor intelectual de qualquer símbolo consiste na soma de todos os modos gerais de conduta racional que, condicionalmente sob todas as possíveis diferentes circunstâncias e desejos, seguem-se à aceitação do símbolo” (PEIRCE, 1963, p. 293).

⁶ Segundo Wesep (1966, p. 440), há uma passagem na lógica peirceana do modo indicativo ao condicional, porque, em termos lógicos, o pragmatismo pode ser assim definido, em tradução livre: “pragmatismo é o princípio pelo qual todo

sição embasada de que algo que aconteceu no passado seguramente acontecerá no futuro, se preenchidas determinadas condições. Podemos, então, resumir o âmbito de aplicação do método pragmático, para Peirce, da seguinte forma:

Em primeiro lugar, a regra pragmática se aplica apenas a determinar o significado de **ideias gerais**, e não de ideias singulares ou únicas. Em segundo lugar, o método pragmático se aplica apenas ao que Peirce chama de '**teor racional' de uma ideia, apenas às consequências logicamente previsíveis que podem ser repetidamente encontradas na experiência.** [...] As consequências práticas são as que podemos prever que se seguirão em resultado da realização de alguma operação. Sua regra pragmática, pois, é (1) hipotética, (2) operacional, (3) predictiva e (4) observacional. Dizê-la hipotética significa que é enunciada sob a forma de uma proposição condicional: se A então B. Dizê-la operacional significa que a parte A, ou o antecedente da condicional, envolve a ação ou realização, propositadamente controlada, de alguma coisa, para obter um certo resultado. Dizê-la predictiva significa que se prevê que a parte B, ou o consequente da condicional, seguir-se-á como um resultado inevitável da parte A, ou da operação realizada. Finalmente, dizê-la observacional significa que podemos realmente nos referir à experiência ou à observação para determinar se os resultados previstos realmente ocorrem. (STROH, 1972, p. 119-120, grifo meu).

A eleição do pragmatismo como o método capaz de possibilitar à filosofia, à ciência e ao conhecimento em geral liberdade e progresso⁷ está atrelada à ideia de que uma máxima metodológica que apenas busca considerações práticas dispensa um aparato hipotético prévio ou um fundamento ideal, os quais podem funcionar como verdadeiros entraves à investigação. O apego às ideias fundantes muitas vezes impossibilita a neutralidade e o avanço da pesquisa, em virtude do desejo de que os fatos concretos se conformem às teorias. Conceber o significado em termos práticos permite precisamente que a teoria acompanhe os fatos e que a filosofia, portanto, trabalhe com hipóteses que devem ser provadas.

Mas Peirce negava a possibilidade do pragmatismo de dar respostas conclusivas em relação ao significado de concepções como *deus*, *liberdade* e *substância*, porque não se tratam de generalidades lógicas. Na contramão desse pensamento, William James via a potência do método justamente nessa possibilidade. James inicia sua segunda *Conferência sobre o Pragmatismo* esclarecendo a antiga máxima formulada por Peirce. Diz ele:

O método pragmático é, primariamente, um método de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavel-

juízo teórico expresso numa sentença no modo indicativo é uma forma confusa de pensamento cujo único significado, se tem algum, repousa na sua tendência de compelir a uma máxima prática expressa numa sentença condicional que tem sua *apodosis* no modo imperativo". (PEIRCE, 1963, p. 15). Não é demais lembrar que Peirce se refere ao pragmatismo como idealismo condicional (Idem, p. 343).

⁷ Saliente que o progresso da ciência não implica necessariamente num movimento de melhoramento social. Como nos diz, Ratner (1939, p. 159): "A história da mudança é 'progressiva ou evolucionária' mesmo quando ela corre ladeira abaixo. É um dos grandes infortúnios do termo 'evolução' ou 'evolucionário' que se tornaram identificáveis a um sentido unidirecional de 'ascensão e progressão'. O desenvolvimento é evolucionário independente da direção a que é levado. A ideia de uma tendência automática de ascensão foi um dos absurdos científicos supremos do século dezanove que ainda persiste no século vinte. É a história natural com uma dose de teologia antiga nos braços. Nenhuma ideia é mais fatal ao progresso humano ascendente que a crença na necessidade e, portanto, no funcionamento automático dos 'processos evolucionários' que levará os seres humanos ao próximo passo".

mente. É o mundo um ou muitos? – predestinado ou livre? – material ou espiritual? – eis aqui noções, quaisquer das quais podem ou não valer verdadeiras para o mundo; e as disputas em relação a tais noções são intermináveis. O método pragmático nesses casos é tentar interpretar cada noção traçando as suas consequências práticas respectivas. **Que diferença praticamente haveria para alguém se essa noção, de preferência àquela outra, fosse verdadeira?** Se não pode ser traçada nenhuma diferença prática qualquer, então as alternativas significam praticamente a mesma coisa, e toda disputa é vã. Sempre que uma disputa é séria, devemos estar em condições de mostrar alguma diferença prática que decorra necessariamente de um lado, ou o outro está correto.” (JAMES, 1967, p. 44, grifo meu).

Em James, portanto, o pragmatismo continua a ser um método para esclarecer o significado de concepções, mas o significado não é mais tomado como puramente racional. Ele está ligado à vida particular de cada indivíduo, no sentido do valor prático, moral, religioso, estético e epistemológico atribuído aos pensamentos e ideias que guiam as condutas humanas e coordenam as interações entre sujeitos e objetos num mundo plural, relacional e em construção⁸.

James mantém a ideia de que crenças são hábitos mentais que servem como fundamento de ação, e que uma crença verdadeira é aquela que decorre de um acordo público satisfatório. Mas como está mais interessado em estudar o que faz com que uma crença seja verdadeira do ponto de vista psicológico e não lógico ou científico, diverge de Peirce no que se refere a validar apenas o experimento científico como método eficiente de verificação das crenças.

No artigo *O sentimento da racionalidade* publicado em 1879, James defende que a racionalidade é uma ferramenta adaptativa que os seres humanos dispõem para estabelecer relações proveitosas com o meio, e que é também um tipo de *sentimento* relacionado a uma sensação de harmonia, facilidade e paz, o que gera prazer e alívio, muito mais do que um simples raciocínio generalizante e inferencial. Para reconhecermos nossas crenças como racionais e verdadeiras é necessário, antes de tudo, que elas nos afetem com essas marcas subjetivas de satisfação e suficiência. É preciso, também, que todas as nossas crenças, além de se harmonizarem aos fatos, harmonizem-se entre si. Por isso, James afirma que no processo contínuo de construção e destruição de crenças, “o maior inimigo de qualquer de nossas verdades pode ser o resto de nossas verdades.” (JAMES, 1967, p. 59).

Para que as crenças se harmonizem entre si não é preciso que cada uma delas seja verificada diretamente, por um experimento científico. A verdade vive à custa de um sistema de crédito (JAMES, 1967, p. 120); basta que a verificação seja possível, que as circunstâncias se harmonizem e que a crença seja coerente com o conjunto do pensamento. Embora esse possa parecer um critério inseguro, cabe lembrar que as crenças não são concepções mentais puramente individuais e a-históricas, elas são compartilhadas por indivíduos pertencentes a uma mesma

⁸ Com isso, James estende o pragmatismo para além da Teoria do Significado, aplicando o método à Teoria da Verdade e à Metafísica. Quanto ao primeiro caso: “esse, então, seria o escopo do pragmatismo – primeiramente um método; em segundo lugar, uma teoria genérica do que se entende por verdade” (JAMES, 1967, p. 53-54); quanto ao segundo: “a alternativa entre pragmatismo e racionalismo, sob a forma que se nos apresenta agora, há muito que deixou de ser uma questão da teoria do conhecimento, sendo concernente à estrutura do próprio universo” (Idem, p. 144).

civilização em um dado momento no tempo. James nomeia de *senso comum* as nossas maneiras mais fundamentais e compartilhadas de pensar decorrentes de descobertas ancestrais e verificações primitivas que se preservaram no curso da história, justamente porque se mostraram, enquanto crenças, eficientes para compreender e operar o mundo⁹.

Assim, o valor de verdade de uma crença está na sua capacidade de articulação dentro de todo nosso conjunto de crenças e em sua capacidade de conduzir proveitosamente as relações no mundo, de modo a satisfazer expectativas em relação aos fatos, eventos e objetos. Ademais, a verdade como valor está sempre associada ao que é melhor *para nós* acreditar. Não se trata, evidentemente, de um egoísmo que fecha os olhos ao mundo e à alteridade, porque a verdade caminha nos trilhos do equilíbrio e, como tal, reflete o ideal ético real: a inclusão e a tolerância.

Epistemologia e filosofia da experiência

John Dewey, o terceiro filósofo que compõe a tríade pragmatista clássica, é um pensador que defende a continuidade entre natureza e cultura, sobretudo a naturalização e a socialização dos processos mentais, sejam epistemológicos ou morais. Embora evitasse se filiar explicitamente ao pragmatismo, no prefácio de seu livro de epistemologia, *Lógica – A teoria da investigação*, afirma que o texto é *pragmático* no sentido de considerar as consequências como provas necessárias da validade das proposições, desde que essas consequências sejam operacionalmente determinadas e capazes de resolver os problemas relacionados com a operação (DEWEY, 1938, p. IV). A opção pelo termo *instrumentalismo* se relaciona à defesa de que as ideias são ferramentas conceituais que o ser humano dispõe para lidar com seu ambiente em processos adaptativos de significação crescente. A posterior opção pelo termo *experimentalismo* revela a valorização do método científico de investigação, estendido não só à filosofia mas a toda espécie de investigação cotidiana¹⁰, que sempre pressupõe o retorno à experiência como mecanismo de teste e validação.

Mas a experiência, para Dewey, não se restringe experimento científico. Compartilho a opinião de Gaiger (1964, p. 7) de que o conceito de experiência é justamente o tema unificador de toda a obra de Dewey e ressalto a colocação de Flower e Murphey (1977, p. 856) de que é tal conceito o que capta o caráter integrativo do processo adaptativo existencial humano, o que para Dewey envolve lógica, biologia e cultura. Por essa razão, vi a necessidade de contextualizar a epistemologia deweyana no interior de sua filosofia da experiência, desenvolvida principalmente no livro *Experiência e Natureza*, publicado em 1925.

A experiência é uma transação entre a criatura viva e seu meio ambiente que transforma a ambos. Não se trata de uma espécie de consciência interna

⁹ Para James, o senso comum, a filosofia e a ciência são três formas não-hierárquicas de pensamento, não sendo nenhum dos três mais verdadeiro do que os outros, cada um sendo útil no seu campo próprio de aplicação. Cf. quinta Conferência sobre o Pragmatismo – *Pragmatismo e Senso Comum* (JAMES, 1967, p. 102-114).

¹⁰ Ao contrário de Peirce, ele não separa os métodos científico e pragmático, aquele concernido às verdades científicas e este ao significado de concepções mentais, pois, para Dewey, para ser científica, basta que a investigação seja levada de maneira inteligente, a partir de uma atitude experimental.

que capta perceptual e simbolicamente o mundo – uma separação entre sujeito e objeto –, nem o conjunto de sensações impressas em uma mente vazia. Trata-se das trocas vitais, contínuas e ritmadas, que uma criatura estabelece com o ambiente, alternando o *fazer* e o *estar sujeito* [*doings and undergoings*] e entre equilíbrios e desequilíbrios¹¹.

O equilíbrio entre a criatura e o meio, para Dewey, é o valor natural que advém da experiência, mas ele é sempre transitório e instável. A maioria de nossas experiências são desequilibradas, isso é, a criatura está sempre se deparando com dificuldades – sejam elas psicofisiológicas, epistemológicas ou morais – que tornam a situação indeterminada, confusa, duvidosa. O ser humano tem uma ferramenta diferenciada para sanar essa obscuridade: o que Dewey chamou de inteligência ou de pensamento reflexivo, o que não se confunde com a racionalidade iluminista. Não diz respeito a uma faculdade *a priori* da mente ou de uma condição humana pela qual é possível explicitar princípios lógicos ideais e autoevidentes, mas da atividade funcional de uma criatura como o ser humano, desenvolvida ao longo da evolução animal. A inteligência é, afinal, uma espécie de atividade metódica e investigativa de organização de experiências, que envolve não apenas uma capacidade racional de realizar inferências, mas também a percepção, a memória, a imaginação, os hábitos, os impulsos, os desejos e os sentimentos. É a estrutura que surge no curso de uma experiência bem-sucedida e que vai se consolidando em hábitos – inclusive hábitos de pensamento.

A atividade de conhecimento é, portanto, uma das formas possíveis de experiência, aquela em que a inteligência está em pleno exercício para solucionar os desequilíbrios situacionais. É uma fase intermediária entre uma experiência imediata, aquela em que o nível simbólico ainda não foi acionado na percepção, e uma experiência estética, aquela em que finalmente a criatura retorna a uma situação de equilíbrio com o meio. Em suma, a fase em que é possível articular simbolicamente experiências diretas e passadas, o que permitirá a projeção e previsão de consequências, a reformulação de hábitos ineficientes e a cooperação entre indivíduos favorecida pela linguagem e pela comunicação.

O paradigma naturalista evolucionista de Dewey é o que permite pensar as experiências como temporais, processuais e contínuas, e não como classificações abstratas. Esse caráter processual é destacado na introdução dos *Ensaio sobre Lógica Experimental*, no qual o filósofo afirma que a atividade de conhecimento

¹¹ O conceito de “experiência pura”, desenvolvido por James nos *Ensaio de Empirismo Radical* é importantíssimo para Dewey. Segundo James, “se começamos com a suposição de que existe uma única matéria-prima ou um único estofo no mundo, um estofo do qual todas as coisas são compostas, e se chamamos tal estofo ‘experiência pura’, então o conhecer pode facilmente ser explicado como uma espécie particular de relação mútua entre estofos, relação esta em que partes da experiência pura podem entrar. A própria relação é uma parte da experiência pura; um de seus ‘termos’ torna-se o sujeito ou o portador do conhecimento, o que conhece; o outro torna-se o objeto conhecido” (JAMES, 1973, p. 102). É importante salientar que James não sustenta uma teoria monista quando afirma que mente e matéria, sujeito e objeto, são compostos por um mesmo estofo. Ele denomina de *experiência pura* o “fluxo imediato de vida que fornece o material à nossa reflexão posterior com suas categorias conceituais”, “a soma proporcional de sensação não verbalizada que ela [experiência] ainda incorpora”, “o campo instantâneo do presente” (Idem, p. 134, 135, 109). A experiência pura, portanto, não é uma espécie de substância da qual seriam compostos tanto mente como matéria, tanto sujeito como objeto, mas uma espécie de *aquilo*, atualidade desclassificada, simples existência, que ainda não é um *quê* definido e que só será definido posteriormente, na experiência reflexiva do conhecimento, a partir da funcionalidade de se fixar sujeito e objeto, mente e matéria. Dewey aproveita-se dessa noção, mas naturaliza a experiência pura jamesiana, evitando que seja encarada como uma espécie de entidade metafísica. A experiência, em Dewey, é descrita como troca mútua entre uma criatura viva e seu meio ambiente, englobando os processos mais físicos de sobrevivência, como respiração e alimentação, e os culturais mais complexos, como o conhecimento e a moral.

deve ser entendida a partir do desenvolvimento temporal da experiência, já que (a) o conhecimento sempre implica uma espécie de julgamento e, portanto, pensamento, e que esses termos denotam justamente investigação ou o resultado de investigações; e (b) que a investigação ocupa um lugar intermediário e de mediação no desenvolvimento da experiência (DEWEY, 1916, p. I).

Não é de surpreender que Dewey encontre na atividade de investigação [*inquiry*] o correspondente funcional da atividade epistemológica. Ele prefere, inclusive, empregar o ativo *conhecer* [*knowing*] do que o passivo *conhecimento* [*knowledge*], porque trata-se de algo que literalmente *fazemos*, e não de algo preexistente que apenas alcançamos. Nesse sentido, a epistemologia é entendida por um viés genético pragmático como a disciplina que explora o modo processual da atividade de conhecimento disparada sempre por uma situação problemática ou, em última instância, como aprendemos, mais do que a disciplina que julga a validade cognitiva do que é conhecido.

Para defender essa proposta teórica, Dewey tem de recusar algumas ideias já consolidadas pela tradição, argumentos explicitados em seus vários livros sobre o tema: *Estudos em teoria lógica* [*Studies in logical theory*] (1903), do qual é coautor; *Teoria do conhecimento experimental* [*Experimental theory of knowledge*] (1906), *Como pensamos* [*How we think*] (1910), *Ensaio de lógica experimental* [*Essays in experimental logic*] (1906), *A busca da certeza* [*The quest for certainty*] (1926) e *Lógica – a teoria da investigação* [*Logic – the theory of inquiry*] (1938).

A primeira delas é a de que o mundo, na sua transitoriedade e mudança, é uma aparência, e que a realidade é algo supranatural que pode ser alcançado via intelecto. A segunda é o atomismo empírico. Dewey nega que o conhecimento é adquirido a partir de ideias simples de sensações, que são diretamente conhecidas, e da posterior associação dessas ideias. O filósofo segue James na defesa de que as sensações simples são o resultado de análises intelectuais¹² e segue Peirce na constatação de que já há juízo operando no campo da percepção, ao menos discriminação e atenção a determinados elementos¹³. Ademais, toda qualidade já é experienciada a partir de hábitos passados e experiências anteriores, que constituem, em parte, a experiência perceptual mais crua. Isso se dá porque há uma diferença entre o conhecimento e a simples apreensão [*awareness*]. O campo de fundo do conhecimento é o campo geral da percepção, uma apreensão imediata do organismo de porções de seu meio ambiente, sempre já influenciada

¹² Desde a publicação de *Princípios de Psicologia*, em 1890, James já se posicionava contrariamente à psicologia associativa inglesa, derivada das correntes empiristas, por estabelecerem um dualismo entre a mente e a matéria e em virtude da noção de mente enquanto um receptáculo passivo de sensações, cuja única atividade propriamente dita era a misteriosa capacidade de associar ideias semelhantes. Para James, não é interessante pensarmos em termos de sensações simples, pois estas nunca de fato foram experienciadas, são apenas os resultados de atenção discriminativa (JAMES, 1973, p. 49).

¹³ Peirce se vê como kantiano ao considerar que não é possível separar, na prática, a percepção sensível do raciocínio inferencial. Segundo ele, o percepto já é apreendido num juízo perceptivo, que já é uma espécie de abdução. Assim, se afasta radicalmente da posição empirista de que a mente é uma folha em branco em que são depositadas cópias de impressões. Para mais detalhes, cf. a *Conferência VII – Pragmatismo e Abdução* (PEIRCE, 1983). No texto *Questões referentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem* (PEIRCE, 2003, p. 244-245), Peirce dá dois exemplos da impossibilidade de distinguir entre resultados intelectuais e dados intuitivos: a existência física mas não perceptual do ponto cego da retina (nosso cérebro completa as informações referentes aos dados sensíveis que a própria retina não capta) e a necessidade de percorrer o objeto com as mãos para perceber texturas (o que fazemos, na verdade, é comparar sensações táteis obtidas em momentos distintos).

pelas suas experiências anteriores, mas o conhecimento propriamente dito só acontece como resultado de um processo em que algum item da experiência passa a ser um signo para algo além de si mesmo, isto é, quando há envolvimento do nível simbólico, quando é possível estabelecer sequências, relações e coexistências. O conhecimento é a atividade que força o organismo a levar em consideração e redirecionar o material sensorial já disponível para adiante.

A terceira é a noção de que a única via de acesso ao mundo dos fenômenos são as representações mentais dos objetos ou as ideias. Para Dewey, a noção de que o conhecimento é a atividade de cópia realizada pela consciência de uma realidade exterior não é explicativa e reforça o abismo dualista que nos separa do mundo. Uma ideia não deve ser separada de sua gênese – a situação problemática ou indeterminada –; ela é um plano de ação ou uma hipótese de trabalho. Gaiger (1964, p. 66), comentando sobre isso, dá um exemplo esclarecedor: imagine um homem perdido numa floresta. A última coisa de que ele precisa é de uma cópia mental de todas as árvores da floresta, de todos os animais, arbustos e plantas, de uma fotografia da floresta. O que precisa é de algum instrumento que o ajude a sair de onde está e achar o caminho, de algo que o auxilie a tomar uma decisão adequada considerando o plano que tem em vista, de algo que solucione seu problema: um mapa. O mapa não é cópia, pois contém elementos além daqueles já perceptíveis imediatamente, é um dispositivo que permite um relacionamento frutífero com o terreno¹⁴. Uma ideia é como um mapa, que funciona como um guia para a ação – o sentido mais comum da expressão “tive uma ideia” – uma antecipação orgânica do que vai acontecer quando algumas operações são executadas sob e com respeito a condições observadas. Esse modo de previsão e antecipação mental de consequências só é possível no interior de uma investigação. Nas palavras de Dewey:

A interação orgânica torna-se investigação quando as consequências existenciais são antecipadas; quando as condições circundantes são examinadas com relação a suas potencialidades; e quando atividades de resposta são selecionadas e ordenadas com referência à atualização de algumas das potencialidades, em detrimento de outras, em uma situação existencial final (DEWEY, 1985, p. 60).

A investigação e a asserção garantida

No livro *Lógica – Teoria da Investigação*, mais especificamente no capítulo VI – *O padrão da investigação* – Dewey expõe detalhadamente as etapas de uma investigação bem-sucedida, desenvolvendo o que Peirce descreveu no artigo *A fixação das crenças*. Ele conceitua investigação como

a transformação dirigida ou controlada de uma situação indeterminada em uma situação de tal modo determinada nas distinções e relações que

¹⁴ O mapa, contudo, não pode responder se *de fato* o homem está em x, e nem se *de fato* deveria se dirigir a y. Mas essas são preocupações de outras investigações e nessas situações tampouco uma cópia mental da floresta ajudará. Nestes casos, e também no caso, por exemplo, de um botânico que simplesmente quer mapear as espécies vivas da floresta, é necessário um instrumento que forneça os meios para atingir determinados fins, um instrumento que e possibilite avançar na ação e realizar o plano.

a constituem, que converta os elementos da situação original em um todo unificado. (DEWEY, 1985, p. 58)¹⁵.

Nas palavras de Peirce, o processo que vai do estado perturbatório da dúvida ao estado equilibrado da crença, por meio do discurso ou pelo uso de símbolos¹⁶.

Contudo, diferentemente de Peirce, para Dewey esse é precisamente o procedimento adotado pelos seres humanos em qualquer investigação, não só nas investigações científicas. Nós já empregamos o método científico em nossas investigações ordinárias, sempre que queremos esclarecer inteligentemente uma situação indeterminada. A diferença é que, nas investigações comuns, os símbolos empregados são aqueles constituídos pela cultura habitual e relacionam-se diretamente às atividades de uso e gozo. As investigações científicas, como se dirigem a objetos especializados, necessitam da criação de uma linguagem também especializada e abstrata, que não mais se refira diretamente às atividades cotidianas de uma comunidade, mas que institua relações recíprocas em nível de significado, isto é, são as próprias relações entre os significados o que constituem os objetos de investigação científica.

A investigação, então, começa num estágio pré-cognitivo, em que um organismo humano se encontra numa situação aberta, porque sua interação com o meio é indeterminada em relação ao resultado. Por isso, a própria situação, e não um estado mental, é confusa, obscura, ambígua, incerta, e por isso a tentativa de resolver a ambiguidade envolve uma efetiva modificação das condições existentes. A dúvida cartesiana seria um estado patológico, pois não se refere a nenhuma situação existencial.

A situação existencial pré-cognitiva se torna o objeto [*subject-matter*] da investigação quando lhe é atribuído, num momento posterior, o caráter de problemática. Este momento é bastante importante, porque o modo como o problema é posto decide e controla os critérios e métodos da investigação que se seguirá. Para colocá-lo, é necessário, no nível factual, estabelecer os constituintes existenciais de uma situação e, no nível conceptual, os significados em termos de consequências ou, dito de outro modo, ideias de soluções para esclarecer a situação, sempre baseadas na observação dos fatos do caso e no resultado de investigações anteriores. Essas também, conforme vão surgindo, inicialmente na forma fraca de sugestões, influenciam posteriores observações e manipulação dos elementos existenciais, que estabelecem novos fatos do caso e que, por sua vez, fazem surgir novas possíveis soluções mais sofisticadas e

¹⁵ Dewey entende por situação o todo contextual em que estamos imersos ao perceber determinado objeto ou evento, o complexo existencial sustentado por uma única qualidade, um todo ainda indiscriminado que não pode ser explicitado ou acertado. É sempre implícita em toda simbolização proposicional, pois a sentimos como um *background* que sustenta as posteriores discriminações simbólicas do pensamento. Nós nunca experienciamos um evento ou um objeto isolados, porque “nós vivemos e agimos em conexão com o ambiente existente, e não em conexão com objetos isolados, mesmo que uma coisa singular possa ser crucialmente significante para decidirmos como responder ao ambiente total” (DEWEY, 1938, p. 68). Sobre essa questão, há um capítulo esclarecedor do livro *Filosofia e Civilização* [*Philosophy and Civilization*], denominado *Pensamento Qualitativo* [*Qualitative Thought*].

¹⁶ No entender de Peirce, a dúvida real surge com a surpresa ou com a quebra de expectativas que nos paralisa a ação. A investigação, então, se inicia por premissas momentaneamente inquestionáveis a partir das quais são realizadas discursivamente as inferências – deduções, induções e abduções. A abdução é uma espécie criativa de inferência, a partir da qual são elaboradas hipóteses ou regras gerais de ação. O estado de crença é alcançado quando comprovada a validade das hipóteses a partir do teste empírico.

assim por diante, num contínuo progressivo de significado. É também no sentido de dirigir posteriores operações de observação que Dewey entende as ideias enquanto funcionais ou operacionais.

O exame da aptidão funcional das ideias mais sofisticadas é o que Dewey chama de raciocínio [*reasoning*]: o desenvolvimento do conteúdo significativo das ideias em suas relações recíprocas, envolvendo operações com símbolos. Raciocinar significa examinar o significado de ideias, a partir de relações entre significados (proposições) organizados em um sistema coerente, que impliquem novos significados. Nas palavras de Peirce, a realização de inferências.

Essas relações entre símbolos e significados é tão rica que surgiu uma disciplina específica que as toma como objeto: a lógica. Todavia, para Dewey não se trata de uma disciplina que investiga formas puras de raciocínio, mas formas que se tornaram generalizadas devido à constatação de sua eficácia em anteriores investigações particulares. A lógica, para ele, é experimental, de modo que não há uma ruptura entre o modo como pensamos e o modo como deveríamos pensar: devemos pensar exatamente como já pensamos, em ocasiões que nosso pensamento funcionou bem¹⁷.

Mas não basta que o conteúdo das ideias seja examinado no nível simbólico, pois isso não garante a sua operabilidade. A última etapa, então, do processo de investigação é o teste: a ocasião em que as ideias são postas a funcionar; em que os fatos são colocados para interagir, a partir do plano de ação estabelecido pela ideia. Em outras palavras, o teste se dá quando, a partir de uma ideia, elementos existenciais são manipulados de modo a instituir fatos que não existiam previamente, consequências de novas interações causadas (RATNER, 1939, p. 138). A investigação, em resumo, induz mudanças na situação existencial a fim de prever resultados e controlá-los, por isso é sempre experimental.

Dewey denomina de objeto [*object*] o que encontramos ao final da investigação, após a discriminação do pensamento, contrastando-o com (a) a situação existencial total e indiscriminada que dispara a investigação e com (b) a experiência estética, aquela em que vivenciamos uma nova situação existencial total indiscriminada, mas equilibrada. Em virtude do caráter mutável da experiência no interior da própria atividade de investigação, o filósofo também, da mesma maneira que Peirce e James, recusa que o objeto do conhecimento seja algo que filosoficamente convencionou-se chamar de verdade. E se tem de examinar em alguma medida esse tradicional conceito filosófico, o faz relacionando-o ao significado de proposições, e não à a situações fáticas e existenciais.

Enquanto propriedade de ideias, as proposições verdadeiras são aquelas que possuem assertividade garantida, obtida ao final de um processo sério e inteligente de investigação. A asserção garantida é uma espécie de julgamento objetivo baseado em testes de hipóteses, que se afasta tanto da crença, entendida como um estado mental subjetivo, quanto da verdade, tomada como uma entidade fixa e independente da investigação particular. A asserção garantida se relaciona aos fatos sem representá-los; é, portanto, objetiva, mas permanece aberta ao teste, já

¹⁷ Neste sentido, difere-se de Peirce. Dewey só se preocupa com generalizações, enquanto consolidação no tempo de condutas úteis à vida, que possam guiar nossas condutas futuras. Mas não atribui às generalizações existência real, como o realista escolástico Peirce o faz.

que, articulada no nível simbólico, pode ser compartilhada, compreendida e questionada por uma comunidade comunicacional de mulheres e homens.

Considerações finais

Busquei nesse artigo, a partir de uma abordagem histórica, retomar algumas ideias desenvolvidas pelos pragmatistas Peirce e James que influenciaram John Dewey a posteriormente desenvolver uma epistemologia concebida enquanto teoria da investigação e da aprendizagem. Para Dewey, não faz sentido compartimentalizar a epistemologia como uma disciplina que supostamente deveria perquirir verdades objetivas e fixas, distantes da vida prática das comunidades humanas. A epistemologia, entendida como teoria da investigação, é uma disciplina que pode proporcionar um método eficiente de aprendizagem e conseqüentemente uma maneira inteligente de lidar com o mundo que nos cerca. Esse método pressupõe uma troca real entre o ser humano e a situação existencial em que está inserido: não bastam elucubrações mentais, é preciso que um problema seja determinado e que as ideias desenvolvidas para o solucionar sejam testadas. Nesse sentido, o método é experimental e produz asserções garantidas pelos testes experimentais.

É preciso lembrar, contudo, que a ciência, para Dewey, não é a detentora do método científico. Ela, de fato, sistematizou essa atitude experimental que já está presente em toda atividade de conhecimento bem-sucedida, seja no campo das decisões morais, das fruições artísticas ou das descobertas científicas. O conhecimento, para o filósofo, é a atividade de investigação crescente, que nos permite aumentar os significados de nossas experiências a partir da constante aprendizagem. Por isso, o problema da educação é tão importante para Dewey, não só a educação curricular mas a própria vida humana, entendida como um processo contínuo de aprendizagem.

Para finalizar, gostaria de destacar que Dewey, embora valorize sobremaneira a atividade de conhecimento, não poupa esforços em dizer que se trata de uma atividade intermediária e instrumental, pois o real valor da experiência humana é o sentimento de equilíbrio, vivenciado após os processos investigativos, depois que finalmente discriminamos os aspectos da situação, solucionamos os problemas e podemos simplesmente gozar a sensação de nova integralidade com o meio que nos cerca. A experiência estética é aquela vivenciada na fase final do encadeamento de experiências, como uma recompensa que se obtém após um período de trabalho e esforço. Apenas para introduzir um tema que poderá ser tratado em outra ocasião, o conhecimento serve, afinal, para que possamos, cada vez mais, aproximar nossas vidas da arte.

Referências bibliográficas

DEWEY, John. *Essays in Experimental Logic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1916.

_____. *Human Nature and Conduct – An introduction to social psychology*. New York: Henry Holt and company, 1922.

_____. *The quest for certainty – A study of the relations of knowledge and action*. London: George Allen & Unwin, 1929.

_____. *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin, 1929.

_____. *Philosophy and Civilization*. New York: Minton, Balch & Company, 1931.

_____. *Art as Experience*. New York: G. P. Putnam's sons, 1934.

_____. *Logic – The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt and Company, 1938.

_____. *John Dewey*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

FLOWER, Elizabeth; MURPHEY, Murray G. *A history of philosophy in America*. v. II. New York: G. P. Putnam's Sons, 1977.

JAMES, William. *The sentiment of rationality, in Essays in Faith and Morals*. New York: New American Library, 1962.

_____. *Conferências sobre o Pragmatismo, in Pragmatismo e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Lidador, 1967, p. 45.

_____. *Princípios de Psicologia, in Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ensaio de empirismo radical, in Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

PEIRCE, *How to make our ideas clear, in Collected Pappers of Charles Sanders Peirce, Vol V e VI*. Harvard: Belknap press, 1963.

_____. *The fixation of belief, in Collected Pappers of Charles Sanders Peirce, Vol V e VI*. Harvard: Belknap press, 1963.

_____. *Lectures on Pragmatism, in Collected Pappers of Charles Sanders Peirce, Vol. V e VI*. Harvard: Belknap press, 1963.

_____. *Issues of Pragmatism, in Collected Pappers of Charles Sanders Peirce, Vol V e VI*. Harvard: Belknap press, 1963.

_____. *Pragmatism and Pragmaticism, in Collected Pappers of Charles Sanders Peirce, Vol V e VI*. Harvard: Belknap press, 1963.

_____. *Survey of Pragmatism, in Collected Pappers of Charles Sanders Peirce, Vol V e VI*. Harvard: Belknap press, 1963.

_____. *Conferências sobre o pragmatismo, in Escritos Coligidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *O que é o pragmatismo?, in Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Questões referentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem, in Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

RATNER, Joseph. *Intelligence in the modern world – John Dewey's philosophy*. New York: The Modern Library, 1939.

RORTY, Richard. *Para Realizar a América – o pensamento de esquerda no século XX na América*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999, p. 64-65.

STROH, Guy W. *A filosofia americana. De Edwards a Dewey: uma introdução*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

WESEP, H. B. Van. *A estória da filosofia americana*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura S.A., 1966.

Sobre a autora

Ana Rita Nicoliello Lara Leite

Doutoranda em Filosofia pela UFMG. E-mail: anarita.nicoliello@gmail.co

Recebido em 26/03/2018

Aprovado em 20/08/2018

Como referenciar esse artigo

LEITE, Ana Rita Nicoliello Lara Leite. A epistemologia deweyana em diálogo com a tradição pragmatista. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano10, n. 20, p. 166-180, jul.-dez. 2018.

Do sensualismo à sociedade em Helvétius: a educação e a legislação como veículos civilizadores

From sensualism to society in Helvethus: education and legislation as civilizing vehicles

RESUMO

O artigo investiga como a educação e a legislação podem aliar-se ao sensualismo de Claude-Adrien Helvétius para a melhora progressiva de uma sociedade. Se consideramos que os seres humanos têm a sensibilidade física como canal de acesso primário ao que os cerca, e que conseqüentemente é o princípio de prazer que guia suas ações, temos aparentemente uma concepção individualista de ser humano. Porém, segundo o autor, é esse mesmo princípio que pode levar os seres humano ao interesse geral. Dessa forma, é preciso compreender o papel da educação e legislação propostas por Helvétius para ligar o interesse particular ao interesse público.

Palavras-chave: Helvétius. Educação. Legislação. Sensibilidade. Prazer.

ABSTRACT

The article investigates how education and legislation can be allied to the sensualism of Claude-Adrien Helvetius for the progressive improvement of a society. If we consider that the human beings have the physical sensibility as the primary access to what surrounds them, and consequently is the principle of pleasure that guides their actions, we have apparently an individualistic conception of human being. However, according to the author, it is this same principle that can lead human beings to the general interest. In this way, it is necessary to comprehend the role of education and legislation proposed by Helvétius to link the private interest to the public interest.

Keywords: Helvetius. Education. Legislation. Sensibility. Pleasure.

* Doutoranda em Filosofia.

O presente artigo procura responder um questionamento que se coloca entre a teoria de Claude-Adrien Helvétius sobre a natureza humana e as práticas sociais: como a educação e a legislação podem ter um peso tão grande para a regulamentação da sociedade tendo como pressuposto o sensualismo? Se os seres humanos têm em suas menores ou maiores ações o único objetivo de procurar prazeres e evitar dores, uma diretriz tão individual, como a educação e a legislação seriam veículos para a melhora da sociedade. A situação se complexifica com a grande influência do acaso e da importância de que a sociedade não tente eliminar esta diretriz. De modo que procuramos aqui como ocorre a dinâmica entre o interesse individual e o interesse geral¹. Para isso, é necessário compreender a educação e sua amplitude e como ela deve aliar-se à legislação, mostrando suas consequências para a vida comum dos indivíduos que formam o corpo social.

Em *Do Homem*, Helvétius passa de uma descrição do espírito para a descrição do próprio homem. O homem nasce ignorante e, como veremos à frente, é pela instrução que ele pode deixar este estado (considerando a instrução advinda da própria sensibilidade física, já que é por ela que desenvolvemos a capacidade de julgamento). A radicalidade desse modo de pensar nos faz chegar à sentença: “[...] no homem tudo é sentir [...]. A sociabilidade não é mais que uma consequência desta mesma sensibilidade” (HELVÉTIUS, 1989, p. 130). A sentença é clara se considerarmos que o princípio de ação é causado imediatamente pela sensibilidade e que é dela que decorrem todas as ideias e faculdades do homem. Precisamos agora compreender e apresentar qual é esta sociabilidade e como a sensibilidade física se desdobra na relação dos indivíduos em sociedade. Isto é necessário, pois saber que é a sensibilidade que dá início e é causa da sociedade significa apenas dizer que estamos expostos a diversas possibilidades de modificações sobre como entendemos o prazer, a virtude ou a felicidade, por meio dos objetos e indivíduos com os quais temos contato.

O ambiente que nos cerca, que será para o autor o primeiro ponto de contato que permite o desenvolvimento humano a partir da sensibilidade física só pode ser definida pelo acaso². Disto, retiramos que toda a sensibilidade física, característica primordial e necessária, lança-nos ao primado das circunstâncias, de forma que o ambiente com o qual se interage seja constitutivo do próprio homem. Nesse panorama, a sensibilidade física aparece como o princípio do desenvolvimento humano. Direcionados apenas pelo prazer, os homens desenvolvem suas faculdades, inclusive as que se referem a julgamentos morais a partir da sensibilidade física. A relação entre sensualismo e moral encontra-se onde a sensibilidade física nos coloca em interação com o mundo tornando a

¹ O interesse particular se entende apenas como o que pode nos proporcionar prazeres ou evitar dores. Enquanto isso, o interesse geral só pode ser entendido como o conjunto dos interesses que levam ao cumprimento dos interesses particulares dos indivíduos da sociedade em questão. Isto se mostra na compreensão de que o objetivo da moral é o de atingir a felicidade de todos (HELVÉTIUS, 1989, p. 785), e a felicidade geral só pode ser composta de todas as felicidades particulares (HELVÉTIUS, 1989, p. 659).

² O acaso é um tema de grande importância para o autor desde a junção entre moléculas até a formação da sociedade. Aqui, ele é mencionado pela aleatoriedade em que o indivíduo é colocado em meio aos objetos que o cercam, o lugar em que nasce, que experiências experimenta.

adequação do ambiente, logo, da sociedade e da moralidade como decisivos para o desenvolvimento humano.

O interesse mantém-se mesmo com todas as metamorfoses que pode sofrer por conta da variabilidade das paixões. Ele é o pano de fundo que todos os homens recebem igualmente da sensibilidade:

o leitor esclarecido sentirá que tomo esta palavra [interesse] em um sentido mais extenso e que a aplico geralmente a tudo o que nos pode proporcionar prazeres ou nos evitar dores. (HELVÉTIUS, 1973, p. 202).

O interesse assim colocado pelo autor pode ser reduzido ao princípio da sensibilidade física. Porque o ser humano é sensível desenvolve o interesse que o guiará em suas ações, como uma categoria intermediária à paixão e à razão para motivação humana. O termo traria algumas vantagens para a regulamentação moral. A primeira delas é a de uma neutralidade moral, dando à natureza humana uma significação não perniciosa. A segunda é a da previsibilidade e constância. O interesse aparece como uma via correta de conduta na qual, quando o interesse é conhecido, as formas de agir podem ser previstas e calculadas³. A terceira seria a possibilidade de articulação entre os interesses pessoais, formando o interesse geral.

Segundo Jacques Domenech, Helvétius é “o primeiro que fundou a moral sobre a base inabalável do interesse pessoal” (DOMENECH, 1989, p. 35). Para ele, haveria uma necessidade primordial na fundamentação da moral a partir do interesse: coadunar os interesses pessoais para que se possa viver em sociedade: “Em matéria de moral como em matéria de espírito, é o interesse pessoal que dita o juízo dos indivíduos e o interesse geral que dita o das nações” (HELVÉTIUS, 1973, p. 203). A citação nos mostra que, nos âmbitos em que as influências que sofremos são incontornáveis e onde o acaso rege nossa formação psicossocial, impera a relação entre o interesse individual e o interesse geral, ou talvez, a relação entre sensibilidade e moral. Porém, como, diante das constatações de variabilidade, pluralidade e maleabilidade, seria possível a conformidade sobre o que se considera interesse geral?

O interesse geral e o interesse pessoal devem estar totalmente articulados e não podem ter grandes discordâncias. Para que a moral fundamentada no interesse pessoal possa ser posta em prática, o interesse geral não pode estar em confronto com o interesse pessoal, mas sim ter estreita ligação com o mesmo. Tal ligação entre o interesse pessoal e o interesse geral é o que Domenech chama de *interesse bem compreendido* (DOMENECH, 1989, p. 35). Trata-se então de que se compreenda o princípio do interesse de forma mais ampla, se ultrapasse a noção de interesse pessoal e atinja o âmbito público. Assim, o interesse pessoal que se refere ao indivíduo não pode ser visto desconectado dos interesses dos demais, pois se assim fosse ele não teria sua completude. Do mesmo modo, o interesse geral só pode ser definido como a conjunção entre interesses pessoais.

³ Segundo Hirschmann, estas vantagens passaram a ser notáveis com a associação direta do interesse à obtenção de lucro (HISCHMANN, 1979, p. 52). Significação que Helvétius rejeita desde *De l'Esprit*. Por isso, a ênfase que Helvétius dará é na articulação de interesses pessoais para que se atinja o interesse geral.

Mas é necessário demarcarmos qual seriam os significados destes termos quando se trata de uma moral sensualista, onde a sensibilidade física pode ser considerada como base para a moral. Como um ponto mínimo pode basear o regramento no âmbito social? Serão necessários, segundo o autor, dois artifícios que regulamentem o âmbito social tornando o interesse pessoal indissociável do interesse geral: a educação e a legislação.

Não é de forma arbitrária que a questão principal de *De l'Homme seja:* "a diferença entre os espíritos é efeito da diferença da organização [corpórea], ou da educação?" (HELVÉTIUS, 1989, p. 54). Sua resposta será de que é a educação que tem o poder sobre toda a formação de caráter e talento dos homens. Nem tampouco é sem o embasamento de que escreve: "a educação pode tudo" (HELVÉTIUS, 1989, p.879). Desde seus primeiros textos o autor ocupa-se da investigação sobre a natureza humana que possa nortear ações reguladoras da sociedade. Portanto, é necessário entender como ocorre o desenvolvimento humano para delinear uma proposta prática. É importante notar que tomar partido da educação em oposição à fisiologia permite que Helvétius possa defender a igual aptidão entre os homens (pois não haveria pré-disposições de caráter ou desenvolvimento diferenciadas) e a possibilidade de melhora (alcance da felicidade cabível à sociedade) dos indivíduos através da educação (HELVÉTIUS, 1989, p. 16).

A ênfase na educação mostra a relevância de seu sensualismo para a moral. É por entender o homem como um ser educável através de sua sensibilidade pelos objetos e pela forma de governo com a qual vive que Helvétius pode tratar da educação institucional como relevante para a estruturação moral. Disto, podemos concluir que a educação em Helvétius não se baseia apenas na obtenção de conhecimentos ou apenas em um código moral. Ela se inicia com a primeira sensação e, dessa forma, engloba todo o desenvolvimento do aparato sensorial e do espírito.

A educação abarca o desenvolvimento do espírito, da sensibilidade, das paixões e um aperfeiçoamento de suas habilidades. Ele ressalta a diferença das educações em cada âmbito mostrando como ela está sempre atrelada aos objetos que nos cercam e, dessa forma, está sempre submissa ao acaso. As diferentes educações entre os homens são de responsabilidade das diversas circunstâncias possíveis, dos diversos ambientes em que eles vivem, de suas idades, etc. Porém, a mesma característica que dá força à educação como veículo civilizador também gera muitas dificuldades. Como a educação possui essa característica abrangente e por ser baseada na interação com o meio, ela é inteiramente dependente das circunstâncias. Tal característica impossibilita que duas pessoas tenham exatamente a mesma educação. Dessa forma, se aparentemente os homens não possuem formas de controlar a própria educação e se não há nenhum conteúdo pré-definido, como a própria educação será usada como veículo civilizador?

Podemos, didaticamente, dividir a educação em dois âmbitos: a educação em geral, que se inicia com os sentidos e termina apenas com a morte; e a educação para a formação da sociedade, que seria uma educação institucional que respeite os princípios desta primeira significação de educação. A regulamentação se dá pela dinâmica entre estas educações, que devem ser reguladas.

O primeiro, apresentado acima, é o da educação como característica primordial do desenvolvimento humano pelo contato do indivíduo com o que lhe rodeia através da sensibilidade física. O segundo é o de um artifício destinado à regu-

lação da educação no primeiro sentido, a fim de ligar o interesse pessoal ao interesse público. Dessa forma, a primeira noção serve para constatar a influência da educação – e consequentemente do meio – e a segunda serve à regulamentação, ao regramento desta influência:

A educação moral do homem é quase totalmente abandonada ao acaso. Para aperfeiçoá-la, é preciso direcionar um plano relativo à utilidade pública, fundá-lo sobre princípios simples e invariáveis. É a única maneira de diminuir a influência que o acaso possui sobre ela e de suspender as contradições que são e necessariamente devem ser encontradas entre os diversos preceitos educacionais atuais. (HELVÉTIUS, 1989, p. 79. Tradução nossa).

Segundo Helvétius, a educação proposta deve diminuir, frear a influência do acaso na formação dos indivíduos, de forma que afastemos a transmissão de preconceitos e que haja a diminuição da desigualdade pela condição igualitária de uma educação de conteúdo comum a todos, já que todos possuem as mesmas capacidades. Nos capítulos IV e V, ela se difere da educação atual mencionada no trecho acima pela unidade de seu objetivo e pela universalidade de seu conteúdo⁴.

No capítulo IX da primeira seção de *De l'Homme*, Helvétius aborda as contradições presentes na educação e atribui à religião Católica a culpa por tais contradições. Elas ocorrem, pois, a educação estaria preocupada em desenvolver duas potências que possuem interesses opostos: a potência espiritual e a potência temporal. A primeira está ligada à superstição que afasta o homem do conhecimento sobre si próprio e à estupidez crédula do povo para que se tornem dóceis. Já para a segunda, é interessante que os cidadãos sejam bravos, laboriosos, esclarecidos e virtuosos (HELVÉTIUS, 1989, p. 81). Por isso, enquanto se tenta atingir estas duas potências, a potência temporal nunca poderá alcançar o triunfo, pois a potência espiritual seria exercitada pela aniquilação das paixões, o que impede o desenvolvimento de um homem virtuoso.

O desenvolvimento desta potência espiritual justifica-se com argumentos de cunho sobrenatural: se acreditamos que o homem deve guardar-se para um plano superior, onde receberá as recompensas por ser tão inerte durante a vida, teremos cidadãos que de nada contribuirão para o interesse geral. As portas do céu se abrem, segundo os católicos, pela disciplina, pela cegueira, pela submissão, pela covardia e pela mais vil obediência (HELVÉTIUS, 1989, p. 245). Nada mais afastado da moral sensualista proposta por Helvétius.

Sendo assim, a potência espiritual é ilusória e afasta o homem da verdade sobre si e ainda contribui negativamente para o cenário social. Nesta contradição interna, a educação peca por formar um indivíduo que, ao tentar seguir duas vertentes por vezes opostas, acaba por não seguir nenhuma, e corriqueiramente age de forma viciosa. Além disso, uma educação assim não tem força suficiente para

⁴ Haveria então uma adequação entre o conteúdo da educação e a intenção da fundamentação da moral como comprometida com a universalização. Com isso a simplicidade seria ressaltada a fim de contemplar o maior cenário possível. A simplicidade demonstra como ensinar o refinamento dos sentidos e diminuir a desigualdade entre os espíritos dos indivíduos (HELVÉTIUS, 1989, p. 64). A precificação se dá na formação do indivíduo como cidadão que ame as virtudes sociais (HELVÉTIUS, 1989, p. 897) "Au reste je suppose que dans une maison d'instruction publique, on se propose de donner aux élèves un cours de Morale, que faut-il à cet effet? Que lês maximes de cette science toujours fixes ET déterminées se rapportent à um príncipe simple et duquel on puisse, comme em Géométrie déduire une infinité dês príncipes secondaires." (HELVÉTIUS, 1989, p. 901)

que seja gravada e instrua satisfatoriamente os indivíduos (HELVÉTIUS, 1989, seção I, capítulo 9). Por isso a simplicidade e clareza dos princípios da educação serão considerados pontos fortes, o que condiz com sua metodologia, o âmbito a ser contemplado será o temporal em detrimento do atemporal, já que o homem é educado pelo meio e a moral pertence ao âmbito temporal.

Mesmo assim, restam ainda várias divisões na educação em relação à sociedade, o que a complexifica. Primeiramente, ela se complexifica por ser um processo que não se completa, já que só se finaliza com a morte. Ela também se diferencia pela idade em questão, que carrega um acúmulo de experiências diferente, marca de um processo que se desenvolve em fases⁵.

A educação também se diferenciara conforme o ambiente, característica que parte do cerne do sensualismo de Helvétius. Ela pode ser doméstica, familiar, religiosa ou institucional, o que não garante uma consonância entre elas. Se a educação voltada para a melhora da sociedade deve diminuir o efeito do acaso e tornar uno o princípio que rege a educação, o primeiro passo a ser dado é o de tornar uma das educações existentes predominante. A educação institucional será considerada superior por alguns motivos. Ela é superior à educação religiosa, pois é capaz de abranger a sociedade como um todo. Como vimos, reporta-se ao âmbito espiritual, não indicado para levar os indivíduos à virtude. Além disso, ela também não se baseia em fundamentos simples, certos e evidentes. O uso dos dogmas na educação religiosa apenas perpetuaria os preconceitos. A educação doméstica também não é a ideal para Helvétius. Ela é responsável por transmitir os preconceitos dos pais aos filhos, será definida pela condição social da família, tornando impossível que o mesmo princípio seja distribuído para toda a sociedade. Também, no seio familiar o indivíduo teria maior dificuldade para reconhecer-se como parte do corpo social e a aprender os efeitos de suas ações no todo (HELVÉTIUS, 1989, p. 889).

Por estes motivos, a educação institucional será o veículo para diminuir a variabilidade que o acaso acarreta, diminuindo a desigualdade social trazida pelo diferente acúmulo de riquezas e a diferente ocupação em meio à ordem social (HELVÉTIUS, 1989, p. 65). Ela pretende educar os homens sobre conteúdos mínimos de conhecimento, pelo ambiente salubre, pela linguagem da necessidade, pela emulação das paixões do mestre e por uma moralidade que incentive sempre a ligação entre o próprio prazer ao prazer do próximo.

Algumas características da educação institucional são ressaltadas por Helvétius, mesmo que suas obras não mostrem um plano educacional estruturado⁶. O autor propõe a relevância da educação institucional em relação à educação doméstica ou religiosa, a fim de que haja uma educação compartilhada por todos. Para aperfeiçoar a educação diminuindo a desigualdade de desenvolvimento que a influência do acaso propicia, a educação institucional. Ela funciona como dispositivo que diminui os efeitos nocivos do acaso. Nocivos, pois sem uma

⁵ Helvétius mostra as diferenças entre a educação de crianças e adolescentes. Sua recepção sobre a educação que recebem muda em relação aos objetos com os quais já tiveram contato, os preconceitos que enraizaram, as paixões que foram criadas. (HELVÉTIUS, 1989, p. 69).

⁶ As menções de Helvétius não se referem a um conteúdo específico que enuncie as regras práticas. Contudo, os princípios e a rigidez das regras são enfatizados. O autor parece estruturar uma parte primária na educação e aponta para uma parte secundária que teria tais regras. Acreditamos que a segunda parte dependa da realidade da sociedade em questão e por isso o autor não pode estruturá-la.

educação institucional igual para todos, possibilidades de desenvolvimento cognitivo, de habilidades e da moral seriam fadadas às condições financeiras, à localização em que se vive, ao ofício dos pais, à pressão social, etc.

A educação institucional garante um ambiente salubre, o que nem todos os indivíduos teriam no seio familiar. Este ponto garante a preservação física dos indivíduos, possibilitando seu fortalecimento e desenvolvimento. Este ambiente seria compartilhado por todos da mesma forma, fazendo com que houvesse uma aproximação da recepção de conteúdos sensíveis. Prioritariamente, a educação institucional garantiria que todos, independentemente de suas riquezas, compartilhassem do mesmo ambiente, das mesmas regras e dos mesmos conhecimentos, tornando diminuta a importância da riqueza para a sociedade em questão. Este ponto é principal, pois com indivíduos se desenvolvendo em um mesmo ambiente, partilhando das mesmas regras e agindo conjuntamente para o bem viver naquele ambiente, a desigualdade se esvai, fazendo com que todos tenham acesso à mesma educação. A tese de Helvétius torna-se muito mais palpável neste ambiente, já que, com regras que articulem o interesse pessoal ao interesse geral, as ações teriam um reflexo imediato no grupo ali presente mediante a permissão e proibição de ações que contribuam ou prejudiquem o todo⁷.

Há uma ligação estreita entre a legislação e a educação em Helvétius. Os pontos da educação que precisam da primordial atenção do legislador seriam sobre a educação física e a educação moral. O primeiro deles se refere ao desenvolvimento físico, que possibilite um desenvolvimento saudável e resistente, garantindo a vitalidade do indivíduo e a capacidade de sua sensibilidade. O segundo ponto tem como objetivo inspirar os homens ao amor das leis e das virtudes sociais (HELVÉTIUS, 1989, p. 897). Para que a educação sirva à moralidade, ou seja, o direcionamento das ações ao que corrobora com o interesse geral, ela deve alterar os padrões atuais em relação à estima pública. No mesmo sentido das premiações que seriam destinadas às ações que convém ao todo, a estima pública não seria mais destinada à riqueza, ao poder ou à função dentro de uma ordem religiosa, por exemplo. O autor procura um desligamento da ligação arbitrária entre felicidade e riqueza que acontece com o auxílio da legislação (HELVÉTIUS, 1989, p. 667).

O aluno deve ser conduzido a agir de maneira que seja útil ao seu interesse conjuntamente ao interesse do todo por meio da estima pública. A própria dinâmica escolar de alunos com os mesmos direitos, deveres, premiações ou punições visa conscientizar o aluno de que seu prazer será maximizado com o prazer de todos, levando-o a agir de forma que contribua para o melhoramento do ambiente social. Assim, diminui-se a diferença de tratamento e as contradições entre o interesse pessoal e o interesse geral, permitindo e incentivando prazeres. A estima pública seria direcionada apenas à habilidade de unir o que é útil para o indivíduo e para a sociedade.

Quais são então as características principais da educação de Helvétius? Seu caráter igualitário e sua função moral para contribuir para a sociedade. Trata-se de um modelo de educação que seria, diferentemente da educação voltada ao desenvolvimento dos talentos dos indivíduos, uma educação voltada para sua formação

⁷ "La premiere [instrucion publique] est la seule dont on puisse attendre des patriotes. Elle seule peut lier fortement dans la mémoire des citoyens l'idée du Bonheur personnel à celle du Bonheur national." (HELVÉTIUS, 1989, p. 891).

social, o que é visto pela ênfase de Helvétius na regulamentação do ambiente educacional através da estima pública, da salubridade e da valorização da coletividade. Sobre o desenvolvimento dos talentos, Helvétius nos diz claramente que só podem ser incentivados pela educação, mas não impostos, já que a tendência a esta ou àquela atividade dependem de um estágio anterior da educação, determinado pelo acaso (HELVÉTIUS, 1989, p. 900). Mesmo que a educação voltada para a profissionalização seja a mais aperfeiçoada em sua época, ela só pode direcionar o olhar do indivíduo a determinada atividade, mas o desejo de se instruir é dependente de um direcionamento anterior. Por isso, o que fará com que esta educação se desenvolva é a estruturação de princípios, do amor pela glória que a virtude pode trazer, e a simplificação dos métodos de ensino. Ora, tais são atributos da educação que ensina o indivíduo a conviver de forma prazerosa em seu meio sem, no entanto, levá-lo a um papel específico e determinado por outro na sociedade. A multiplicação dos talentos seria uma consequência das virtudes ali inspiradas e não um objetivo. Isto, pois, com a igual possibilidade de sanar suas necessidades, todos os indivíduos poderiam dedicar-se a desenvolver suas potencialidades e seu intelecto.

Novamente, vemos a transmissão de princípios sendo enfatizada por Helvétius. Seja na educação voltada para a profissão seja na educação moral do homem, é a associação entre o conhecimento sobre as necessidades dos homens e o conhecimento do princípio do interesse guiado pela modificação na sociedade que fará com que os prazeres levem à virtude que deve ser passado. O caráter simples e comum a todos de seu catecismo é marcante, de forma que a universalidade seja contemplada. Este ponto é ressaltado, segundo Domenech, inclusive nas obras que se seguiram de sua filosofia (DOMENECH, 1989, p. 36, 39, 48, e nota 30).

A educação sozinha não é, no entanto, suficiente para a mobilização da sociedade. Se propusermos um bom plano de educação em um governo corrompido, as vias que o autor terá para aprová-lo serão muito limitadas e, caso ele seja aceito, entrará em conflito com as práticas do governo, possibilitando uma deturpação do interesse geral. Dessa forma, é preciso criar um cenário favorável à educação para que ela possa auxiliar a sociedade. Para isso, é necessária uma mudança na legislação e até na forma de governo do país em questão. Para Helvétius, a necessidade de mudança é recíproca, para a forma de governo e legislação é necessária uma mudança educacional, e vice-versa (HELVÉTIUS, 1989, p. 924).

A lei está presente de forma prioritária na formação do indivíduo por meio da educação e também delinea a formação de suas paixões, já que ela define o que é permitido ou não na sociedade em questão, direcionando a estima pública e também o que é considerado o interesse público. Por esta importância, a lei pode ser a causa das dívidas de uma nação e dos prejuízos da mesma. Quando temos uma legislação corrompida, que não é atenta à natureza humana, que considera dogmas particulares como comuns a todos e que utiliza a linguagem da injúria e das penas para o alcance da virtude, muitos serão os cidadãos que se tornarão viciosos, buscando um caminho adverso para o alcance de seu prazer em detrimento da virtude. Este é o estado de leis que Helvétius combatia. Por outro lado, caso a lei procure ligar a felicidade dos indivíduos com a felicidade dos demais, incentivar o aperfeiçoamento, desnaturalizar paixões construídas socialmente e, principalmente, uma distribuição de renda que proteja os indivíduos dos des-

mandos financeiros, ela será a principal aliada da educação, pois ela também – e com maior relevância – incorpora a lista de educadores desde o nosso nascimento até a morte.

A máxima desta legislação é “que a felicidade pública seja a suprema lei” (HELVÉTIUS, 1989, p. 923, tradução nossa). Este parâmetro que parece pouco dizer nos auxilia no entendimento sobre grandes problemas na obra de Helvétius: ele tenta barrar a oportunidade de que o interesse geral seja tomado como algo diferente da felicidade de todos, como o enriquecimento de parte da população. A máxima pretende colocar como objetivo do interesse geral a felicidade de cada indivíduo do Estado.

Podemos dividir a legislação, como a educação, em duas partes: uma positiva e outra negativa⁸. A característica da legislação que tem sido recorrentemente lembrada seria a parte positiva da legislação, que a constrói a partir da máxima referida anteriormente, onde os prazeres e dores seriam usados para introduzir nos indivíduos a virtude através de punições - no caso em que a busca pelo prazer aparece desconectada da felicidade dos demais - e de premiações e honrarias, no caso em que a busca pelo prazer considera a felicidade dos demais.

Além dessa característica, também vemos a que desvela o caráter reformador da proposta de Helvétius, que seria a dimensão negativa que propõe a crítica da atual legislação para que se elimine o que for prejudicial aos cidadãos, que os leve a uma conduta viciosa, e o que traga punições ou premiações desnecessárias, que barrem a busca pelo prazer ou que exijam o sofrimento da dor sem motivo real. Nesse ponto, é pela inversão do discurso que se atinge o objetivo, substituindo o tom da injúria pelo do incentivo ao lidar com a obtenção de prazeres, diminuindo o caráter repressivo da legislação e incentivando os cidadãos a buscarem o prazer.

Com o uso destas duas partes, o que deve ocorrer na sociedade é uma mudança contínua e imperceptível que leve à melhora, reconhecida como a adequação entre o interesse individual e o interesse geral. Como a legislação pode fazê-lo? Garantindo a proteção do indivíduo de possíveis desmandos:

Em todo país onde não são asseguradas nem suas propriedades, nem de seus bens, nem de sua vida, nem de sua liberdade, as ideias de felicidade e riqueza devem se confundir frequentemente. É necessário ter protetores e a riqueza protege. Em todos os outros, pode-se formar delas ideias distintas. (HELVÉTIUS. 1989, p. 731. Tradução nossa).

O caso acima mencionado da confusão entre felicidade e riqueza trata-se de uma confusão que ocorre entre interesse geral e interesse pessoal. Nesse caso, o indivíduo sem proteção garantida pela legislação passa a procurar formas de proteger-se deixando de lado ocupações que levariam a ligação entre as duas formas de interesse. Para que isso não ocorra, o legislador não deve privilegiar nenhuma classe de sua sociedade, tampouco deve priorizar os que detêm grandes fortunas. A legislação será voltada a cada indivíduo e deverá garantir que ninguém subjugará o interesse público por nenhum interesse particular. Seu horizonte deve ser

⁸ Estes termos são usados por Everett Ladd em *Helvétius et d'Holbach: La moralisation de la politique*, 1962, p. 225.

o de todos os homens da nação. O intento maior da legislação é fazer com que o indivíduo tenha uma condição de vida suficiente para que possa se desenvolver e viver feliz. Para isso, ela precisará garantir a ele formas para sua subsistência, dando igual condição inicial a todos os indivíduos.

Porém, são imensas as dificuldades para que uma nova legislação seja aceita⁹, passando pelos preconceitos já instituídos e também o imenso afastamento do tema, que é tratado com certo moralismo idealista. É preciso pensar em formas de lidar com estes problemas, com um método claro e acessível, como o mencionado no primeiro capítulo do presente texto. A legislação deve ser pensada novamente com uma inspiração no modelo científico¹⁰ e em duas partes. Na primeira, deve-se primar pela simplicidade e pelo cálculo que desconsidere a resistência, ou seja, que desconsidere os preconceitos instituídos e os interesses contrários. Os objetivos deste método incluem a simplificação da lei e o consentimento da nação como um todo, já que dessa forma a lei não serviria a apenas parte dos cidadãos, mas sim a todos¹¹. Pela exclusão das criações sociais que são obstáculos para a melhora, podemos atingir uma legislação que contemple a todos. A segunda etapa é pelo conhecimento do regime atual descobrir como levá-los gradualmente e imperceptivelmente à melhor legislação possível, quando a cultura e os costumes são analisados e ocorre uma adaptação do que foi feito na primeira parte para aproximá-la dos costumes. Neste ponto é a variabilidade de costumes que é considerada, possibilitando a instauração prática dos princípios universais.

Há então uma complementação entre as partes. Enquanto a primeira deve versar sobre o que é universal e desconsiderar os empecilhos ao avanço das leis, a segunda deve partir do cenário atual a fim de traçar um caminho que leve este cenário carregado com seus costumes e normas a uma legislação excelente por medidas práticas.

Estes pontos demarcam que a legislação deve versar sobre a obtenção e a manutenção dos interesses que se faça em um processo gradual não abrupto. Não se pretende uma legislação aplicável a qualquer país, mas sim uma legislação que considere a situação e costumes atuais. Além deste intento, a legislação deve, juntamente com a educação, direcionar a estima pública ao virtuoso que contribui para o alcance e a manutenção da felicidade de todos. Haveria então, na segunda parte da legislação a retirada de normas positivas que ultrapassam o princípio do interesse, proibindo inutilmente que os homens busquem determinados prazeres e louvando-os por agirem de forma contrária ao interesse geral. Nesta modificação, o maior dos meios utilizados para que os homens busquem ser virtuosos será o uso da estima pública, do amor, da glória e das honras. A glória e a honra devem proporcionar prazeres reais dentro da sociedade, de forma a unir o inte-

⁹ Tal intento é condizente com as críticas de Helvétius aos modos de sua época. O autor constata que os países não conseguem atingir a felicidade de todos pela imperfeição das leis e a divisão extremamente desigual de riquezas. (HELVÉTIUS, 1989, p. 665).

¹⁰ Da mesma forma que fez na educação, Helvétius segue aqui o exemplo dos geômetras pela simplificação do problema, encontrar a raiz mínima do mesmo e a partir dela resolvê-lo (HELVÉTIUS, 1989, p. 744).

¹¹ Nesta parte se instaura a universalidade da lei. Helvétius enfatiza: "Une différence essentielle et remarquable entre ces deux propositions, c'est que La premiere une fois résolve, as solution [...] est générale et La même pour tousles Peuples" (HELVÉTIUS, 1989, p. 745). É o ponto que Jacques Domenech ressalta ao tratar da passagem do fundamento moral do campo religioso ao campo metafísica (DOMENECH, 1989, p. 11-12).

resse dos indivíduos ao interesse geral. Dessa forma, haveria a adequação entre os interesses e a colocação da fundamentação da moral na prática.

Para garantir a ligação do novo plano de legislação com a sociedade em questão, Helvétius cita trinta e uma perguntas que devem ser levadas em consideração para que a lei seja escrita¹². Helvétius considera o bem público como a felicidade de todos os seus particulares. Por isso, para pensarmos no que justifica as normas de sua legislação devemos retornar à felicidade do indivíduo. Para ele, a felicidade se encontra em bem preencher os intervalos de tempo entre a satisfação das necessidades e as necessidades que surgirão, de prover condições que possibilitarão prazeres posteriormente (HELVÉTIUS, 1989, p. 733). Estes intervalos não devem ser muito longos, devem estar em equilíbrio com os demais prazeres. Por isso, Helvétius irá valorizar a divisão de tempo entre diferentes ocupações no decorrer do dia do indivíduo, por exemplo. Não se devem passar muitas dificuldades para suprir apenas poucas necessidades, nem tampouco apenas satisfazer necessidades físicas ou construídas sem ter prazeres de providência para que não se sofra com o tédio ou a ausência de prazer. Então, para possibilitar a felicidade dos indivíduos, a legislação deve garantir que todos possam preencher suas horas com ocupações que se dividam entre prazeres e prazeres de previdência com equilíbrio. Como a legislação pode interferir na ocupação de tempo dos cidadãos? O trabalho não pode ser excessivo nem tampouco a ociosidade. Para que não seja necessário trabalhar excessivamente, prejudicando seu bem-estar físico e mental, é necessário que todos possuam um estado de conforto.

Mas qual seria o meio para garantir este estado a todos os indivíduos? Combatendo a alta desigualdade e garantindo que todos tenham sua porção de terra, sua carga horária de trabalho definida e não abusiva:

O que [os Impérios] fariam para relembrar a felicidade? Diminuir a riqueza de uns, aumentar a de outros, colocar o pobre em tal estado de conforto no qual ele pudesse, por um trabalho de sete ou oito horas prover abundantemente suas necessidades e as de sua família. Assim, irão se tornar tão felizes quanto podem ser. (HELVÉTIUS, 1989, p. 665, tradução nossa).

É a desigualdade de riquezas que impede que as nações prosperem e que os indivíduos sejam felizes, pois existem os males dos que pouco tem para suprir suas necessidades, e os males dos que muito tem e acabam por criar mais necessidades. Ou seja, a legislação deve atender à felicidade de todos, tomando como parâmetro o cálculo entre prazeres, desprazeres e satisfação das necessidades básicas. É preciso lembrar que a desigualdade não seria eliminada, mas ela deve ser balanceada de modo que a legislação garanta condições mínimas de sustento e aprimoramento.

A garantia de condições mínimas para o sustento daria aos cidadãos oportunidades iguais de utilizar seu tempo de forma equilibrada, sem que parte da po-

¹² Estas perguntas versam sobre a formação da sociedade, dos efeitos nocivos do poder despótico, como ultrapassar a violência do poder despótico, sobre a possibilidade de equilíbrio em relação às propriedades, a relação dos indigentes e sua pátria, de como adequar o interesse da pátria ao interesse de todos, sobre a distribuição de propriedades, sobre a multiplicidade das leis como nociva ao entendimento da mesma, sobre a unidade da autoridade, sobre o papel da moral na sociedade e, finalmente, sobre a influência da legislação nas ocupações diárias do indivíduo (HELVÉTIUS, 1989, p. 747).

pulação não precisasse se ocupar com o próprio sustento enquanto outra se esforçasse ao máximo sem, contudo, garantir condições mínimas de vida. Tal ação por parte da legislação lhes garantiria a vida, com condições mínimas de suprir as suas necessidades; lhes garantiria os bens com uma distribuição proporcional de terras e pela segurança de não perder seus bens pela vontade dos mais poderosos; e lhes garantiria a liberdade porque o poder seria agora dividido igualmente entre todos sem o perigo de que a riqueza fosse confundida com o poder, não haveria a repressão de ricos sobre pobres. Tais condições possibilitariam ao homem o alcance da felicidade juntamente com o desenvolvimento de suas habilidades, o que também auxiliaria o desenvolvimento da sociedade.

A legislação se baseia em pontos iniciais do sensualismo de Helvétius: O equilíbrio no uso do tempo em prol da maximização dos prazeres, a manutenção de um espaço público com vitalidade através das paixões. Com a implantação destas medidas, a desigualdade social diminuirá e no decorrer do tempo, pretende-se tornar a todos felizes e não apenas a maioria. Ou seja, ela visa equilibrar o espaço social e democratizá-lo, sem deixar nada inacessível ou inalcançável. Diminuindo bruscamente a igualdade social, a legislação, segundo Helvétius, será capaz de proteger os componentes da nação de uma sobreposição do interesse pessoal dos ricos e poderosos. Enquanto a educação procura adequar as paixões do indivíduo ao interesse geral, a legislação procura a proteção dos direitos do indivíduo e fixa o interesse geral evitando que ele seja substituído por um particular.

Concluimos que, o que garante a Helvétius a ligação entre o sensualismo, a educação e a legislação é a preocupação com o mínimo comum entre os homens, num movimento direcionado as mais variadas acepções de seus princípios, tornando-se completa apenas na continuidade de seu pensamento que se dá obrigatoriamente fora de sua esfera.

A regulamentação do ambiente a partir do princípio da sensibilidade física é o ponto principal de sua proposta de sociedade. Ele propõe duas frentes que estão presentes tanto na educação quanto na legislação e que são, complementares e também antitéticas. De um lado existe a proteção dos preceitos da natureza humana, garantindo que o princípio de prazer seja respeitado e conhecido como verdadeira motivação pela sociedade; mas também há um movimento de combate aos possíveis prejuízos que ele possa trazer se estiver atento apenas aos interesses pessoais e desarticulado do interesse geral. Deste ponto de vista, sua proposta aponta para a amplitude que o autor gostaria de alcançar destacando que o homem e o espaço social são espaços abertos para as circunstâncias que precisam de uma regulação de forças para formar uma sociedade que incentive o desenvolvimento de seus indivíduos e de si mesma.

Referências bibliográficas

DOMENECH, J. *l'Ethique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII siècle*. Paris: J.Vrin. 1989.

HELVÉTIUS, C.-A. *De l'Homme*. Paris: Fayard. 1989.

_____. *Do Espírito*. São Paulo: Abril Cultural. 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Le Bonheur*. In: Oeuvres complètes de M. Helvetius. Tome premier [-quatrième]. 1777.

HISCHMANN, A. O. *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

LADD JR, E. C. Helvétius And D'Holbach: La Moralisation De La Politique. In: *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 23, ap. - je, p. 221-238, 1962.

Sobre o autor

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek

Doutoranda em Filosofia pela UFPR. Email: csvferraz@hotmail.com

Recebido em 26/2/2018

Aprovado em 10/8/2016

Como referenciar esse artigo

MILEK, Camila Sant'Ana Vieira Ferraz. Do sensualismo à sociedade em Helvétius: a educação e a legislação como veículos civilizadores. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 181-193, jul.-dez. 2018.

José Aparecido de Oliveira Lima*, Junot Cornélio Matos**

Filosofia e educação: por um ensino crítico em tempos temerários

Philosophy and education: for a critical teaching
in dark times

Filosofía y educación: por una enseñanza crítica
en tiempos temerarios

RESUMO

O referente artigo tem como característica, problematizar o atual cenário educacional e filosófico no qual nos assombra. Nesse ponto, percebemos que os estudos sobre as políticas e práticas educacionais preconizados pela gestão pública indicam que atualmente vivemos fortes resquícios de um modelo temerário de educação, tradicionalmente circunscrita aos meios dominantes e capitalistas, na qual demanda educar para a segregação e competitividade. Isso reflete uma sociedade com propósitos idealizados na autoafirmação individual. Da mesma forma, estamos inseridos em sistemas de escolarização que configuram uma educação com recortes acentuadamente mercantilista, com forte tendência de instrumentalização das relações e embrutecimento das pessoas. Para Boaventura de Souza (2013) "é possível que estejamos ante uma nova forma de fascismo social, o fascismo desenvolvimentista." (p, 122).

Palavras-chave: Filosofia e educação. Autorreflexão crítica. Narrativas de vida.

ABSTRACT

The reference article has as characteristic to problematize the current educational and philosophical scene in which it haunts us. At this point, we see that the studies on educational policies and practices advocated by public management indicate that we are currently living strong remnants of a reckless model of education,

* Mestre em Educação.

** Professor de Filosofia.

traditionally limited to the dominant and capitalist circles, in which it seeks to educate for segregation and competitiveness. This reflects a society with idealized purposes in individual self-assertion. In the same way, we are inserted in systems of schooling that configure an education with markedly mercantilist cuts and with a strong tendency of instrumentalization of the relationships and brutalization of the people. For Boaventura de Souza (2013) "it is possible that we are facing a new form of social fascism, developmental fascism." (p, 122).

Keywords: Philosophy and education. Critical self-reflection. Narratives of life.

RESUMEN

El referente artículo tiene como característica problematizar el actual escenario educativo y filosófico en el que nos asombra. En ese punto, percibimos que los estudios sobre las políticas y prácticas educativas preconizadas por la gestión pública indican que actualmente vivimos fuertes resquicios de un modelo temerario de educación, tradicionalmente circunscrita a los medios dominantes y capitalistas, en la que demanda educar para la segregación y competitividad. Esto refleja una sociedad con propósitos ideados en la autoafirmación individual. De la misma forma, esteamos insertos en sistemas de escolarización que configuran una educación con recortes acentuadamente mercantilista, con fuerte tendencia de instrumentalización de las relaciones y embrutecimiento de las personas. Para Boaventura de Souza (2013) "es posible que estemos ante una nueva forma de fascismo social, el fascismo desarrollista." (p, 122).

Palabras-claves: Filosofía y educación. Autorreflexión crítica. Narrativas de vida.

Introdução

Mészáros (2008), traduz a realidade de nossa educação, quando propões que "[...] a educação não é um negócio [...] não deve qualificar para o mercado [...] não é uma mercadoria." (MÉSZÁROS, 2008, p. 8). Nessa linha de pensamento, é significativo e emergencial, superar os modelos mercadológicos de educação na qual modelam e padronizam as subjetividades. Daí importa dizer que vivenciamos um contexto educacional no qual se faz expressivo problematizar a necessidade de uma assimilação dialógica e crítica de nossa atual conjuntura social e, consequentemente, desenvolver um processo de ressignificação e reconstrução desse cotidiano. Segundo Ianni (1997, p. 42) "na base da internacionalização do capital estão a formação, o desenvolvimento e a diversificação do que se pode denominar "fábrica global". O mundo transformou-se na prática, em uma imensa e complexa fábrica que se desenvolve conjugadamente com o que se pode denominar "Shopping Center Global".

Reconhecer as implicações de um sistema mercadeja nesse horizonte educacional é percebê-la orientada para a formação da mão de obra. Esse cenário

absorto reflete o embrutecimento dos sujeitos, isto é, retrata a repressão às subjetividades multifacetadas e em constante mutação. Compreender suas vozes é reconhecer suas biografias sociais. Sofremos com uma educação, na qual dar-se mais ênfase nos currículos aos diplomas e resultados avaliadores que aos sujeitos neles envolvidos. Para Giroux (2008), “educadores e educadoras [...] necessitam estabelecer a prioridade da ética e da justiça social acima da lógica do mercado e da linguagem do individualismo excessivo.” (p. 73).

Deve-se observar, portanto, que quando não entendemos essa realidade, subsistimos ante uma crise identitária, naquilo que se refere à ideia de educação, de universidade, de filosofia e de sujeito por não apreender que lidamos com um mundo heterogêneo e com sujeitos dotados de particularidades que vão além das perspectivas comerciais. Deveras, a escola atual lida com pessoas beneficiadas de individualidades e em constante metamorfose, ou melhor, faz parte da identidade histórica e subjetiva de cada ser humano: Suas crenças, culturas, sentimentos, aspirações, valores, experiências, entre outros, particularidades que precisam ser reconhecidas e que estão suprimidas dos currículos e das discussões educacionais.

A partir dessa ótica e diante de uma realidade educacional e filosófica contemporânea, na qual estão inseridos, os professores desmotivados e estudantes desinteressados, é relevante, por outro lado, desenvolver um ensino hermenêutico-crítico no horizonte da formação dos sujeitos e com realce nas suas experiências de vida. Segundo, Carr e Kemis (1988, p. 15): “La educación de hoy necesita hacer frente a los desafíos que representan los estudiantes alienados, la desmoralización del profesorado y los currícula prescritos y poco motivadores”.¹

O filosofar como filosofia de vida

Os sujeitos comprometidos com a transformação do mundo caracterizam-se pela busca do conhecimento, ou seja, sua formação e transformação têm como essência, a aspiração pelo saber. Contudo, a pretensão pelo saber alcança sentido no entendimento/relação com o outro, na resignificação e no desvelamento da realidade. Nesse aspecto, pensamos que a base do filosofar, como filosofia de vida, permeará através de três pilares educacionais/filosóficos: Educar para a problematização – como aspecto indispensável para autonomia crítica –; Educar para o esclarecimento – no qual o pensamento autônomo se torna uma ação desveladora –; e Educar para uma compreensão hermenêutica – como fonte de interpretação dialógica com o outro e com o mundo.

Nesse horizonte de compreensão, pensamos que filosofar é experienciar a vida. Nesse caso, sugerimos uma filosofia de vida na qual contribua para o exercício da criticidade e do pensamento hermenêutico. De outro modo, o filosofar pode ser um contributo hermenêutico-crítico para as narrativas de vida. Ora, é recomendável que o aluno possa, ele mesmo, experienciar e não só reproduzir, pois a crença alienante e a obediência instrumentalizada que se fazem presentes nas experiências de vida contemporânea, traduzem no empobrecimento da auto-

¹ “A educação de hoje necessita fazer frente aos desafios que representam os estudantes alienados, a desmoralização do professorado e os currículos prescritos e pouco motivadores” (*Tradução nossa*).

nomia crítica, da relação com o outro e, conseqüentemente, da possibilidade de ressignificação da identidade anterior.

Dessa maneira, é proposto desenvolver a partir do horizonte filosófico na sala de aula, um processo reflexivo no âmbito do pensamento crítico e autônomo dos sujeitos no decurso da sua realidade inserida, ou melhor, é preciso trilhar por uma concepção de filosofia de vida vista como *lócus*, no qual os conflitos e as contradições vivenciadas se reúnem e se revelam. Nesse sentido, Menezes (2014, p. 48) propõe um processo de autorreflexão crítica do dia-a-dia, no qual:

O papel da educação está em formar sujeitos críticos, capazes de reelaboração histórica, capazes de resistirem a todo tipo de dominação de forma meramente resignada. A educação, neste sentido, passa a ter um caráter único, ou seja, uma educação dirigida para a autorreflexão crítica.

Nesse âmbito de pensamento, aventamos compreender a ideia subjacente que envolve o protagonismo desses sujeitos no horizonte da educação escolar; na sua busca por espaços privilegiados para um raciocínio crítico de conscientização e ressignificação dos problemas intrínsecos a uma sociedade com influentes vestígios de exclusão social e de desigualdade de oportunidade, nesse caso, é importante que a educação e, conseqüentemente, a filosofia sejam danosas a essa realidade. É preciso lutar contra uma rigorosa pretensão sistêmica de formação.

Ao modo foucaultiano, seria um educar, não só como desenvolvimento das aptidões, mas também, um educar como processo de transformação do outro, ou seja, segundo Foucault (2010):

[...] chamamos "pedagógica", portanto, esta relação que consiste em dotar um sujeito qualquer de uma série de aptidões previamente definidas, podemos, creio, chamar "psicagógica" a transmissão de uma verdade que não tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, etc., mas modificar o modo de ser do sujeito a quem nos endereçamos [...] (p. 366).

Noutras palavras, o pensamento subversivo de Michel Foucault (2010), em especial, seu livro intitulado "El Coraje de la Verdad: el gobierno de si y de los otros" busca enfatizar a ideia de uma filosofia e de um sujeito sem as amarras dos estigmas padronizados e dogmatizados presentes nos currículos normatizadores da educação. Seguindo esse pensamento, é importante inverter a ordem do discurso a qual nos é imposta, sobretudo, é significativo perceber a "verdadeira vida" que está para além dos arquétipos valorativos das pretensões intelectuais, ou seja, na sua relação com o outro.

Noutras palavras, precisamos conduzir a educação no liame da desocultação e do estranhamento daquilo que nos é colocado e prescrito como verdadeiro, e, por outro lado, precisamos distanciar-nos de uma formação puramente parasitária, no qual direciona a formação educacional nos paradigmas das fórmulas e dos modelos comedidos nos dispositivos da crença cega, do dinheiro e do poder.

O filosofar como filosofia de vida pode/deve encaminhar novas relações dele com ele mesmo e com o mundo. De outro modo, o indivíduo passa a espantar-se no momento que ele se debruça sobre a realidade que lhe é imposta. É interessante elevar a compreensão crítica dos sujeitos para além dos muros das pré-configurações eurocêntricas, dos livros e da própria escola. Para Matos (2015, p. 12):

A atitude filosófica começa, entretanto, quando nos defrontamos com o problemático; ou seja, quando nos apercebemos de que há mais complexidade e inconclusão, naquilo que está dado do que o quanto sua manifestação fenomênica nos dá a conhecer.

Nessa conjuntura e diante dos delineamentos desse percurso, inferimos que ao viver sem essa reflexão social de nossa vida e, conseqüentemente, da vida do outro, passamos a nos submeter e a viver sob os estigmas e dogmas que modelam e idealizam a forma de ser, pensar e viver das pessoas. Como afirma Fernando Cabral Pinto (1996, p. 207), no seu livro – *A formação humana no projeto da humanidade: “agimos sem refletir sobre as nossas possibilidades de alternativas à ação em curso”*, ou seja, somos ensinados a vivenciar o que já está heteronomamente dado.

É aconselhável, portanto, considerar as relações educacionais e sociais como *locus* do filosofar e como veredas para a produção de conhecimentos e de cultura, pois o sujeito nos ambientes da vida pode estar em constante evolução, socialização e reconstrução antropológica do ‘EU’. Nesse aspecto, é importante atentar para saber, quais sujeitos? Essa ótica nos remete para um sujeito que não é só cognição, mas também, corpo, subjetividade, linguagem, experiência, etc.

Nas narrativas dos sujeitos, reconhecemos suas destituições de vida

Pensar na perspectiva da ressignificação histórica e na superação de uma realidade ordenada pela mecanização funcional-sistêmica é vislumbrar, primeiramente, os atores – sujeitos - da educação e suas destituições, na qual envolve: Sua formação identitária, enquanto ator social e enquanto participante do contexto estrutural de uma educação, na qual é caracterizada pelas necessidades metodológicas e anseios mercadológicos.

De fato, é importante desenvolver a partir de um contexto educacional, em concordância com a filosofia na sala de aula e seus sujeitos, uma proximidade desveladora da realidade cotidiana.

Segundo, Matos (2013, p. 45): É necessário atentar para a realidade, que é muito mais rica e complexa, e rever, à luz de suas provocações, todo esse volume de saber sistematizado, o qual, por sua vez, origina novos estímulos em face dessa realidade sempre dinâmica.

Dessa maneira, é fundamental desenvolver nos sujeitos um processo contínuo de formação e transformação identitária e epistêmica.

Walter Benjamin (1987) no seu texto: “O Narrador” defende que a narrativa pode ser um contributo biográfico/formativo no ambiente da sala de aula. As narrativas de vida, como algo a ser transposto e exercitado, têm em vista o reconhecimento identitário do outro. Nisso, ressaltamos uma proposta de educação no horizonte da palavra narrada, ou melhor, o narrador no âmbito da realidade escolar é uma figura chave no processo da educação, naquilo que envolve a percepção do outro, o cotidiano e a vivência das experiências subjetivas. Adentrar a realidade do outro é configurar nossa ação reconhecendo suas particularidades. Na percepção de Benjamin (1987, p. 205):

A narrativa [...] é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o "puro em si" da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso [...] Assim, seus vestígios estão presentes de muitas maneiras nas coisas narradas, seja na qualidade de quem as viveu, seja na qualidade de quem as relata.

De outro modo, mas mantendo o mesmo pensamento, Paul Ricouer em seu livro: "O si-mesmo como um outro" (1991), nos convida a debruçar na hermenêutica do "SI", como disposto fundamental para compreensão do "OUTRO". Para o autor, a compreensão narrativa do outro é caracterizada pela relação com as diferentes subjetividades, mas análoga as nossas, pois quando aceitamos dialogar com o diverso de nós, identificamo-nos. Para Ricouer (1991, p. 176): "A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade da personagem". Essa experiência é configurada na relação 'sujeito x sujeito', na qual propõe superar a concepção 'sujeito x objeto', ou seja, do outro como meio. O sujeito precisa ser contemplado não como intermédio, mas como fim em si mesmo. É preciso evitar a manipulação das relações e, conseqüentemente, a especulação do outro.

Para Menezes (2014, p. 122), adentrar a realidade diferente da minha é vivenciar a experiência biográfica do "OUTRO", que é indispensável para a emancipação do meu "EU":

É interessante notar como o saber biográfico é um contributo fundamental e essencial para os dispositivos de formação. Seria, neste sentido, a formação centrada nas histórias de vida. Este enfoque muda toda a compreensão dos processos educativos que desloca o ensinar e põe em relevo o aprender (sujeito aprendente).

Nesse aspecto, percebemos que o meu "EU", adquire significado quando percebe a importância de sair de si e perceber o outro diferente, numa relação dialética de conhecimento, de aprendizado e de reciprocidade. Segundo Muhl (2003, p. 296-297): "são as pré-compreensões do mundo da vida que determinam, em geral, as formas de compreender e de agir de professores e alunos no seu dia-a-dia".

Noutras palavras, experienciamos uma educação sitiada de vozes com história, com destituições e que transborda de esperança, nas quais estão ocultas das salas de aula e, principalmente, das problematizações filosóficas do ensino médio.

Sendo assim, consideramos, segundo Miguel Arroyo (2013) a importância de adentrar o "chão da escola" e, de modo conseqüente, aprofunda-nos nas biografias de vida de seus sujeitos. De outro modo, Arroyo (2013, p. 137) afirma que:

[...] as experiências sociais dos professores e dos alunos estão ausentes nos currículos porque estes ignoram os sujeitos sociais e ignoram os mestres e educandos como sujeitos de conhecimento, de cultura e de valores. De experiências significativas. Um traço de uma longa história de ausências e de ocultamentos dos coletivos sociais segregados.

Nesse seguimento, dadas as considerações acima, entendemos que incorporar um olhar com vista nos sujeitos educacionais é explorar a perspectiva her-

menêutica de uma reconstrução epistemológica desses sujeitos. Assim, é considerável perceber e fazer perceptível suas falas. Notar sua realidade é aprofundar-se na sua particularidade existencial, linguística e identitária.

De fato, precisamos perceber que no enlace do contexto escolar, nossas biografias são constantemente atravessadas por muitas outras vivências biográficas. Nesse contexto, pensamos que é relevante desenvolver uma compreensão com outro, problematizando e buscando desnudar o mundo. Daí importa um olhar hermenêutico sobre o cotidiano, sobre a educação, sobre o ensino da filosofia e, simultaneamente, sobre as experiências dos sujeitos, pois como reflete Adorno (1995, p. 151): “a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação”.

Educar para a autorreflexão emancipatória

O objetivo da educação não pode pautar-se apenas na verossimilhança dos dados empíricos, nem sucumbir aos mecanismos de dominação e instrumentalização de um sistema educacional, mas, na formação do sujeito crítico, do ator/vivenciador e problematizador dos contextos históricos atuais, que podem ser destituídos ou mal interpretados da realidade social, econômica e educacional. Para Adorno (1995) a ideia de emancipação “precisa ser inserida no pensamento e também na prática educacional” (p. 143).

É interessante perceber que o conhecimento não pode ser só uma simples representação da educação escolar, mas uma forma de intervir no mundo. Uma educação emancipatória pode configurar um pensamento para além das relações de saberes, ou seja, caracteriza-se também, em uma relação social no âmbito da horizontalidade, da coletividade e do reconhecimento, contra a máquina do saber reducionista, hierarquizante e hegemônica. Para Boaventura (2013), o conhecimento/emancipação expõe que:

A sobriedade advém da multiplicidade de perspectivas cognitivas sobre a realidade da opressão. Não basta uma perspectiva, não basta uma forma de saber por mais convincente ou esclarecedora que seja. A opressão é sempre o produto de uma constelação de saberes e de poderes. (p. 37-38).

Nesse sentido, depreende-se dessa discussão que o homem enquanto um ser racional e crítico tende a uma autorreflexão histórica e problematizadora da realidade que lhe é apresentada. Deveras, a ausência de uma consciência crítica e autônoma se dá pelo esquecimento histórico. Essa autorreflexão histórica faz dos sujeitos envolvidos, agentes ativos no processo reconstrutivo de uma análise crítica da realidade. Nessa perspectiva, Adorno citará Kant, para afirmar que o “Esclarecimento é a saída dos homens de sua auto-inculpável menoridade.” (ADORNO, 1995, p. 169).

Também, Habermas (1993, p. 99) constata que a emancipação pode ser um contributo essencial para autonomia crítica dos sujeitos:

A emancipação é um tipo especial de auto-experiência porque nela os processos de auto-entendimento se entrecruzam com um ganho de autonomia [...] Portanto, a expressão “emancipação” tem o seu lugar no âmbito do intercâmbio dos sujeitos consigo mesmos, ou seja, ele se refere a transformações descontínuas na autocompreensão prática das pessoas.

Para Habermas, a formação educacional do sujeito está relacionada ao seu percurso no processo de emancipação crítica e de reconhecimento subjetivo baseado no entendimento e na relação intersubjetiva. De outra forma, Habermas trata de uma formação autorreflexiva, pautada na socialização dos indivíduos e na racionalização do agir orientado pelo entendimento participativo, recíproco e integrador.

Na perspectiva de Adorno, a educação deve buscar, em primeiro lugar, a emancipação do sujeito e a contradição tipo de preconceito e barbárie, que fazem o ser humano desumanizar-se frente a sua insensibilidade. Nesse aspecto, Adorno afirma que "de um certo modo, emancipação significa o mesmo que conscientização, racionalidade." (ADORNO, 1995, p. 143).

Assim, diante dessas concepções e do estigma atual que vive nossa educação, somos desafiados a problematizar essa realidade, na qual expõe inquietações e que desestabiliza nossa vida cotidiana. Não existe reconstrução emancipatória do sujeito sem uma autorreflexão histórica de sua identidade anterior.

Considerações finais

Diante do atual cenário político, econômico e social no qual vive nosso país e nossa educação, somos instigados a perceber aspectos que merecem ser problematizados. Dentre eles, a necessidade de configurar uma sociedade e uma educação na forma social política da igualdade e do reconhecimento. Claro, é relevante superar todos os mecanismos hegemônicos e regulatórios caracterizados por uma razão apática, insensível e passiva. De fato, podemos estar vivenciando uma nova face social, com vestígios do neoliberalismo e do neodesenvolvimentismo.

Com efeito, imbuídos em uma ideia burocrática de sociedade contemporânea, isso pode ser reflexo de uma conjuntura social com arquétipos autorreferentes e de um padrão de educação que objetivam a massificação dos sujeitos. Diante disso, desenvolver uma consciência crítica mediante esse contexto contemporâneo, tem sido um grande desafio. A luta por uma sociedade mais justa e igualitária é a luta por uma educação na qual reconheça as diferenças, sobretudo, é importante desenvolver uma política educacional na qual escute as vozes dos excluídos e marginalizados de nosso tempo.

A educação vive um descentramento para o âmbito mercadológico moderno, ou seja, é preciso formar os sujeitos para a submissão do capital, para a reprodução em escala e para o consumo em massa, isto é, são orientados a submeterem-se, de forma parasitária, as necessidades da globalização na perspectiva da internacionalização, na qual avançam sobre os rincões mais distantes do mundo, planejando a construção de um espaço onde a exploração usufrua do maior benefício possível. Por outro lado, temos a convicção de que é necessário romper com essa compreensão sistêmica, voraz e que embrutece o sujeito, reduz o conhecimento e segrega as relações de experiência com o outro e com o mundo, além é claro, de instrumentalizar cada vez mais o ambiente de formação educacional.

Compreender o sujeito epistemológico abrangido na nossa realidade é compreender os vários sujeitos existentes que passam despercebidos por nosso olhar. Diante desse pensamento, é oportuno reconhecer a diversidade das vozes e do cotidiano que os envolvem, e, a partir disso, problematizar a atual educação es-

colar na qual estão imersos. Para Falabelo e Brito (2010, p. 337): “trata-se de estimular a elaboração do que os alunos vivem e sentem, ampliando sua experiência e seu pensamento, ressignificando a docência e a aprendizagem enquanto lugares de intercambiamento de conhecimento [...]”.

Vale ressaltar os possíveis benefícios dessa problematização hermenêutica da realidade, tanto para os sujeitos que compõe o dia-a-dia escolar quanto para a comunidade envolta, tem como objetivos principais, a problematização da contribuição filosófica na formação dos sujeitos; a autorreflexão da prática metodológica desenvolvida no ofício da sala de aula; favorecer uma melhor relação entre os sujeitos envolvidos (professor x aluno x escola), encorajar os sujeitos para uma autonomia crítica frente ao mundo, entre outras, sobretudo, perceber a importância desse estudo e a sua contribuição para o desenvolvimento de uma educação e de um ensino de filosofia no nível médio.

Conforme essa maneira de compreensão, portanto, é necessária uma educação com pretensões de se aprofundarem no convívio dos sujeitos educacionais (professores, alunos e comunidade escolar) e, a partir disso, procurar fazer uma reflexão identificando seus contextos socioculturais, levando em consideração o que fomenta cada sujeito a ser, pensar, agir e sentir segundo cada biografia de vida. Significa dizer, como afirma Matos (2015, p. 17): “Entende-se a Educação como processo contínuo em que o ser humano desenvolve, aperfeiçoa, vai adquirindo potencialidades. Ou seja, é um processo continuado de construção em que a pessoa realiza sua humanidade”.

Portanto, podemos concluir que, é imprescindível que possamos combater a inércia do pensamento crítico e da apatia feliz. É vital resistir e contradizer os processos de embrutecimento, insensibilidade e dessocialização do sujeito. É necessário uma autorreflexão histórica no intuito de não esquecer o passado. Não existe reconstrução identitária sem uma autorreflexão histórica. Esquecer a história é abrir caminhos para novas barbáries.

Nesse sentido, propomos um novo olhar na perspectiva da construção/discussão de um saber hermenêutico da realidade - a partir das narrativas de vida - que problematize a vida como grande tema filosófico.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARROYO, Miguel G. *Currículo, território em disputa/Miguel G. Arroyo*. – 5. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sergio Paulo Rouanet. 3. ed., Editora Brasiliense S.A; São Paulo, 1987.

CARR, Wilfred e KEMMIS, Stephen. *Teoría crítica de la enseñanza: la investigación-acción en la formación del profesorado*. Traducción J. A. Bravo. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S. A, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa; CHAUI, Marilena. *Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento*. São Paulo: Cortez, 2013.

FALABELLO; BRITO. Walter Benjamin: Docência, magia, leitura e arte em sala de aula, 2010, (p. 335-355). In: OLIVEIRA, Damião Bezerra. ABREU, Waldir Ferreira de.; BRITO. Maria dos Remédios de. (Orgs.). *Educação em tempos precários: A formação entre o humano e o inumano*. Belém: GEPFEE/UFPA, 2010.

FOUCAULT, Michel. Aula de 10 de Março de 1982 (Segunda hora). In: *A Hermenêutica do Sujeito: Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010. p. 355-369.

_____. *El coraje de la verdad: el gobierno de si y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

GIROUX, Henry. *A educação no século XXI: os desafios do futuro imediato*. 2. ed. Organizado por Francisco Imbernón. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

IANNI, O. *Teorias da Globalização*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

MATOS, Junot. *A formação pedagógica dos professores de Filosofia: Um debate, muitas vozes*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *Dialogação: Filosofia da educação*. Curitiba, PR: CVR, 2015. 206 p.

MENEZES, Anderson A. *Educação e emancipação: por uma racionalidade ético-comunicativa*. Maceió: EDUFAL, 2014.

MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. Tradução Isa Tavares. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

MULH, Eldon. *Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo*. Passo Fundo: UPF, 2003.

PINTO, Fernando C. *A formação humana no projeto da humanidade*. Porto: Instituto Piaget, 1996.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Luci Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

Sobre os autores

José Aparecido de Oliveira Lima

Discente do Programa de Pós-graduação em Educação pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Graduado em Filosofia e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alagoas. Grupo de Pesquisa: Filosofia e Educação / Ensino de Filosofia. E-mail: aparecido.filosofia@gmail.com.

Junot Cornélio Matos

Professor do Departamento de Filosofia da UFPE, onde atua na graduação e na Pós-graduação. Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF FILO/Núcleo UFPE. Integrante do Programa de Pós-graduação em Educação – CEDU/UFAL. Editor da Revista Perspectiva Filosófica. E-mail: junotcmatos@gmail.com.

Recebido em 01/06/2018 Aprovado em 10/09/2018

Como referenciar esse artigo

LIMA, José Aparecido de Oliveira & MATOS, Junot Cornélio. Filosofia e educação: por um ensino crítico em tempos temerários. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 194-203, jul.-dez. 2018.

Marcos Silva*, Luiz Henrique da Silva Santos**

ENGELMANN, Mauro. *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.

Mauro Engelmann's 2013 book entitled "*Wittgenstein's philosophical development*" investigates in detail Wittgenstein's epic adventure through the labyrinth of philosophy from the *Tractatus* up to his *Philosophical Investigations* (PI). These are without doubt two perennial classics of the history of philosophy. But it is far from easy to understand what Wittgenstein had in mind at the time between the two writings if we insist in isolated readings of both works or in comparative work without using the richness of Wittgenstein's *Nachlass*.

The path from the *Tractatus* to PI is complicated and important both historically and conceptually. This entails a general and ambitious enterprise of reexamining our philosophical tradition by investigating the limits of what can be said meaningfully. Engelmann's work convincingly shows how Wittgenstein's philosophy, usually taken as comprising two phases, should be taken in a much more nuanced way. He shows how Wittgenstein held, in fact, several philosophies throughout his career and did not have just one rupture, or one big change of mind, but many.

Mauro Engelmann's book is the most detailed and updated account of Wittgenstein's philosophical development. It uses Wittgenstein's *Nachlass* as a source of philosophical investigation, and especially his so-called Middle Period's writings, writings that contains real gems of philosophical inquiry to be worked out. Mauro Engelmann's very well documented discussion of his transitional period is complemented by important examination of influential work by other philosophers, especially Russell, Moore, Ogden and Waismann insofar as it had a significant impact on Wittgenstein's development. The reader will find a rich use of letters, manuscripts and typescripts in a complex landscape of philosophical concepts through the first half of the twentieth century. In fact, Engelmann's discussion brings out the historical and conceptual background for the consolidation of analytic philosophy as one of the most central traditions in contemporary philosophy.

* Pós-Doutorado pela UFC.

** Graduando em Filosofia.

Engelmann shows the different attitudes toward grammar throughout Wittgenstein's philosophical development, especially in his transitional period. He makes use of two powerful ideas, what he refers to as the genetic method and anthropological view. The former introduces a method through which a representation of the generation of a philosophical puzzle can be surveyed. The latter maintains that we have to look the surroundings of language and the form of life in which it is embedded in order to understand its nature as a human activity. Determining the grammar of our language means *in te alia* investigating our use of words in their surroundings or describing such a use compared to other uses. As a result, the confusions that surround one philosophical idea and the engine propelling such assumptions and confusions are dissipated. For that, Engelmann's book discloses in detail how and why Wittgenstein's attention to a greater variety of tools in language evolved. He shows that some traditional pictures of language in philosophy are intrinsically limited. The idea is that our language has remained constant for a long time and keeps seducing us into asking the same questions.

At a deeper level, Engelmann pioneers an important way beyond the resolute/traditional readings of Wittgenstein's first philosophy. Substantial advance concerning Wittgenstein's philosophical development was rare, especially in respect to his transitional period, before Engelmann's authoritative investigation, because, we think, Wittgenstein's scholarship was devoted, with several publications and heated discussions, to the question of how to read the *Tractatus* in light of the criticism in PI. Unfortunately the very understanding of how Wittgenstein himself tried already in 1929 to revise and to show some mistakes of his early book is usually neglected in the context of the resolute/traditional discussion. It is very hard to believe that Wittgenstein did not defend anything in the *Tractatus* or that the book is a total failure, full of nonsense. Whoever reads the *Nachlass* carefully cannot miss that he really held, for instance, language as composed by elementary propositions that should correspond to state of affairs and simple names that refer to simple things in the world. Engelmann's book shows how the Middle Wittgenstein was struggling with notions central to his first philosophy as, for example, that language should function totally on a truth functional basis, or that it should have a general logical form and logic consists of formal tautologies, the unique source of necessity in a radically contingent world. After all it took Wittgenstein almost a decade of intense reflexion, discussion with colleagues and students and reformulation of several texts both conceptually and methodologically to reground his philosophy and present a real alternative to the whole philosophical tradition.

Engelmann's first Chapter "Phenomenology, 'Grammar' and 'Limits of Sense'" investigates Ramsey's criticisms related to the Wittgenstein's concerns at 1929 – notably, the problem of analysis of propositions that attribute degrees of a property to objects. In his *Critical Notice*, Ramsey relates this propositions to the Tractarian notions of logical necessity and nature of inference, showing that the main insights of the *Tractatus* are grounded on a truth-functional explanation of logical necessity. The task of establishing the limits of language, thus, is not completely achieved by the *Tractatus* – in fact, the very nature of logic as presented there is at risk. In order to investigate the necessary relations that are not truth-functional, Wittgenstein turns out his attention to the visual field and starts the

project of phenomenological language. This tool should give place to the ultimate analysis of the phenomena. Engelmann then discusses the rise and fall of the phenomenological language, the very idea of an ultimate analysis of language using the notion of systems of propositions, the use of transcendental arguments to determine the need of coordinates in visual space in order to determine propositional sense, the relation between colors and space, and some shortcomings of verificationism. In this chapter, Engelmann examines often neglected Wittgenstein's works in this transitional period, such as "Some Remarks of Logical Forms" and "Philosophical Remarks". Engelmann's holds that Ramsey's review relates the statements of degree with the nature of logical necessity and inference on the *Tractatus*, but this is not presented in his exposition. It is clear that Wittgenstein demands attention to this, but it is noteworthy that Ramsey do not bring statements of degree at all – at least, there are no mention of those statements in the *Critical Notice*. It is our opinion that Engelmann's work does not give Ramsey's challenges to Wittgenstein's philosophy fair attention. Ramsey's criticism deserves more historical justice. He is central to Wittgenstein coming back to philosophy in 1929. There is also a decisive mention of games required to grasp the nature of logic. Ramsey was reassessing the color exclusion problem in his 1927 *Facts and Propositions*, not investigated by Engelmann. Wittgenstein used games as a philosophical tool later on in the 1930s. Further, in Engelmann's work there is a very marginal treatment of the special form of time, although it is one of the Tractarian objects' logical forms and brought up several difficulties for Wittgenstein and prompted his return to philosophy; Engelmann gives much more attention to phenomenological problems related to space and colours, the two remaining forms of the Tractarian objects (*Tractatus*, 2.0251). We also missed any kind of discussion concerning the problems of how Wittgenstein's phenomenology in his transitional period should be dealt with in comparison to those of other important phenomenologists, Husserl's for instance. Nor is Brower's and Dummett's verificationism mentioned. This is a gap since the former's constructivism was allegedly an influence for Wittgenstein's return to philosophy (DUMMETT, 1978) and the later uses Wittgensteinian ideas from this transitional period to ground some anti-realist approaches to semantic and mathematics (MARION, 1998).

The second Chapter of Engelmann's book is entitled "Russell's causal theory of Meaning, Rule-Following, the Calculus Conception, and the Invention of the Genetic Method". Here Engelmann shows how Wittgenstein reacts to Russell's causal theories of meaning in *The Analysis of Mind*, and to Ogden and Richards's in the book *The Meaning of Meaning*. Russell presents a monistic conception, defending that matter and mind are both composed of sensations. In this account, the relation between word and object is explained causally: a word relates causally with either an image into the mind or material things in the world. More than that, there are causal laws governing the way we use words (ENGELMANN, 2013, p. 66). Ogden and Richards's theory is primarily concerned with social and psychological factors underlying the causal relations of meaning with the aim of disqualifying the importance of introspection it is accorded in Russell's view. Engelmann maintains that an explanation involving psychology, in Wittgenstein's view, is not of any help. In this chapter, Engelmann makes much use of parts of Wittgenstein's "Philosophical Remarks" and the notes edited as "Wittgenstein

and Vienna Circle", primarily to deal with dear traditional philosophical discussions such as the nature of intentionality, the role of memory and the arbitrariness and autonomy of grammar. Engelmann says that "It is very useful, therefore, to go into more details of Russell's views on the matter." (Ibid., p. 73). For our part we think it would have been useful to have had few more pages on this, when the theory of Russell was roughly sketched. It is discussed very quickly; a longer explanation was expected. In the previous chapter, for example, there is a rather unnecessary explanation of the views in philosophy of mathematics of Frege and Russell in the context of Wittgenstein's phenomenology, whereas here, where explanation is needed, it is not provided.

The third chapter of Engelmann's book is called "The *Big Typescript*, the *Tractatus*, Sraffa, and the Anthropological View". It investigates Sraffa's motivation for Wittgenstein's anthropological view, as the latter begins to introduce primitive languages to develop philosophical criticisms. Engelmann discusses Wittgenstein's transition from looking for empirical verification of sentences to searching for criteria to justify their use. Central in this chapter is the notion of perspicuity of grammar in a more comprehensive concept to deal with the linkage between propositions and the world, expectation/command/desire and fulfilment, rules and its application. Here, Engelmann returns to the Tractarian discussion of how a sign becomes a symbol by showing how Wittgenstein began to reject the need of an abstract notation and turned his attention to ordinary languages. In this context, to elucidate grammar means to bring it in the form of a game with rules. It is noteworthy that languages of gestures as well as many primitive languages, which the anthropological view highlights, if taken in isolation, don't fit into the central role that Wittgenstein used to ascribe to sentences in the logical calculus.

The BT, Wittgenstein's projected book, as well as material to be presented in his book with Waismann, is extensively examined in this chapter. This work "can be taken as an intermediate philosophy between the PR and the PI" (ENGELMANN, 2013, p. 114). It is different from the PI, which grounds its critiques on the genetic method in that it is grounded on the calculus conception. As Engelmann's puts it, it is, in fact, "the only work where Wittgenstein systematically presents the calculus conception" (Ibid., 2013). This conception has the priority in Engelmann's exposition, over the genetic method, but "one should not underestimate its use in the BT" (Ibid., op. cit.). The topics of this chapter are related to discussions with Russell and the explanation of the nature of necessity based on the calculus conception of language. The idea is to equate language with a, calculus and system of rules. Engelmann points out that the genetic method and the notion of 'grammar' are grounded in the calculus conception (Ibid., p. 116). The rules of language are the main concern to Wittgenstein. In fact, at that period, he thought that the perspicuity needed to avoid misunderstanding in language should be given by a list of its rules. We think it is important to note, however, that anthropological and pragmatist features are to be seen before BT and PG in the very rise of the notion of games in Wittgenstein's philosophy, when he is, for instance, discussing Frege's *Grundgesetze* II with Waismann. Moreover, Engelmann's book presents no systematic introduction to *Tractatus*, always presupposed in his discussions. In this chapter the discussion of the *Tractatus* is entangled with discussions of BT. It is problematic that a book on the development

of Wittgenstein's philosophy after the problems with his first work does not present the *Tractatus* before the entire first half of the book. Moreover, the difference between and evolution of games, calculus and language games is not discussed¹. This, in turn, explains why Engelmann fails to see that the anthropological discussion about normativity began with the axioms of geometry and games early in the 30's, not just in the discussions with Sraffa, as pointed by Medina (2002).

In the Chapter 4 of his book "The Road to the *Philosophical Investigations* (*Blue Book, Brown Book, German Brown Book* and MS 142)", Engelmann addresses how and why Wittgenstein's central notion of grammar has changed. His former concept of grammar was presented as a discipline to tabulate the rules of language and to present the limits of sense, while his later conception was meant to be a description of practices related to our use of words and their surroundings (it is not clear why Engelmann uses 'surrounding' and not 'context', as, for example, Medina does). Grammar should be taken as use, not a discipline that tabulates rules of a calculus. After *Philosophical Grammar* until PI, the notion of grammar is taken as a description involving the use of words related to practices. Engelmann identifies three reasons for the shift on the old notion: (i) the project of establishing clear limits of sense is abandoned; (ii) there is a tension between assumptions involving this notion as used to determine the limits of sense and the position of neutrality Wittgenstein aspires to; and (iii) the idea of 'grammar' generates resistance of the readers. Engelmann also points out that the writing styles after 1933 may be due to the need to give voice to interlocutors, those who are to be led to recognize philosophical confusion. It is in the *Blue Book* where the new style first occurs and Wittgenstein seems to conflate nonsense with uselessness, in the context of the assimilation of genetic methods in the use of primitive languages in order to deal with philosophical views. For the first time, it is fully appreciated that there is no clear limits of language, sense and sentence. This new style is a way to couple the interlocutor's metaphysical temptations with new doubts and questions using dialogues as philosophical leitmotif. It is method of counteracting the effects of bad analogies to embrace the vagueness of language instead of full determination of sense. Engelmann also shows how Wittgenstein begun to criticise his former attitude in taking language as a calculus. At the time of BT, Wittgenstein was also misled by false analogies and did not understand that the interconnection of words has its background in the practices of our lives. Accordingly, the question which should be pursued in the activity of dissolving philosophical problems is: are you satisfied with your philosophical explanation? Philosophical activity should remove the temptation of metaphysics because we are puzzled by false analogies, comparisons and pictures. This shows why tribes and societies associated with a form of life are so central in Wittgenstein's later philosophy. He introduces very simple examples of alternative societies and then increases complexities. Engelmann holds that this is an imaginative use of philosophical reasoning, as one can imagine how a metaphysician comes to defend what he defends. In this chapter, Engelmann also argues that the rise of family resemblance is designed to combat the need to find a common feature in several different

¹ For that see, for example, Lugg, 2013 and Schroeder, 2013.

phenomena. However, the last part of this chapter, when Engelmann approaches the second project with Waismann, seems misplaced. It appears right after the presentation of the *Brown Book*, but shows a lot of features of the BT. The latter is not under discussion in this chapter. Maybe these considerations were better located in the previous chapter.

At the beginning of his final chapter, entitled "The *Philosophical Investigations*", Engelmann explains that its aim is not to give an account of the PI as a whole, but to apply the results of all previous chapters to elucidate the main aspects of PI. The author defends what he calls the "right light" under which to read the book, namely as an attack of Wittgenstein's earlier philosophical tendencies. There is also the claim that the 'old grammar' of the BT is not at work in the PI, based on an elucidation of "the role of 'grammatical remarks'" (ENGELMANN, 2013, p. 221). According to Engelmann, in the PI "Wittgenstein operates at a pre-theoretical level" (Ibid., p. 221). At this level, we investigate how philosophical problems first arise. In this chapter, Engelmann emphasizes how his main contributions in the book, namely his account of the genetic method and the introduction of the anthropological view, come together in Wittgenstein's later work. He shows the need in Wittgenstein's method of intermediate links (analogies that partially hold), for instance, for investigating how primitive languages undermine the *Tractatus*'s notions of essence of language and limits of sense and how it refuses BT and PG notion of rules of grammar which give the limits of sense. The detailing of intermediate links is a method against idealized views of language presented in his former works. The famous builder language, for instance, should encourage the reader to raise some important questions, as: In the primitive language are there sentences? Are they descriptive, representational? Are they compositional? Is there negation there? Are there logical operators? According to Engelmann's account, the bipolarity of propositions and the Law of the Excluded Middle underly the necessary existence of simples, which are assumed as condition of possibility for the determination of sense in the *Tractatus*. However, his discussions of Wittgenstein's logic seem outdated in view of current discussions on logic as the proof theory vs. model theory, the possibility of the revision of logic, the emergence and nature of non-classical logic and the very notion of normativity of logic in the context of the logical pluralism. We believe Wittgenstein's philosophy might be useful for those discussions if not insularized in exegetical questions of how to read the introduction and final remarks of the *Tractatus* and not isolated in the history of what was Wittgenstein's change of mind in what period. Wittgenstein's philosophy should and could be brought into discussion with contemporary philosophy.

Although Engelmann's book has no discussion of ethics or aesthetics and culture, and very little on mathematics, and it does not hint how Wittgenstein thought has evolved after PI, it is an undisputable reference concerning Wittgenstein's philosophical development.

References

DUMMET, Michael. Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. In *Truth and other enigmas*, 1978.

- FREGE, G. *Grundgesetze der Arithmetik Band II*. Verlag Hermann Pohle, Jena, 1903.
- LUGG, Andrew. *Wittgenstein in the Middle of 1930s: Calculi and Games*. In Venturinha, 2013.
- MARION, Mathieu. *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- MEDINA, Jose. *The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity*. New York: SUNY Press, 2002.
- RAMSEY, Frank. *Critical Notes to Tractatus Logico-Philosophicus*. *Mind* 32 (1923, p. 465-478).
- _____. *Facts and Propositions*. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, v. 7, *Mind, Objectivity and Fact* (1927), p. 153-206.
- SCHOREDER, Severin. *Wittgenstein on Rules in Language and in Mathematics*. In Venturinha, 2013.
- VENTURINHA, Nuno. (Ed.). *The Textual Genesis of Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Routledge: New York: 2013, 256 p.

Sobre os autores

Marcos Silva

Doutor em Filosofia (2012) pela PUC-Rio, com período sanduíche na Universitaet Leipzig, de 2009 a 2011, (bolsista DAAD/CAPEs). Pós-doutorado na UFRJ (2012). Pós-doutorado (2014-2015) pela UFC, Professor da UFAL. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.
E-mail: marcossilvarj@gmail.com

Luiz Henrique da Silva Santos

Graduando em Filosofia pela UFAL. Bolsista CNPQ. E-mail: luizh.filo@gmail.com

Recebido em 18/6/2018

Aprovado em 11/9/2018

Como referenciar esse artigo

ENGELMANN, Mauro. *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013. Resenha de: SILVA, Marcos & SANTOS, Luiz Henrique Silva. *Argumentos: Revista de Filosofia*, ano 10, n. 20, p. 204-210, jul.-dez. 2018.

HAWKING, Stephen; MLODINOV, Leonard. *O grande projeto: novas respostas para as questões definitivas da vida.* Mônica Gagliotti Fortunato Friaça (Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. 152p.

*Eu poderia viver recluso numa casca de noz e
me considerar rei do espaço infinito.
Shakespeare in Hamlet, Ato 2, Cena 2.*

Em termos de popularidade, de penetração no imaginário do grande público, podemos dizer que, depois de Einstein, Stephen Hawking foi o cientista mais conhecido do século. Einstein e Hawking transcenderam os limites da comunidade científica internacional e foram apropriados pela *pop art* e pela indústria cultural. Dezenas de cientistas brilhantes, como Heisenberg e Schrödinger, ou Feynman, não tiveram a mesma projeção junto ao grande público.

Apesar de ser um cientista do final do século XX e início do século XXI, sua busca por uma "Teoria de Tudo", diz ele em *O Grande Projeto*, começou há milhares de anos. Lembramos que há 2500 anos, Tales de Mileto desejou reduzir a diversidade e complexidade dos fenômenos físicos a uma causa natural única e simples. Tales pressupôs a unidade e o ordenamento da natureza. Podemos dizer, sem assumirmos um continuísmo em história das ciências, que sua sentença "Tudo é Um" marca o início da atitude científica ocidental. Desde então pensadores de todos os tempos buscam desvendar a origem do universo e responder de que substrato todas as coisas são feitas. Mas o mais importante, na antiguidade, tanto quanto na modernidade e na ciência contemporânea, o ideal de uma cosmologia científica capaz de erigir uma imagem unificada e ordenada da natureza guiou investigadores, de Tales a Hawking.

Além de notável cosmólogo, Hawking fez um sucesso estrondoso com seus livros de popularização (ou "divulgação") da ciência. Há outra faceta, todavia, mal explorada. A de filósofo (ou antifilósofo) da ciência. É que neste terreno, o grande físico foi marcado por contradições. No *best seller* que o tornou mundialmente famoso, *Uma nova história do tempo*, Hawking reforça o coro daqueles cientistas que esnobam a filosofia, mas, assim como eles, cai em contradição logo depois. Feynman e Weinberg também compõem esse conjunto. Eles condenam a filosofia no momento mesmo em que filosofam. Toda teoria científica possui pressupostos metafísicos. Alguns tão básicos, elementares, que são naturalizados com facilidade. A objetividade da realidade física, por exemplo, é um deles. Nenhum cien-

* Pós-doutorando em Saúde Pública.

tista fala da natureza por hipótese, apenas em tese. A física não faria sentido caso o cientista não assumisse que a natureza “está lá”, independente daquele que a investiga. Nenhum cientista, portanto, lida com um conhecimento isento de pressupostos. O que há é cientistas mais ou menos conscientes disso.

Alguns anos depois do imenso sucesso com *Uma nova história do tempo*, em *O universo em uma casca de noz*, Hawking faz uma declaração forte, ousada, e para os filósofos da ciência tradicionais e os cientistas mais versados em epistemologia, uma declaração ingênua, também. Na obra o autor defende que toda teoria científica deve estar fundamentada na mais viável filosofia da ciência, o falsificacionismo de Karl Popper. Isso em plena época em que a epistemologia de Popper era atacada por todos os flancos, e que permanecer fiel à lógica da pesquisa científica de Popper poderia ser considerado como uma espécie de temeridade intelectual. Percebam a mudança. Em uma obra, Hawking condena a filosofia como infrutífera e anacrônica, e na outra, declara que toda teoria científica deve possuir uma fundamentação filosófica.

O terceiro capítulo dessa história de amor e ódio com a filosofia se dá em *O grande Projeto*, obra em que declara logo no início: “*A filosofia está morta!*” O problema é que além de ser um livro de divulgação científica a obra apresenta várias ideias filosóficas. Neste mesmo livro Hawking elabora o seu realismo polimodal, ou “realismo dependente de modelo”, que nada mais é do que uma tese epistemológica. E o mais interessante é que o realismo polimodal, por ser pluralista, enquanto tese filosófica, está consoante com muitos dos mais recentes desdobramentos em filosofia, história e sociologia das ciências.

O Grande Projeto, escrito com Leonard Mlodnow é dividido em oito capítulos. (1) *O mistério do ser* é o capítulo que encarna a própria carreira filosófica de Hawking, marcada por tensões e contradições. Nele, Hawking declara a morte da filosofia, e, ao mesmo tempo, apresenta as questões (filosóficas) que pretende abordar no livro: “Por que há algo em vez de nada? Por que existimos? Por que este conjunto particular de leis e não outro?” (HAWKING; MLODINOW, 2011, p. 11). (2) *O domínio da lei* é um capítulo interessante. Nele os autores demonstram erudição ao percorrer diversos sistemas mitológicos e dialogar com filósofos como Pitágoras, Anaximandro, Demócrito, Epicuro e Aristóteles. O texto segue convidando pensadores de todos os tempos, como Descartes e Newton, e seu objetivo é demonstrar como a ideia de que o universo pode ser unificado e ordenado em leis é um dos pressupostos fundamentais das tentativas de compreensão racional do mundo. (3) *O que é a realidade* é o capítulo mais filosófico, e nele os autores apresentam seu realismo dependente de modelo. Neste momento o texto aborda questões clássicas de metafísica e epistemologia, e discute com Platão, Hume, Berkeley e outros filósofos. (4) *Histórias alternativas* é um capítulo que refaz, de certo modo, o caminho percorrido em *Uma nova história do tempo* e *O universo em uma casca de noz*. Nele se conta os primórdios da física contemporânea, com ênfase para a fundação e o desenvolvimento da mecânica quântica, culminando com a interpretação da mecânica quântica desenvolvida por Richard Feynman. (5) no quinto capítulo, *A Teoria de Tudo*, os autores apresentam uma breve história da física relativística e dos esforços para unificar relatividade e mecânica quântica, apresentando o que chamam de Teoria-M como candidata a tal. (6) No sexto capítulo, *Escolhendo nosso universo* há uma análise contemporânea de um velho problema filosófico;

por que o universo é como é, e não de nenhuma outra maneira? Os leitores são convidados a refletir sobre as condições cosmológicas e biológicas peculiares que configuram o universo observável. (7) *O aparente milagre* trata de apresentar e propor diferentes versões do princípio antrópico, de analisar a necessidade da existência de Deus como explicação para a existência do universo, e de preparar o terreno para o último capítulo. (8) *O grande projeto* faz uma apresentação da Teoria-M como capaz de responder as grandes questões metafísicas apresentadas no início do livro. Para Hawking e Mlodinow, seria a conclusão de uma busca que remonta a mais de três mil anos (HAWKING; MLODINOW, 2001, p. 133).

Apesar de toda a obra citar filósofos e lidar com problemas filosóficos, a questão epistemológica central da obra é mesmo o realismo polimodal que aparece no capítulo 3. Em seu realismo polimodal Hawking defende a tese que as teorias científicas são modelos que representam a realidade, e que muitos modelos podem se sobrepor, se reforçar e se completar. Logo, o que conta como verdade? O que é o real? Dois modelos de realidade bastante discordantes entre si podem funcionar para finalidades práticas. Qual será a representação mais fiel da realidade? A escolha será feita por meio de critérios epistemológicos (que são pressupostos metafísicos), como simplicidade, elegância, poder preditivo, adequação com os fatos. Essa ideia de que muitos modelos sobrepostos podem se reforçar para representar uma imagem complexa e unificada da realidade será fundamental para a apresentação da chamada Teoria-M, que nada mais é do que um conjunto de teorias que pretendem unificar relatividade e mecânica quântica.

Hawking diz que tanto o modelo ptolomaico quanto o copernicano poderiam ser usados hoje para todas as nossas finalidades práticas, e se escolhemos um em detrimento do outro, é porque selecionamos os modelos com bases nestes pressupostos acima elencados.

O realismo dependente de modelo, ou realismo polimodal, é, de fato, uma tese epistemológica que não representa nenhuma novidade para a filosofia da ciência, e para os estudos de ciência da segunda metade do século XX em diante. Longe de ser uma grande inovação intelectual, diríamos até que chega a ser quase um ponto pacífico para a nova filosofia da ciência a ideia de que nenhuma teoria é uma explicação, e nem mesmo uma representação, única e definitiva da realidade, mas que somente a sobreposição de muitos modelos teóricos pode nos proporcionar uma visão mais arrojada do real. O que faz da epistemologia de Hawking-Mlodinow algo *sui generis* para os nossos tempos é a conjugação desse pluralismo teórico com a ideia de que por meio dele seria possível alcançar uma Teoria de Tudo, o que, como vimos, pode ser compreendido como uma ambição da filosofia antiga nascente.

Hawking condenava a filosofia enquanto filosofava. Seu erro parece ser, sobretudo, o de não estar consciente dos pressupostos metafísicos de suas posições teóricas. Em 2018 nos despedimos do grande cientista lembrado que muitos dos maiores filósofos fizeram o mesmo, mas para tanto, estavam muito conscientes dos pressupostos que assumiam ou negavam. Consciente ou não, Hawking fez filosofia, e o tempo dirá melhor se boa ou má. O importante a se pontuar agora é que a filosofia não pode ser, e nunca foi, monopólio de filósofos profissionais, patrimônio de departamentos e clubes fechados. Os físicos filósofos do século XX, como Planck, Einstein, Bohr, Heisenberg, Schrödinger e outros são a prova. A filo-

sofia é uma atividade humana que, mesmo reclusa numa casca de noz, pode ser a rainha do espaço infinito. A casca de noz, no entanto, não é uma casca só de filósofos: ela é um espaço aberto a todos os seres pensantes.

Referências bibliográficas

FEYNMAN, R. P. *Física em 12 lições*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

_____. *O que é uma lei física?* Lisboa: Gradiva, 1989.

HAWKING, S; MLODINOV, L. *O Grande projeto*. Tradução Mônica Gagliotti Fortunato Friaça. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *O Universo numa casca de noz*. Tradução Ivo Korytowski. São Paulo: Arx, 2001.

_____. *Uma nova história do tempo*. Tradução Vera de Paula Assis. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

WEINBERG, S. *Os limites da explicação científica*. Tradução de José Marcos Macedo. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/textos.htm>>

Sobre o autor

Vinicius Carvalho da Silva

Pesquisador do Instituto de Estudos Sociais e Conceituais de Ciência, Tecnologia e Sociedade, IECTS. Pós-doutorando em Saúde Pública pelo Instituto de Medicina Social da UERJ. Doutor em Filosofia da Ciência e Teoria do Conhecimento pela UERJ. E-mail: viniciusphilo.uerj@gmail.com

Recebido em 4/5/2018

Aprovado em 10/9/2018

Como referenciar esse artigo

HAWKING, Stephen; MLODINOV, Leonard. O grande projeto: novas respostas para as questões definitivas da vida. Mônica Gagliotti Fortunato Friaça (Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. 152p. Resenha de: SILVA, Vinicius Carvalho. *Argumentos*: Revista de Filosofia, ano 10, n. 20, p. 211-214, jul.-dez. 2018.

Ursula Anne Matthias*

STEIN, Edith. O que é fenomenologia?¹
Tradução do artigo *Was ist Phänomenologie?*
(1924), segundo o texto publicado em ESGÄ
(Edith Stein Gesamtausgabe), vol. 9, texto 5,
p. 85-90.

Nas colunas deste jornal já foram publicados vários escritos sobre a fenomenologia e os fenomenólogos, a propósito dos quais eu gostaria de ter dito alguma palavra. Assim, recentemente, notei que *Husserl* foi chamado de *neokantiano*, em associação direta com <Heinrich> *Rickert*, com o qual ele não tem muito mais a ver do que o fato de ser seu sucessor na cátedra de Friburgo – um fato que significava uma revolução na vida filosófica de Friburgo. Aqui me parecem ser oportunas algumas observações esclarecedoras.

<Elementos históricos>

Em primeiro lugar, diremos algo sobre a *surgimento da escola fenomenológica*. O seu fundador é *Edmund Husserl*; este dado não deve ser ofuscado pelo fato de que, logo em seguida, partindo de ideias afins e fortemente influenciado por Husserl, no entanto, movido por vários impulsos diversos, um grupo próprio irmanado a² *Max Scheler* causou mais sensação no grande público do que a atuação do rigoroso pesquisador Husserl.

Querer atribuir um lugar a Husserl dentro dos moldes das escolas filosóficas tradicionais é um esforço vão. A filosofia moderna se divide em dois grandes campos: a filosofia *católica*, que dá continuidade às grandes tradições da escolástica, principalmente a de *S. Tomas*, bem como a filosofia que enfaticamente se denomina moderna, que começa com a Renascença, culmina em *Kant* e hoje se encontra fragmentada em toda uma série de interpretações diversas e de ulteriores desenvolvimentos da doutrina kantiana. Estes dois campos, até há poucos anos, não se interessaram muito um pelo outro. O não católico não costumava

* Doutora e Professora de Filosofia.

¹ <Primeira publicação em: *Wissenschaft Volksbildung – Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landes-Zeitung* (Formação científica do povo – Suplemento científico para o Jornal novo da região do palatinado), n. 5, do 15 de maio de 1924.> Tradução: Ursula Anne Matthias, Universidade Federal do Ceará. Agradeço ao professor Dr. Fernando de Ribeiro de Moraes Barros pela ajuda competente na correção do texto. As observações, notas e acréscimos entre <> não são do texto original, mas dos editores da Edição ESGÄ em alemão, Beate Beckmann-Zöllner e Hans-Reiner Sepp, quando seguidas pela sigla “n.d.t.”, são da tradutora para o português.

² <no original: eine (uma)>

estudar a escolástica, assim como o estudante católico médio não costumava estudar Kant. Somente nos últimos anos, abriu-se o caminho, cada vez mais, ao reconhecimento de que esta dupla forma de registro dos caminhos da filosofia não convém a longo prazo. E em círculos não católicos, ninguém mais do que Husserl contribuiu para preparar o terreno para tal reconhecimento – mesmo sem que ele se propusesse isso como objetivo.

Ele próprio não cresceu em nenhum dos dois campos. Ele era matemático, trabalhou como assistente de <Karl Theodor Wilhelm> Weierstraß em Berlim e teve, como discípulo da mais rigorosa de todas as ciências, um certo menosprezo para a filosofia, a qual sequer lhe parecia ser uma ciência. Isto mudou quando – depois de seu³ doutoramento – assistiu em Viena às aulas de *Franz Brentano*. Ali percebeu o espírito da rigorosa cientificidade e se sentiu movido a conhecer a filosofia mais de perto. Tornou-se discípulo de Brentano, e, mesmo se este último percorreu os seus próprios caminhos, o espírito da escolástica marcou o seu pensamento. E deste modo mostram-se aqui certas conexões entre a *philosophia perennis*⁴ e o ramo moderníssimo da filosofia, aparentemente sem predecessores. Todavia, isso diz respeito apenas ao espírito do filosofar, pois Husserl não levou consigo nenhuma doutrina particular. Quando ele começou a filosofar de forma autônoma, não se deixou guiar por quaisquer escritos anteriores, mas sim pelos problemas mesmos. Em primeiro lugar, sentiu-se instigado por esclarecer filosoficamente os conceitos fundamentais da ciência com a qual se tinha ocupado até então, a matemática: a sua primeira obra foi a *Filosofia da Aritmética*.⁵ A partir daí, o caminho o conduziu, seguindo o nexos objetivo dos problemas, com grande naturalidade até às questões fundamentais da lógica. E assim nasceu na década seguinte a grande obra que consolidou a fama mundial de Husserl: as *Investigações Lógicas* (HALLE, 1900/1901).⁶ Nesta obra, ele já empregou, muito conscientemente, um método novo, próprio, que ele chamou de *fenomenológico*. Apresentou este método de forma sistemática somente muito depois, nas *Ideias para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica* (HALLE, 1913).⁷ No intervalo entre a publicação destas duas obras, vivendo em Halle como *Privatdozent* (livre-docente), Husserl foi chamado para a cátedra em *Gottinga*, e, nesta cidade, juntou-se em volta dele um círculo de discípulos, do qual surgiu pouco tempo depois uma série de colaboradores capacitados. Em vista das publicações desta escola e dos pesquisadores próximos – além de *M<ax> Scheler* antes de tudo os filósofos de Munique *A<lexander> Pfänder* e *M<oritz> Geiger*⁸ – foi fundada no ano de 1913 o *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuário para

³ <No original: einer (de uma).>

⁴ <*Philosophia perennis* (lat.): filosofia sempre válida.>

⁵ <Husserl, Edmund. *Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen*, Halle/Saale 1891 (=Hua XII, ed. Lothar Eley, Den Haag 1970).>

⁶ <Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle/Saale 1900 (=Hua XVIII, ed. Elmar Holenstein, Den Haag 1975); *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle/Saale 1901 (=Hua XIX/1, 2, ed. Ursula Panzer, The Hague/Boston/Lancaster 1984).>

⁷ <Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1 (1930) 1 – 323 (= Hua III/1,2, ed. Karl Schuhman, Den Haag 1975).>

⁸ <O quinto editor dos primeiros volumes do *Jahrbuch* foi Adolf Reinach.>

Filosofia e Pesquisa Fenomenológica), do qual vieram a lume até agora⁹ seis volumes (junto de M^{ax} Niemeyer em Halle). No ano de 1916, Husserl foi chamado a *Friburgo em Breisgau*, onde exerce desde o final da guerra¹⁰ novamente uma extensa atividade docente. Os resultados das suas pesquisas da última década ainda não foram publicados.

<Sobre o método>

Isto é o que basta quanto à história da fenomenologia. Diremos agora algo sobre a *particularidade de seu método*.

Em primeiro lugar, cabe uma observação prévia sobre o nome¹¹. Ele é uma verdadeira fatalidade, pois quase sempre dá motivo para mal-entendidos. De fato, aos fenomenólogos não interessa os “fenômenos” no sentido usual, as “meras aparências”, mas, justamente, as essencialidades¹² últimas objetivas. Mas o nome consagrou-se nos últimos 20 anos e não pode mais ser abandonado.

No que concerne o método, não pode ser dada uma introdução no sentido próprio de forma sucinta. Aquele que quiser conhecê-lo, deverá estudá-lo por conta própria, com base nas obras fundamentais. Gostaria de destacar apenas alguns pontos característicos, no intuito de esclarecer de algum modo a relação entre a fenomenologia e as duas principais orientações da filosofia, mencionadas por mim no início: a orientação escolástica tradicional e a orientação kantiana.

A objetividade do conhecimento

É o mérito histórico das *Investigações Lógicas* de Husserl - um mérito reconhecido mesmo por aqueles que não conseguiram familiarizar-se com o seu método - ter mostrado em toda pureza a *ideia da verdade absoluta* e a do *conhecimento objetivo* que lhe corresponde e ter denunciado profundamente todos os relativismos da filosofia moderna: o naturalismo, o psicologismo, o historicismo. O espírito *encontra* a verdade, ele não a *produz*. E ela é *eterna* - se muda a natureza humana, se muda o organismo psíquico, se muda o espírito dos tempos, então podem bem mudar as opiniões dos homens, mas a verdade não muda.

Isto significava um retorno às grandes tradições da filosofia, e assim foi que logo depois ressoou, da parte dos detratados, o grito: isto é platonismo! Isto é aristotelismo! Isto é uma nova escolástica! (o que nestes círculos era tido como uma refutação). Mas, entre os filósofos sérios, se valoriza desde então a ideia do conhecimento objetivo. Até os kantianos tratam de mostrar de que também eles podem reclamar esta ideia. E ninguém mais quer ser um psicologista.

⁹ <até 1924, n.d.t.>

¹⁰ <desde o final da 1ª guerra mundial (1918), n.d.t.>

¹¹ <o nome “fenomenologia”, n.d.t.>

¹² <*Wesenheiten* (n.d.t.)>

A intuição

O novo método possui uma particularidade que não permite classificá-lo, sem equívoco, junto a qualquer um dos grandes nomes do passado, apesar de que este método certamente foi praticado por todos os grandes filósofos; desde que se faz filosofia no mundo. Trata-se do seu caráter intuitivo. O que isso significa? A filosofia – na concepção dos fenomenólogos – não é uma ciência dedutiva; ela não deduz os seus teoremas – como faz a matemática – a partir de um número finito de axiomas, de princípios que não podem ser demonstrados, em cadeias ininterrompidas de demonstrações conforme as leis da lógica. O número das verdades filosóficas é infinito, e, em princípio, podem ser encontradas sempre novas verdades, sem que estas sejam deduzidas logicamente a partir das verdades já conhecidas. Sendo assim, poderíamos inclinar-nos a considerar que o modelo da fenomenologia seja o método das ciências naturais, o qual alcança as verdades universais pelo caminho indireto – elevando-se a elas a partir dos fatos proporcionados pela experiência sensível. Mas sequer esse é o caso. A filosofia não é tampouco uma ciência indutiva. A indução e a dedução, de certo modo, podem auxiliá-la na obtenção do seu material e na apresentação dos seus resultados, mas o seu instrumento específico é um procedimento *sui generis*¹³, um *conhecer intuitivo* das verdades filosóficas, as quais são certas – “evidentes” – em si mesmas e não necessitam deduzir-se de outras. Esta intuição, esta visão espiritual, não deve ser confundida com a intuição mística. Ela não é uma iluminação sobrenatural, senão que um meio de conhecimento natural, como é também a percepção sensível; é o meio de conhecimento específico das verdades ideais, assim como a percepção sensível é o meio de conhecimento específico dos fatos do mundo material. Ela não é uma intuição mística, mas, mesmo assim, possui certa afinidade com esta última; de certo modo, ela é a imagem desta no âmbito do conhecimento natural.

Desenvolvendo e aplicando sistematicamente o conhecimento intuitivo, e dando ênfase teórica a ele, a fenomenologia se afasta ao mesmo tempo da filosofia kantiana e da tradição aristotélico-tomista. Alguns pontos de convergência encontram-se em Platão e na orientação neoplatônico-agostiniana-franciscana da filosofia e da teologia eclesiástica da Idade Média.

O idealismo

Como é possível que, apesar das diferenças radicais entre a filosofia fenomenológica e a kantiana, ainda há quem encontra pontos em comum entre ambas? Prescindindo dos elementos comuns que devem ser encontrados em toda filosofia, *enquanto* filosofia, a causa disso está no *idealismo husserliano*. (Na linguagem filosófica idealismo significa a concepção que supõe uma dependência do mundo em relação a uma consciência em ato.) Já nas *Ideias*¹⁴ encontra-se a ominosa proposição: “Se cancelarmos a consciência, cancelamos o mundo”¹⁵. Nos

¹³ <*Sui generis* (lat.) de modo próprio.>

¹⁴ <*Ideias para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica* (HALLE, 1913), n.d.t.>

¹⁵ <cf. *Ideen I*, Hua III/1, 104: “[...] *kein reales Sein*, kein solches, das sich bewußtseinsmäßig durch Erscheinungen darstellt und ausweist, ist für das *Sein des Bewußtseins selbst* [...] notwendig.” “*Die Welt der transzendenten ‘res’ sei ‘auf*

últimos anos, esta convicção idealista de fundo alcançou um significado cada vez mais central para Husserl. Esta convicção, de fato, traz uma aproximação a Kant e uma diferença radical diante da filosofia católica, a qual estabelece que o mundo possui autonomia ontológica. Mas, esta ¹⁶concepção idealista encontrou seus primeiros opositores entre os discípulos de Husserl em Gottinga, como também em Scheler e nos já citados pesquisadores de Munique. Ele mesmo costumava ressaltar no passado – não sei se o faz ainda hoje, pois não tenho falado com ele há alguns anos – que “a fenomenologia não depende do idealismo”. No meu entendimento, o idealismo é uma convicção metafísica fundamental e individual e não um resultado incontestável da pesquisa fenomenológica. Quem quiser se convencer de que é possível desenvolver, com os meios do método fenomenológico, uma filosofia rigorosamente objetiva e com uma tendência realista de fundo, leia os trabalhos dos discípulos mais importantes de Husserl: *Adolf Reinach* (*Gesammelte Schriften*, Halle 1921) e *Hedwig Conrad-Martius*, Bergzabern (“*Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*¹⁷”, no 3.º volume e “*Realontologie*¹⁸”, no 6.º volume do anuário mencionado;¹⁹ *Metaphysische Gespräche*,²⁰ Halle 1921). Quanto aos escritos do próprio Husserl, temos que ressaltar que aquela convicção metafísica aparece em poucos parágrafos e não afeta o principal de sua obra. E esta obra possui uma importância cujo alcance ainda não somos capazes de medir. Mas quem se dedica, com atitude verdadeiramente filosófica, ao estudo mesmo que seja somente uma só das “Investigações Lógicas” ou um só capítulo das *Ideias*, não poderá se subtrair da impressão de ter nas mãos uma daquelas obras primas clássicas com as quais começa uma nova época na história da filosofia.

Sobre a autora

Ursula Anne Matthias

Doutora e Professora de Filosofia da UFC – E-mail: ursula_matthias@yahoo.com.br

Recebido em 10/5/2018

Aprovado em 20/9/2018

Como referenciar esse artigo

STEIN, Edith. O que é fenomenologia? Tradução de Ursula Anne Matthias. *Argumentos: Revista de Filosofia*, ano 10, n. 20, p. 215-219, jul.-dez. 2018. Título original: Was ist phänomenologie? (1924) In: ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe), v. 9, texto 5, p. 85-90.

Bewußtsein [...] angewiesen.“ (“[...] nenhum ser real, nenhum ser que se manifesta e se identifica na consciência através de aparições é necessário [...] para o ser da própria consciência.” “O mundo da ‘coisa’ transcendente” dependeria [...] “da consciência.”) >

¹⁶ <obras, n.d.t.>

¹⁷ <Sobre a ontologia e a doutrina da aparição do mundo externo efetivo, n.d.t.>

¹⁸ <Ontologia real, n.d.t.>

¹⁹ <*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (Anuário para Filosofia e Pesquisa Fenomenológica), v. 3 (1916) p. 346-542; v. 6 (1923), p. 159-333.>

²⁰ <Debates metafísicos, n.d.t.>

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.).

As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.

d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.

e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

argumentos@ufc.br e odilio@uol.com.br

Visite nosso site:
www.imprensa.ufc.br



Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Benfica
CEP.: 60020-181 - Fortaleza - Ceará
Fone: (85) 3366.7485 / 7486 - WhatsApp: (85) 9 9620.5013
imprensa.ufc@pradm.ufc.br