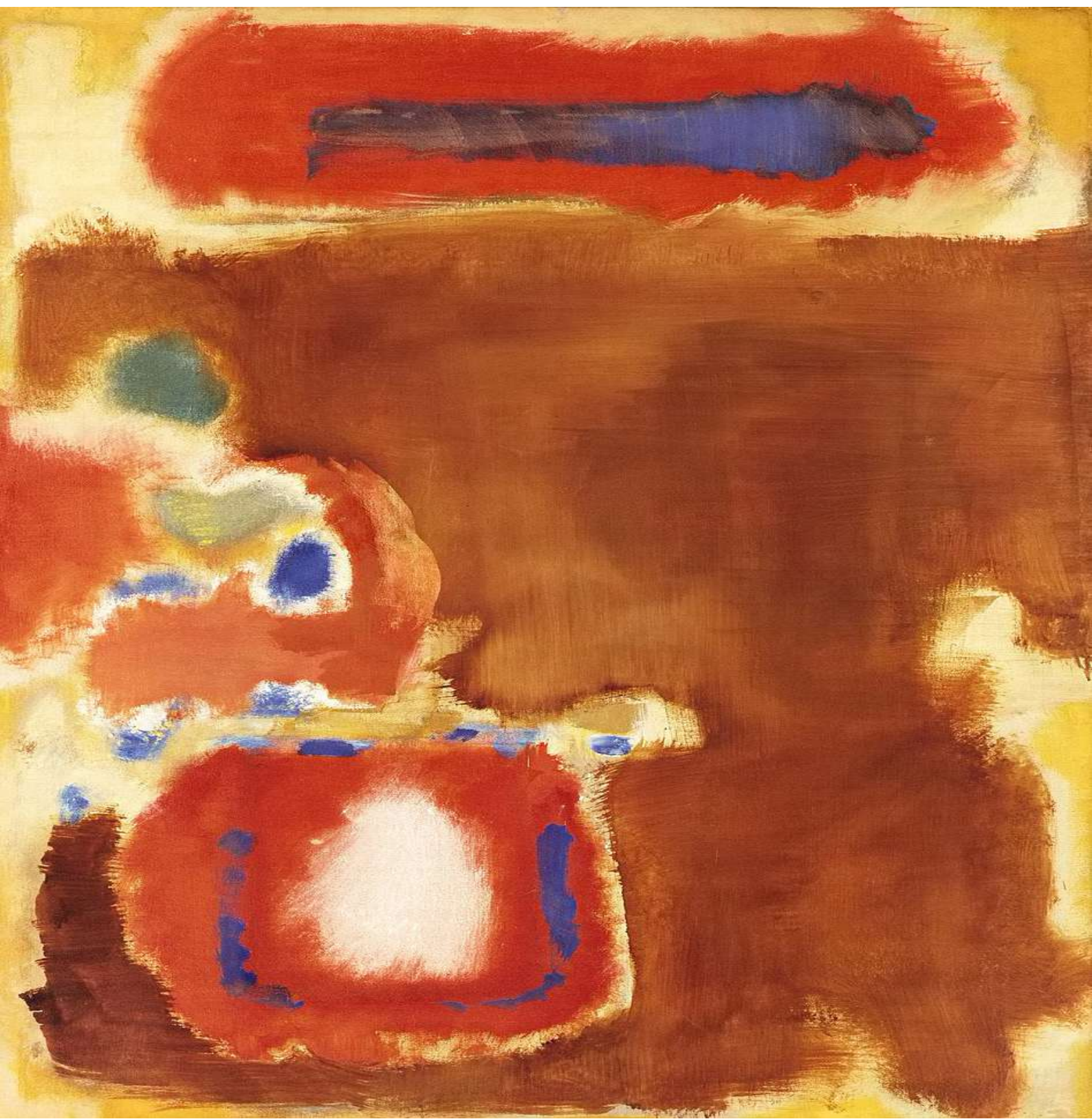


Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 34 (2024), Edição Especial
Dossiê 25 anos do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC)





Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 13, n. 34 (Edição Especial), 2024.
Arte da Capa: *Sem título* (Violeta, branco, laranja, amarelo sobre branco e vermelho), Mark
Rothko (1947).

Universidade Federal do Ceará

Reitor

Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-reitora

Diana Cristina Silva de Azevedo

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Francisco Rodrigo Porto Cavalcanti

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Vice-coordenadora do PPG - Filosofia

Francisca Galileia Pereira da Silva

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Antônio Francisco Lopes Dias, Universidade Estadual do Piauí, UESPI
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual de Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: dialectus@ufc.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
 DOSSIÊ 25 ANOS DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC)	
1. “O PESSOAL DO CEARÁ”: UMA GENEALOGIA DA CRIAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFC <i>Evaldo Silva Pereira Sampaio</i>	11
2. UM BREVE TRAJETO FILOSÓFICO COM OS RACIONALISTAS CONTEMPORÂNEOS <i>Carlos Eduardo Fisch de Brito, Ralph Leal Heck</i>	24
3. A TEORIA DA RESISTÊNCIA E O DIREITO DE FUGA DO PRISIONEIRO <i>Luiz Felipe Sahl</i>	65
4. CONHECIMENTO RELACIONAL E O CONCEITO FUNCIONAL DE NÚMERO: ASPECTOS ESTRUTURANTES DO PROGRAMA FILOSÓFICO DE ERNST CASSIRER <i>Ivânio Lopes de Azevedo Júnior</i>	76
5. INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E A INDÚSTRIA DE PRODUÇÃO FILOSÓFICA: OTIMISMO OU PESSIMISMO? <i>Luís Estevinha Rodrigues</i>	90
6. NATUREZA E NEGAÇÃO DA VONTADE LIVRE EM FEUERBACH <i>Eduardo Ferreira Chagas</i>	113
7. SER, CONSCIÊNCIA, LINGUAGEM E DECOLONIAL: HORIZONTES DA FILOSOFIA <i>Odílio Alves Aguiar, Rodrygo Rocha Macedo</i>	135
8. SENSOPERCEPÇÃO, AMOR E SABER: REVISITANDO O ASCETISMO PLATÔNICO <i>Hugo Filgueiras de Araújo, Jéssyca Aragão Freitas</i>	153
9. SER E NÃO SER, EIS A QUESTÃO: A CRÍTICA DE GÓRGIAS A PARMÊNIDES <i>Maria Aparecida de Paiva Montenegro, Hedgar Lopes Castro</i>	164
10. UMA PARÁBOLA COMENTADA DA RAZÃO <i>Cícero Antônio Cavalcante Barroso</i>	176
11. CORPOS DROMOMANÍACOS: ENTRE O VISÍVEL E A LINGUAGEM (LEITURA ESTÉTICA SEGUNDO MERLEAU-PONTY) <i>María Cristina Sánchez León, José Olinda Braga</i>	190
12. A POLÍTICA NA ERA DA SOCIEDADE TECNODIGITAL <i>Elivanda de Oliveira Silva</i>	204

13. UTOPIA EM PLATÃO E EM CHRISTINE DE PISAN: UMA CIDADE IDEAL PARA QUEM? <i>Francisca Galiléia P. da Silva, Dinevânia Jaiane de Lima</i>	215
---	-----

ENTREVISTA

14. MANFREDO OLIVEIRA E A FILOSOFIA <i>Evaldo Silva Pereira Sampaio, Ivânio Lopes de Azevedo Azevedo Jr.</i>	235
---	-----

TRADUÇÃO

15. DA FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE À FILOSOFIA DO SER: RESUMO PROGRAMÁTICO <i>Manfredo Oliveira</i>	252
16. O MÉTODO DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA EM KANT <i>Konrad Utz</i>	278

Dossiê 25 anos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC)

Apresentação

Estávamos nos primeiros meses de 2001. Eu havia obtido no semestre anterior a minha licenciatura em Letras pela Universidade Federal do Ceará e já atuava como professor de língua portuguesa em colégios e cursinhos pré-vestibulares de Fortaleza. Embora desejasse continuar a estudar algum tópico relacionado à linguagem, não me sentia motivado para aprofundar a formação que recebera na Linguística ou em Teoria literária. Passei então a ler, de maneira assistemática, sobre os problemas da linguagem na Sociologia, na Psicologia e na Filosofia. Foi quando, num telejornal local, assisti a uma entrevista do Professor Custódio Almeida, do então Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da UFC. Ele, dentre outros assuntos, divulgava o ainda recente Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, que à época estava em sua terceira turma. Com aquela imprecisão característica da pós-adolescência e instigado pela cativante apresentação de Custódio acerca do estudo universitário de Filosofia, decidi procurá-lo para saber mais acerca do programa.

Alguns dias depois, cheguei na secretaria do PPGFILO-UFC, que ficava no segundo andar da Área III do Centro de Humanidades, no Campus Benfica. A secretária me avisou que Custódio não se encontrava por lá, mas que ele e os demais docentes estavam no auditório Luiz Gonzaga, naquele mesmo prédio, para um evento. Encontrei então um auditório lotado e em compenetrado silêncio, com três professores acomodados numa mesa sobre um palco central que debatiam com um mestrando sentado no canto da sala que tomava notas e revirava páginas de um volume encadernado. Reconheci Custódio entre os docentes e logo soube que os outros dois ali eram Manfredo Oliveira e Carlos Cirne-Lima. Pouco entendi das minúcias especializadas do debate que se seguiu, mas me ficou claro que descobri naquela tarde a maneira de pensar acerca da realidade e da existência que eu procurava. Soube tempos depois que participara, sem me dar conta disso, da primeira defesa de Mestrado do PPGFILO-UFC, a da dissertação “Tomismo e Filosofia Transcendental: a mediação transcendental da metafísica em J. Maréchal e E. Coreth”, de autoria de Luís Carlos Silva de Sousa (hoje docente da Universidade da

Dossiê 25 anos do Programa de Pós-Graduação em... **Apresentação**

Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira e meu colega no corpo docente permanente do PPGFILO-UFC).

Na semana seguinte, retornei ao PPGFILO-UFC e consegui conversar então com o Prof. Custódio. Com bastante gentileza, ele me explicou acerca do programa de pós-graduação e, dado que eu não tinha formação em Filosofia, recomendou-me uma série de leituras necessárias para me situar na pesquisa acadêmica da área. Essa lista de mais ou menos três dezenas de obras incluía textos como a *Metafísica* de Aristóteles e *Ser & Tempo* de Heidegger. Acredito que, ao fazer tal seleção, ele queria colocar à prova se eu era apenas mais um deslumbrado ou alguém com a vocação e disciplina para os estudos filosóficos (até hoje considero que sou um pouco de tudo isso). Foram meses de leituras intensas e a participação, como “aluno especial”, de disciplinas no PPGFILO-UFC no segundo semestre letivo de 2001. As aulas, com aqueles discentes de nítida inteligência e criatividade, mostraram-me uma interlocução privilegiada, confirmando assim a minha disposição naquela reviravolta em meus estudos.

Ingressei então no Curso de Mestrado do PPGFILO-UFC no primeiro semestre de 2002. Logo em seguida, tive a oportunidade de ser Professor substituto do Departamento de Filosofia da UFC e assim ter um contato mais próximo com meus professores – agora também colegas. Entre 2005 e 2009, já doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais, por vezes frequentei novamente os cursos de Filosofia Teórica do Prof. Manfredo Oliveira ou participei das concorridas palestras organizadas pelo PPGFILO-UFC. Quando me tornei Professor Adjunto de Filosofia Moderna no Departamento de Filosofia na Universidade de Brasília, em 2011, soube que PPGFILO-UFC passara a integrar o Instituto de Cultura & Arte no Campus do Pici e da criação, em 2012, do Curso de Doutorado. Em novembro de 2020, em plena pandemia da Covid-19, ingressei na UFC por redistribuição, assumindo, nos anos seguintes, a vice-coordenação e, desde agosto de 2003, a coordenação do PPGFILO-UFC. Espero ser capaz de acolher os novos “talentosos deslumbrados” com a mesma delicadeza e rigor com a qual fui recebido pelo querido Custódio Almeida, hoje Magnífico Reitor da Universidade Federal do Ceará, e assim também lhes instigar a serem parte do elã vital de nosso programa.

Esse trajeto pessoal é apenas uma das histórias de vida que se entrelaçam ao PPGFILO-UFC. A relevância de contá-la aqui é que, não obstante a Filosofia nos eleve até o universal, isso não implica o abandono do singular, sem o qual o pensamento filosófico seria uma simples teoria abstrata sem qualquer experiência concreta. Assim, o

Dossiê 25 anos do Programa de Pós-Graduação em... **Apresentação**

sentido fundamental dos 25 anos do PPGFILO-UFC não se restringe às suas consideráveis realizações acadêmicas, como as até aqui 313 dissertações de Mestrado e 81 teses de Doutorado defendidas, a plena consolidação de suas atividades com a nota 5 na Avaliação quadrienal da CAPES, a qualificada produção difundida em periódicos nacionais e internacionais por seu corpo docente. A história do PPGFILO-UFC passa fundamentalmente pela transformação, seja existencial ou econômica, daqueles que o integram, como os mais de 90% de nossos egressos do Curso de Doutorado que agora atuam no ensino superior ou secundário, tanto no Ceará quanto em outros estados do Brasil. Nisso se mostra o decisivo impacto que o programa exerce no aperfeiçoamento do ensino e do pensamento filosófico no Brasil.

Os artigos aqui reunidos foram compostos por vários de nossos docentes, alguns em colaboração com doutorandos ou pós-doutorandos. Eles oferecem uma visão panorâmica da pesquisa filosófica aqui desenvolvida em nossas duas linhas de pesquisa, “Filosofia da linguagem e do conhecimento” e “Ética e Filosofia política”, a partir dos projetos individuais de investigação. Como uma introdução a este dossiê, há inicialmente um artigo que apresenta o desenvolvimento institucional do ensino universitário da Filosofia no Ceará para explicar o surgimento e as características do PPGFILO-UFC. Além disso, há uma entrevista com nosso Professor Emérito, Manfredo Oliveira, na qual ele nos conta sobre sua trajetória intelectual e participação no PPGFILO-UFC, bem como a tradução de um capítulo de seu primeiro livro, originalmente sua tese de doutoramento, que, para os leitores atentos deste dossiê, mostrará como a sua presença ainda se reflete em nossa interlocução filosófica.

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Professor Associado da Universidade Federal do Ceará

Coordenador do PPGFILO-UFC

10

“O PESSOAL DO CEARÁ”: UMA GENEALOGIA DA CRIAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFC¹

Evaldo Silva Pereira Sampaio²

Resumo:

Trata-se aqui da formação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. A questão a ser investigada diz respeito à quais condições e perspectivas conduziram à criação do PPGFILO-UFC e como tal aparecimento nos permite compreender acerca da origem e do desenvolvimento do ensino universitário de Filosofia no Brasil. A hipótese que pretendo justificar é de que o ensino acadêmico de Filosofia no Ceará seguiu um caminho próprio em relação a outros centros de pesquisa do país, e, no caso do PPGFILO-UFC, deu-se inicialmente uma orientação filosófica germânica e metodologicamente sistemática. Se tais hipóteses estiverem corretas, uma genealogia do PPGFILO-UFC tanto permite ressignificar uma outra avaliação da Filosofia no Ceará quanto sua inserção nacional, bem como reforça o abandono de certas interpretações que estabelecem algum núcleo institucional para a nossa Filosofia contemporânea.

Palavras-chave: Filosofia contemporânea; História da Filosofia no Brasil; História da Filosofia no Ceará; Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC.

‘THE FOLKS OF CEARÁ’ : A GENEALOGY OF THE CREATION OF THE PHILOSOPHY POSTGRADUATE PROGRAMME AT THE UFC

11

Abstract:

This essay deals with the formation of the Postgraduate Programme in Philosophy at the UFC. The question to be investigated concerns what conditions and perspectives led to the creation of the PPGFILO-UFC and how this emergence allows us to understand the origin and development of university philosophical teaching in Brazil. The hypothesis I want to justify is that academic philosophy teaching in Ceará followed its own path in relation to other research centers in the country and, in the case of the PPGFILO-UFC, it initially had a Germanic and methodologically systematic philosophical orientation. If these hypotheses are correct, a genealogy of the PPGFILO-UFC will both allow us to re-signify another evaluation of philosophy in Ceará and its national insertion, as well as reinforcing the abandonment of certain interpretations that establish some institutional nucleus for our contemporary philosophy.

Keywords: Contemporary Philosophy; History of Philosophy in Brazil; History of Philosophy in Ceará; Philosophy Postgraduate Programme - UFC.

¹ Agradeço ao Prof. Odílio Alves Aguiar pelo esclarecimento de várias informações aqui apresentadas.

² Professor Associado III da Universidade Federal do Ceará, atuando no Programa de Pós-graduação em Filosofia e na graduação em Filosofia. Contato: evaldosampaio@ufc.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6641-8843>.

O surgimento de um programa de pós-graduação em Filosofia, tal como se deu há 25 anos na Universidade Federal do Ceará, permite, sem deixar de lado o merecido tom laudatório a esse esforço criador, caracterizar uma certa trajetória do ensino filosófico no Brasil. A especificidade desse percurso contraria um mito de fundação, hoje contestado até por muitos daqueles que dele se beneficiaram, de que a nossa filosofia universitária se originou na Universidade de São Paulo e dali disseminou aos demais departamentos e programas uma abordagem de orientação francesa e estrutural³. A partir do caso do PPGFILO-UFC, pretendo mostrar como a filosofia acadêmica no Ceará seguiu uma via autônoma, com seus próprios percalços, lacunas e êxitos. Para tanto, proponho-me o esboço de uma genealogia de como, na virada deste século, uma mudança paradigmática quanto ao ensino e à pesquisa filosófica na UFC resultou na sua inserção num decisivo movimento educacional de âmbito nacional.

A importância dessa transformação da Filosofia, tanto em nosso estado quanto no país, exige que reexaminemos a instauração, ainda recente, de nosso ensino universitário. Em 1930, o Brasil possuía 86 escolas de ensino superior (Teixeira, 1989, p. 9). Já as iniciativas para a criação de universidades, como no caso da Universidade de Manaus (1909), da primeira Universidade de São Paulo (1911) ou da Universidade do Paraná (1912) não prosperaram (Fávero, 2006, p. 21). Em 1915, o Decreto nº 11.530 propunha a reunião de algumas escolas e faculdades do Rio de Janeiro, então Distrito federal, para a criação de uma universidade. Tal disposição se concretiza apenas em 1920, quando o Decreto nº 14.343 institui a Universidade do Rio de Janeiro. No entanto, considera-se que se obteve naquele primeiro momento não mais que uma associação jurídica entre as unidades acadêmicas ainda isoladas, sem um direcionamento claro quanto à concepção de universidade a ser implantada (Fávero, 2000, cap. 2).

Nos anos 1930, promulga-se o estatuto das universidades brasileiras pelo Decreto nº 19.851/31. Há ali a proposta de que a instrução superior será sobretudo

³ Analiso as imprecisões históricas e problemas conceituais dessa versão do desenvolvimento da filosofia universitária brasileira no século XX em meu “O Método Estrutural e o Ensino de Filosofia no Brasil”(2023). Em agosto de 2024, houve, na Universidade de São Paulo, o colóquio “O Método estrutural em Questão: Leitura Estrutural e História da Filosofia na USP”, cujas sessões temáticas se encontram disponíveis no canal “Uspffilch” da plataforma Youtube (cf. www.youtube.com/@uspffilch). A recusa generalizada entre os docentes que lá palestraram de que o traço constitutivo do Departamento de Filosofia da USP seria o método estrutural justifica a hipótese que defendi em meu citado artigo de que tal concepção, a despeito de sua relevância pedagógica, não teve a abrangência que muitos lhe atribuíram, seja no currículo da USP, seja em outras instituições. Já o presente ensaio desdobra outra conclusão de meu artigo, a saber, que uma maior influência da filosofia universitária uspiana em âmbito para além de São Paulo remonta sobretudo aos anos 1970 e que, na conjuntura do ensino acadêmico de Filosofia no Ceará, teve pouca repercussão direta.

universitária, com a exigência de cada instituição congregar, pelo menos, três unidades acadêmicas, sendo duas delas dentre as seguintes: “Faculdade de Filosofia, Faculdade de Direito, Faculdade de Medicina e Faculdade de Engenharia” (cf. Art. 5, parágrafo I). Já a Lei nº 452, de 1937, reestrutura a Universidade do Rio de Janeiro como Universidade do Brasil, com a inclusão de diversos institutos e faculdades. Dentre eles, a Faculdade Nacional de Filosofia, Ciências e Letras, cuja proposta se inspirava no projeto humboldtiano que orientou a Universidade de Berlin⁴. Com o Decreto-lei nº 1.190, de 1939, aquela passa a se denominar apenas “Faculdade Nacional de Filosofia” e se torna o padrão a ser seguido pelas demais universidades. A Faculdade de Filosofia deveria possuir seções de ensino em Filosofia, Ciências, Letras e Pedagogia. Seu objetivo era preparar “[...] intelectuais para o exercício de atividades de ordem desinteressada ou técnica”, bem como “candidatos ao magistério do ensino secundário e normal” e pesquisadores “nos vários domínios da cultura que constituam objeto de ensino” (cf. Art. 1, seção a). Portanto, à Faculdade de Filosofia era atribuída uma posição central na nova estrutura universitária e a designação “Filosofia” não recobria então apenas um determinado curso, mas um conjunto privilegiado de disciplinas e percursos formativos.

O ensino superior de Filosofia no Ceará apenas alcançou maior destaque em 1913, com a inclusão de dois anos de formação filosófica no currículo do Seminário Episcopal (o “seminário da prainha”). Os cursos eram guiados por manuais, segundo uma didática comum aos estabelecimentos católicos de então (Kelly, 1972, p. 100-102). A partir de 1937, com sede em Guaramiranga, houve também um itinerário filosófico no ensino superior do Seminário Maior dos Frades Capuchinhos, que chegou a habilitar nas décadas seguintes mais de 300 estudantes (Kelly, 1972, p. 106). O fato aqui mais significativo foi a criação, em 1947, da Faculdade Católica de Filosofia pela associação do “Centro de Ciências e Filosofia” (uma entidade privada formada por professores e intelectuais no Ceará) e a União Norte-Brasileira de Educação e Cultura, coordenada pela congregação marista (Sá, 1972, p. 127-129, 133; Kelly, 1972, p. 107). A Faculdade Católica de Filosofia teve sua sede no antigo Colégio Marista, na avenida Duque de Caxias, incorporou em seu corpo docente sobretudo os membros do Centro de Ciências e Filosofia e obteve o reconhecimento oficial de suas licenciaturas em Filosofia, Letras

⁴ Para um debate quanto aos fundamentos e contraposições filosóficas ao modelo universitário de Wilhelm von Humboldt centrado numa Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, veja Luc Ferry e Alan Renaut (1981).

clássicas, Letras Neo-latinas, Matemática e Geografia & História pelo Decreto federal nº 28.370, de 1950.

A instalação da Faculdade Católica de Filosofia intensificou os debates para a criação pelo Governo estadual de uma universidade no Ceará, na qual aquela seria o fio condutor que entrelaçaria as demais unidades acadêmicas (Martins Filho, 1983, p. 20). Esse projeto não obteve êxito e, por isso, quando o Governo Federal fundou, em 1954, a “Universidade do Ceará”⁵, apenas as escolas e faculdades já federalizadas, além da Faculdade de Medicina, foram incorporadas na sua estrutura inicial (cf. Lei nº 2.373). No entanto, já em 1955, a Faculdade Católica de Filosofia e seus cursos foram “agregados” à UFC. Diferente da “incorporação” de escolas e faculdades, quando estas se tornavam parte constitutiva da própria universidade, com a agregação se dava um convênio cujas unidades “estavam vinculadas à instituição para determinados fins, mas a ela não pertenciam patrimonialmente” (Martins Filho, 1983, p. 112). Tal procedimento foi em seguida utilizado com sucesso para a assimilação de outros estabelecimentos públicos e privados (Martins Filho, 1983, p. 112). Essa cooperação foi a alternativa encontrada para a expansão e consolidação da Universidade Federal do Ceará numa conjuntura de recursos escassos que inviabilizava a criação direta de novos cursos e cátedras. Assim, a UFC passou a contar, já em seus primeiros anos, também com um Curso de graduação em Filosofia.

Entre 1959 e 1961, houve anualmente os “Seminários de professores” da UFC, um esforço de autoavaliação que tanto discutiu o propósito da instituição quanto a reforma de seu estatuto (Martins Filho, p. 176-178). Dentre outras iniciativas, elaborou-se ali a criação de um “ciclo básico” de estudos destinado a complementar a formação elementar discente antes da preparação profissional. Para tanto, propõe-se a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (sancionada pela lei nº 3.866, de 1961), a qual era também atribuída a habilitação de docentes para o ensino básico (Martins Filho, 1983, p. 179). Essa proposta conduziu à implementação e agregação de faculdades de Filosofia no interior, em cooperação com congregações católicas, no caso, a Faculdade de Filosofia do Crato (1960) e a Faculdade de Filosofia Dom José (1961), em Sobral (Martins Filho, 1983, p. 180). Depois encampadas pelo Governo estadual, elas se tornaram as matrizes, respectivamente, da Universidade Regional do Cariri (cf. Urca, “histórico”), e do atual

⁵ A Universidade do Ceará foi a sétima instituição universitária criada no Brasil. Em 1965, a Lei nº 4.759 lhe adicionou, bem como às demais universidades da União, o epíteto “federal” (cf. Martins Filhos, p. 198). Por simplicidade, vou me referir doravante somente à sua designação atual.

Centro de Filosofia, Letras e Educação da Universidade Estadual do Vale do Acaraú, o qual oferece, desde o final dos anos 1990, um curso de graduação em Filosofia e, desde 2018, o Curso de Mestrado em Filosofia (cf. MAF, “apresentação”).

A criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras tem por consequência o término da agregação da Faculdade Católica de Filosofia que, em 1966, é então encampada pelo Governo estadual. Pela Lei nº 8. 423/66, esta passa então a se denominar “Faculdade de Filosofia do Ceará” (FAFICE) e os cursos nela ministrados (dentre eles, o de Filosofia) integram dali em diante o sistema estadual de educação. Em 1975, a FAFICE é reunida com outras faculdades e colégios para constituir a Universidade Estadual do Ceará. O seu curso de graduação em Filosofia é incorporado ao Departamento de Filosofia do Centro de Humanidades – UECE. Em 1998, surge o Programa de Pós-graduação em Filosofia – UECE (o qual é reconhecido pela CAPES em 2004) e que oferece atualmente o curso de Mestrado.

Disso se depreende que a Faculdade Católica de Filosofia é a matriz da qual surgiu o ensino universitário de Filosofia como uma formação autônoma no Ceará, pois em seu itinerário se desenvolveram inicialmente os estudos filosóficos na UFC, bem como os cursos de graduação e de pós-graduação na UECE e na UVA. Depreende-se também que, diferente do que ocorreu nas pioneiras universidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, nas quais a Faculdade de Filosofia foi instituída diretamente pelo Estado e, sobretudo no caso paulistano, num rompimento com o ensino praticado pelas instituições católicas, a formação universitária de Filosofia no Ceará se deu em uma articulação com as instituições religiosas⁶.

A tentativa de unificação acadêmica da UFC pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras fracassa, dentre outros motivos, pela reforma universitária que se consolida nos anos seguintes (cf. por exemplo, Decreto-Lei nº 53/ 1966, e o Decreto-lei nº 252/ 1967).

⁶ Eduardo Tuffani indica que “Em julho de 1908, foi instalada a Faculdade Livre de Filosofia e Letras de São Paulo, denominada posteriormente Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, depois incorporada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo” (2009, p. 323). A faculdade de São Bento seguia o modelo da Universidade Gregoriana e, dada a falta de uma legislação brasileira para conferir graus acadêmicos, os diplomas de Bacharel e de Doutor em Filosofia eram expedidos, por um acordo internacional, pela Universidade de Louvain (2009, p. 325-326). Portanto, antes da fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras na Universidade de São Paulo, já havia bacharéis e doutores em Filosofia formados no Brasil e diplomados pela Bélgica. Disso se depreende que a vinda de “missões francesas” para as cátedras de Filosofia sob a alegação de que faltava um corpo docente qualificado no país representava também uma recusa daqueles quadros formados nas instituições católicas.

Já em 1966, alguns professores da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e do Instituto de Antropologia constituem o Departamento de Ciências Sociais e Filosofia. Com a reforma universitária de 1968, extingue-se definitivamente a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e aquele departamento se torna a Faculdade de Estudos Sociais e Filosofia (cf. o Decreto nº 62.279, sendo o termo “Estudos” posteriormente alterado para “Ciências”), o qual ofertava um curso de Graduação em Ciências Sociais e disciplinas como “Introdução à Sociologia” e “Introdução à Filosofia” para o ciclo básico (Vieira, 2019, p. 68).

O corpo docente da Faculdade de Ciências Sociais e Filosofia era constituído inicialmente por professores sem uma formação específica nas disciplinas ofertadas. Isso muda decisivamente em 1973 com a chegada de mais de uma dezena de novos contratados (Vieira, 2019, p. 71-72). Quanto à área de Filosofia, ao contrário do que houve na antiga Faculdade Católica de Filosofia, que era mantida pela Congregação Marista sobretudo com docentes laicos do Centro de Ciências e Filosofia, os primeiros concursados da Faculdade de Ciências Sociais e Filosofia da UFC são sobretudo padres ou ex-seminaristas com formação europeia (alemã ou italiana), tais como Manfredo Oliveira, Antônio Colaço Martins e Lauro Nogueira Sá Mota (cf. Oliveira, 2024). Uma explicação para tanto é que o sistema nacional de pós-graduação ainda estava em fase de implementação, com alguns poucos programas em Filosofia sendo oficialmente instituídos apenas na primeira metade dos anos 1970. Assim, as oportunidades para formação especializada são tardias e, até o final do século, permaneceram escassas e centralizadas na região sul-sudeste do país. Tal não era o caso quanto à formação clerical, com a Igreja enviando vários de seus alunos mais destacados de graduação para realizarem estudos de Mestrado e de Doutorado no exterior. No entanto, essa primeira geração de professores deve ser interpretada menos como uma continuidade ou retomada do modelo da Faculdade Católica de Filosofia do que como uma autêntica fundação do ensino e da pesquisa filosófica na UFC. Isso porque esses docentes trouxeram consigo uma outra vertente de estudos filosóficos das instituições católicas voltada para a reflexão sistemática, diferente da tradição dos manuais que convinha ao ensino secundário de disciplinas filosóficas na preparação sacerdotal.

Para que se entenda tal mudança paradigmática, cabe observar, ainda que resumidamente, o caso específico do professor (e padre) Manfredo Araújo de Oliveira, a

principal referência intelectual nas décadas seguintes⁷. Ele nasceu em Limoeiro do Norte, em 1941, e lá cursou a educação básica no Colégio e no Seminário Diocesano, sob a direção de padres lazaristas holandeses. Deles recebeu uma educação de estilo europeu, com sólida incursão em línguas clássicas e modernas, além de um incentivo à reflexão filosófica. Chegou em 1960 em Fortaleza para o curso superior no Seminário da Prainha. Decepcionado com a qualidade do ensino ali então oferecido, transfere-se para o Seminário Regional do Nordeste, em Olinda, onde, pelas aulas de professores como Newton Sucupira, Zeferino Rocha e Ariano Suassuna, depara-se pela primeira vez com a ruptura da Filosofia moderna para com a tradição escolástica. Segue, em 1963, para a Universidade Gregoriana em Roma e lá obtém a graduação e o Mestrado em Teologia. É o momento do Concílio Vaticano II, ocasião em que acompanha palestras dos maiores teólogos da época, como Karl Rahner, Yves Congar e Joseph Ratzinger. A escolha do tema da dissertação de Mestrado já mostra a reorientação filosófica no pensamento católico a qual Manfredo Oliveira estava situado. Isso porque ele estudou justamente o pensamento de Karl Rahner, um dos principais nomes da “Nouvelle Theologie”, movimento de “recuperação das fontes do catolicismo” e crítica à neoescolástica (cf. Mettepenningen, 2010, especialmente cap. 3, seção 1). Com Rahner, que “defendia que a Filosofia é um momento interno e ineliminável da Teologia”, Manfredo Oliveira se voltava para a Filosofia como um elemento fundamental a qualquer concepção teológica e assim já preparava o caminho que, em 1966, conduziu-lhe à Universidade de Munique para o Doutorado em Filosofia.

Na época, a Alemanha era considerada o principal centro europeu de estudos filosóficos⁸. Manfredo Oliveira ficou sob a orientação de Max Müller, um ex-aluno e discípulo de Heidegger, profundo conhecedor da tradição medieval e crítico do influente movimento então difundido a partir da Universidade de Louvain, na Bélgica para

⁷ Salvo indicação contrária, as informações que se seguem sobre a formação acadêmica de Manfredo Oliveira, bem como seus relatos acerca da área de Filosofia na UFC, foram obtidas da entrevista por ele concedida a mim e a Ivânio Lopes de Azevedo Júnior, disponível neste dossiê.

⁸ O depoimento de Manfredo Oliveira sobre a impressão mais ou menos generalizada da Alemanha como o principal centro universitário de estudos filosóficos naquele período é corroborada pelo filósofo francês Luc Ferry, que fez mestrado na Universidade de Heidelberg, entre 1972 e 1974. Segundo Ferry, “Em Heidelberg, encontrei professores prestigiosos, como Hans-Georg Gadamer e Dieter Heirich. O ensino era completamente do praticado na França. [...] O *Philosophisches Seminar* era um local privilegiado. Tínhamos à disposição uma biblioteca literalmente inimaginável para um estudante francês. Li *Meditações de Descartes*, em primeira edição, e também “*Criptura*” (*Crítica da Razão Pura*, de Kant) e *Fenô* (*Fenomenologia do Espírito*), de Hegel, em edição original! [...] Havia mesinhas baixas, com poltronas confortáveis e máquinas de café. Podíamos ficar estudando ali à vontade, até tarde da noite. [...] Foram dois anos extraordinários para a minha formação (Ferry, 2012, p. 54-56).

compatibilizar o pensamento da idade Média com a Filosofia Moderna. Na Universidade de Munique, ele também se deparou com uma intensa pesquisa sobre Fichte, Hegel, Marx e a fenomenologia. Acompanhou cursos de Reinhard Lauth, um dos maiores especialistas e o responsável pela reedição das obras completas de Fichte, do grande filósofo transcendental Helmut Krings e as palestras públicas do já citado Karl Rehner na Faculdade de Teologia. A sua tese de doutoramento, dedicada ao exame de diferentes versões quanto aos fundamentos da filosofia transcendental, *Subjektivität und Vermittlung. Studien Zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner* (“Subjetividade e mediação: estudos sobre o desenvolvimento do pensamento transcendental em Kant, E. Husserl e H. Wagner”) foi publicada, em 1973, pela editora Wilhelm Fink Verlag.

A retomada desse percurso formativo de Manfredo Oliveira permite justificar como aquela primeira geração de docentes de Filosofia integrada à UFC representa, no cenário regional, a ruptura com o ensino desvinculado da investigação filosófica aprofundada na época da Faculdade Católica de Filosofia, e, em âmbito nacional, uma autonomia em relação àquele mito fundador franco-estrutural.

Em 1973, a Faculdade de Ciências Sociais e Filosofia é extinta, com seus cursos e docentes realocados no Departamento de Ciências Sociais e Filosofia do recém-criado Centro de Humanidades - UFC (cf. Decreto nº 71.882/1973). Pelos próximos 25 anos, o ensino de Filosofia permanece restrito às disciplinas introdutórias ofertadas a outros cursos. Algumas circunstâncias parecem justificar a ausência nesse período de uma formação específica em Filosofia. Em primeiro lugar, desde 1961, com a Lei nº 4.024, a Filosofia não era mais uma disciplina obrigatória nos currículos do ensino médio. Portanto, não havia uma demanda profissional direta a ser preenchida pela graduação. Como já se dispunha de uma graduação em Filosofia em Fortaleza numa instituição pública, primeira na FAFICE, depois na UECE, não se considerou que havia uma lacuna de formação superior a ser preenchida naquela conjuntura na qual os recursos permaneciam escassos. Uma terceira razão, interna, advém do depoimento do Prof. Manfredo Oliveira de que, após a reforma universitária de 1968, havia uma forte contraposição à Filosofia dentro da própria UFC, a qual era agora vista como irrelevante diante das ciências positivas. Ele também destaca que, como nos encontrávamos num regime ditatorial, as aulas de Filosofia eram literalmente policiadas para se tentar coibir seu caráter crítico e reflexivo.

Apesar disso, o debate desenvolvido por Manfredo Oliveira nos anos seguintes, seja com destacados pensadores com os quais interagiu, como Jürgen Habermas, Karl O. Apel e Lorenz Puntel, seja com outros filósofos influentes que atuavam no Brasil, como Henrique de Lima Vaz e Carlos Cirne-Lima, influenciou decisivamente uma segunda geração de docentes que foram contratados na UFC a partir da virada dos anos 1990. Daí que vários deles fizeram seus estudos de pós-graduação na UFMG (onde lecionou Henrique Vaz) ou sob a orientação de Cirne-Lima (em suas passagens pela UFRGS e PUC-RS), bem como obtiveram o doutorado na Alemanha. Nessa segunda geração se destacam professores como Átila Amaral Brilhante Custódio Almeida, Eduardo Ferreira Chagas, Ivanhoé Albuquerque Leal, José Maria Arruda de Souza, Kléber Carneiro Amora e Odílio Alves Aguiar, os quais contribuíram diretamente para a criação ou a consolidação inicial do PPGFILO-UFC. Durante os anos 1990, enquanto estes professores encaminhavam seus doutoramentos, Manfredo Oliveira e a Profa. Dra. Mirtes Amorim (pertencente também à primeira geração) atuavam na pós-graduação em Sociologia. Eles estiveram envolvidos na oferta de cursos de especialização em Filosofia da linguagem e Ética e Filosofia Política, cuja intensa participação discente mostrou que havia interesse por uma pós-graduação em Filosofia (cf. Aguiar, no prelo).

A conjunção entre estas gerações de professores da Seção Filosofia, com o acréscimo de docentes que atuavam noutros departamentos da UFC, mas com produção na área, como Tarcísio Pequeno e Dilmar Miranda, constituíram o estofo para a criação, em 1999, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFC. Daí que o PPGFILO-UFC é inclusive anterior à criação da graduação em Filosofia na UFC, que se deu em 2000, e da criação em seguida do Departamento de Filosofia, em 2001, todos alocados no Centro de Humanidades da UFC, no Campus Benfica. Naquela conjuntura, havia não mais que uma dezena de programas de pós-graduação em Filosofia no Brasil, sendo apenas dois deles no Nordeste (na UFPB e na UFPE), os quais dispunham somente do curso de Mestrado. Por isso, o surgimento do PPGFILO inseriu a UFC num momento inicial de expansão da pós-graduação da virada dos anos 2000 que, hoje, culmina com a existência de 57 PPGs, espalhados nas diversas regiões do país, o que atesta a plena consolidação do ensino universitário de Filosofia no Brasil.

O PPGFILO-UFC iniciou as suas atividades com o curso de Mestrado. A área de concentração era “Filosofia contemporânea” e as linhas de pesquisa espelhavam os mencionados cursos de especialização que o precederam, a saber, “Conhecimento e

Linguagem” (depois alterada para “Filosofia da linguagem e do conhecimento”) e “Ética e Filosofia Política”. Havia então apenas duas disciplinas obrigatórias, “Filosofia Teórica” e “Filosofia Prática”, ambas ministradas em semestres alternados por Manfredo Oliveira. As primeiras turmas do PPGFILO-UFC tiveram assim contato com a abordagem sistemática e um cenário filosófico sobretudo alemão. Não por acaso a maior parte das primeiras dissertações tratavam de filósofos como Wittgenstein, Hegel, Popper, Heidegger, Nietzsche, Habermas, Arendt, Gadamer, dentre outros germânicos⁹. A escolha da área de concentração e das linhas de pesquisa do PPG mostram algo que era suficientemente claro à época, no caso, que não havia ali uma redução da Filosofia à História da Filosofia ou mesmo a preponderância desta, a qual era interpretada inclusive como uma forma de anti-intelectualismo pela eventual supressão na reflexão filosófica das discussões acerca da verdade ou falsidade das doutrinas (Oliveira, 2024).

Retraçar a evolução do PPGFILO-UFC nos últimos 25 anos extrapolaria os limites desse breve ensaio de genealogia. No entanto, cabe registrar que, já nos primeiros anos após a fundação do programa, integraram-se novos docentes que ainda classifico como na segunda geração, como Guido Imaguire, Maria Aparecida de Paiva Montenegro, Luís Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, Evanildo Costeski, Konrad Christoph Utz. Diferente da maior parte dos colegas de então, estes docentes já foram contratados como doutores e seguiram diferentes percursos formativos, diversificando a trilha filosófica do PPG. Com a ampliação do corpo docente, altera-se a área de concentração do programa para “Filosofia” entre 2007-2008. Em 2008, o PPGFILO-UFC passa a integrar o recém-criado Instituto de Cultura e Arte da UFC e, em 2013, transfere-se com o instituto para o Campus do Pici. Um pouco antes, 2012, dá-se a criação do Curso de Doutorado, o qual consolida a terceira e atual geração de professores-pesquisadores do programa, composta por docentes brasileiros e estrangeiros de formações em diversas linhas filosóficas, alguns inclusive já ex-alunos de Mestrado ou de Doutorado do PPGFILO-UFC. Aliás a noção de “gerações” aqui, a despeito de seu aspecto histórico, possui uma conotação sobretudo sistêmica, pois docentes dessas diversas fases ainda integram o programa.

Permitindo-me uma nota pessoal nesse itinerário da dita terceira geração de docentes, a qual pertenço, fui o primeiro ex-aluno do curso de Mestrado do PPGFILO-

⁹ O livro *Extratos Filosóficos: 10 anos do Curso de Pós-Graduação em Filosofia UFC* (Amora, Costeski, Brilhante, 2009), no qual se reúnem trabalhos de egressos na primeira década de atividade do Curso de Mestrado em Filosofia – UFC, vê-se que, dos 25 capítulos que compõem a coletânea, 17 deles remetem a dissertações que trataram sobretudo de filósofos germânicos.

UFC que, após obter o doutoramento na UFMG (seguindo, sem o saber à época, uma tendência já antiga por aqui), foi aprovado em concurso para Professor efetivo do Departamento de Filosofia da UFC, em 2010. Na época, outras circunstâncias me fizeram optar por assumir uma vaga de Professor Adjunto na Universidade de Brasília. Após retornar à UFC e ao PPGFILO-UFC por redistribuição em 2020, tive a oportunidade de presidir, em 2021, a banca do concurso no qual se deu a contratação do primeiro Professor efetivo que obteve o doutoramento no PPGFILO-UFC, Ralph Heck – o qual, inclusive, foi orientando do Prof. Cícero Barroso, meu contemporâneo no Mestrado e este sim, de fato, o primeiro ex-aluno do programa a assumir o cargo de Professor efetivo, em 2012).

Além do PPGFILO-UFC, com os cursos de Mestrado e de Doutorado, a UFC conta agora com o Mestrado Profissional em Filosofia (em rede com várias instituições), a licenciatura e o bacharelado em Filosofia. Disso se conclui que, a partir da fundação do PPGFILO-UFC, houve uma mudança paradigmática no ensino e na pesquisa filosófica na UFC, a qual lhe inseriu num movimento de nacionalização da pós-graduação para além do eixo sul-sudeste. O percurso aqui delineado, ainda que geral, é suficiente para justificar que o ensino universitário de Filosofia no Ceará (seja na UFC, UECE, UVA e mais recentemente na UFCA¹⁰) seguiu um caminho próprio de constituição e de formação, a partir de uma conjuntura reflexiva de influência germânica que depois se expandiu para uma multiplicidade (ou seria fragmentação?) de perspectivas.

Discute-se no momento a fundação de um Instituto que reunirá a área de Filosofia da UFC e a Seção de Estudos Clássicos do Departamento de Letras Estrangeiras. Espera-se que essa nova unidade acadêmica crie as condições para que a Filosofia possa estreitar a sua participação noutras áreas do conhecimento da universidade, não mais como um núcleo de interação e sim como um saber transversal. O impacto para o PPGFILO-UFC será monumental, uma vez que se projeta a sua participação com disciplinas a serem ofertadas a outros PPGs da UFC, além de seminários e eventos em cooperação. Caso essa iniciativa venha a ser concretizada, estaremos diante de uma outra mudança paradigmática que, à semelhança do surgimento do Programa de Pós-graduação em Filosofia, aponta um caminho desafiador e instigante para os próximos 25 anos.

¹⁰ A UFC instalou, em 2001, o Curso de Medicina, em Barbalha, e, em 2006, outros cursos, dentre eles o de Filosofia. Inclusive a maior parte da primeira geração de professores contratados para este curso são ex-alunos do PPGFILO-UFC. Em 2013, houve o desmembramento dessas unidades da UFC, as quais passaram a constituir a Universidade Federal do Cariri (cf. a Lei 12.826, de 5 de junho de 2013).

Referências:

AGUIAR, O. **Odílio Aguiar e a Filosofia** [Entrevista concedida a Evaldo Silva Pereira Sampaio]. In: SILVA, E.; COSTESKI, E.; SAHD, L.; SAMPAIO, E. *Ética, Política, República e Liberdade: Festschrift em Homenagem a Odílio Alves Aguiar*. [no prelo].

BRASIL. **Decreto nº 11.530, de 18 de março de 1915**. Reorganiza o ensino secundário e o superior na República. Republicação. Portal da Câmara dos Deputados (republicação). Disponível em: [https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-11530-18-marco-1915-522019-republicacao-9776-pe.html#:~:text=DECRETA%3A,com%20as%20disposições%20deste%20decreto.](https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-11530-18-marco-1915-522019-republicacao-9776-pe.html#:~:text=DECRETA%3A,com%20as%20disposi%C3%A7%C3%B5es%20deste%20decreto.)

_____. **Decreto nº 14.343, de 7 de setembro de 1920**. Institui a Universidade do Rio de Janeiro. Republicação – Portal da Câmara dos Deputados (republicação). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-14343-7-setembro-1920-570508-publicacaooriginal-93654-pe.html>.

_____. **Decreto nº 19.851, de 11 de abril de 1931**. Dispõe que, o ensino superior no Brasil obedecerá, de preferência, ao sistema universitário, podendo ainda ser ministrado em institutos isolados, e que a organização técnica e administrativa das universidades é instituída no presente decreto, regendo-se os institutos isolados pelos respectivos regulamentos, observados os dispositivos do seguinte Estatuto das Universidades Brasileiras. Presidência da República – Casa Civil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/CCIVil_03/decreto/1930-1949/D19851.htm.

_____. **Decreto nº 19.852, de 11 de abril de 1931**. Dispõe sobre a organização da Universidade do Rio de Janeiro. Portal da Câmara dos Deputados (republicação). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19852-11-abril-1931-510363-republicacao-85622-pe.html>.

_____. **Lei nº 452, de 5 de julho de 1937**. Organiza a Universidade do Brasil. Portal da Câmara dos Deputados (republicação). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1930-1939/lei-452-5-julho-1937-398060-publicacaooriginal-1-pl.html>.

_____. **Decreto-lei nº 1.190, de 4 de abril de 1939**. Dá organização à Faculdade Nacional de Filosofia. Portal da Câmara dos Deputados (republicação). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decrelei/1930-1939/decreto-lei-1190-4-abril-1939-349241-publicacaooriginal-1-pe.html>.

_____. **Decreto nº 28.370, de 12 de julho de 1950**. Concede reconhecimento aos cursos de filosofia, letras clássicas, letras neo-latinas, geografia e história e de matemática da Faculdade Católica de Filosofia do Ceará. Portal da Câmara dos Deputados (republicação). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1950-1959/decreto-28370-12-julho-1950-326482-publicacaooriginal-1-pe.html>.

“O PESSOAL DO CEARÁ”: UMA GENEALOGIA DA CRIAÇÃO...

Evaldo Silva Pereira Sampaio

_____. **Lei nº 2.373, de 16 de dezembro de 1954.** Cria a Universidade do Ceará, com sede em Fortaleza, e dá outras providências. Portal da Câmara dos Deputados (republicação). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/12373.htm.

_____. **Lei nº 3.866, de 25 de janeiro de 1961.** Cria a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Ceará, e dá outras providências. Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-3866-25-janeiro-1961-353635-publicacaooriginal-1-pl.html>.

_____. **Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961.** Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4024-20-dezembro-1961-353722-publicacaooriginal-1-pl.html>.

_____. **Decreto-Lei nº 53, de 18 de novembro de 1966.** Fixa princípios e normas de organização para as universidades federais e dá outras providências. Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-53-18-novembro-1966-373396-publicacaooriginal-1-pe.html>.

_____. **Decreto-lei nº 252, de 28 de fevereiro de 1967.** Estabelece normas complementares ao Decreto-Lei nº 53, de 18 de novembro de 1966, e dá outras providências. Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-252-28-fevereiro-1967-376151-publicacaooriginal-1-pe.html>.

_____. **Decreto nº 62.279, de 20 de Fevereiro de 1968.** Dispõe sobre a reestruturação da Universidade Federal do Ceará. Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-62279-20-fevereiro-1968-403662-publicacaooriginal-1-pe.html>.

_____. **Decreto nº 71.882, de 2 de março de 1973.** Modifica a estrutura da Universidade Federal do Ceará. Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: Centro de Humanidades – Universidade Estadual do Ceará. “Histórico”. Disponível em: <https://www.uece.br/ch/institucional/historico/>.

FLORÊNCIO, L. **Fundação da Faculdade de Filosofia do Crato – FCC : Representações sobre a Interiorização do Ensino Superior.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/7345/1/2012-DIS-LRSFLORENCIO.pdf>.

FÁVERO, M. **A Universidade do Brasil: Das Origens à Construção.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ / COMPED / INEP, 2000.

_____. A Universidade do Brasil: das Origens à Reforma Universitária de 1968. In: **Educar em Revista**, n. 28, p. 17-36, Editora UFPR, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/er/a/yCrwPPNGGSBxWJCmLSPfp8r/abstract/?lang=pt>.

23

UM BREVE TRAJETO FILOSÓFICO COM OS RACIONALISTAS CONTEMPORÂNEOS

Carlos Eduardo Fisch de Brito¹
Ralph Leal Heck²

Resumo

O objetivo deste artigo é esboçar um perfil do pensamento racionalista contemporâneo. A tarefa é realizada por meio da leitura de textos selecionados de três autores: J. Haugeland, D. Dennett e R. Brandom. E o trabalho não é feito de uma só vez, mas se desenrola em três etapas. Primeiro, a leitura de Haugeland nos dá uma caricatura do racionalismo: a máquina que joga xadrez. Daí, apoiando-se nesse esboço, a leitura de Dennett amplia os nossos horizontes, abarcando a intencionalidade das atividades práticas. Tomando esse desenho como base, a leitura de Brandom adiciona uma nova dimensão semântica ao esquema: a normatividade. Mas, ao final do trabalho, o que nós obtemos não é uma figura com linhas bem definidas – que demarca e caracteriza o pensamento racionalista contemporâneo. Isso acontece porque, durante todo o trajeto, nós alternamos as tentativas de examinar as suas fronteiras a partir de dentro e a partir de fora – examinando aquilo que os autores têm a dizer e aquilo que eles não dizem; as suas ideias e as limitações do seu ponto de vista. Assim, ao mesmo tempo em que vamos produzindo o nosso retrato, também vamos jogando luz no plano de fundo, examinando aquilo que precisa estar lá para que o racionalismo possa operar. Finalmente, concluímos o artigo apontando para esse elemento que tornaria a história mais completa, utilizando o conceito de dupla determinação.

Palavras-chave: Racionalismo; Linguagem; Intencionalidade; Máquina; Dupla determinação.

24

A BRIEF PHILOSOPHICAL JOURNEY WITH CONTEMPORARY RATIONALISTS

Abstract

The aim of this article is to outline a profile of contemporary rationalist thought. This task is carried out through the reading of selected texts from three authors: J. Haugeland, D. Dennett, and R. Brandom. The work is not done all at once but unfolds in three stages. First, the reading of Haugeland gives us a caricature of rationalism: the chess-playing machine. Then, building on this sketch, the reading of Dennett broadens our horizons, encompassing the intentionality of practical activities. Taking this drawing as a basis, the reading of Brandom adds a new semantic dimension to the scheme: normativity. However, by the end of the work, what we obtain is not a figure with well-defined lines that delineates and characterizes contemporary rationalist thought. This happens because, throughout the journey, we alternate between attempts to examine its boundaries from within and from without – examining what the authors have to say and what they do not say, their ideas and the limitations of their point of view. Thus, while we produce our portrait, we also shed light on the background, examining what needs to be there for rationalism to operate. Finally, we conclude the article by pointing to this element that would make the story more complete, using the concept of double determination.

Keywords: Rationalism; Language; Intentionality; Machine; Double determination.

¹ Professor do Departamento de Computação da Universidade Federal do Ceará. Pesquisador do grupo LogIA (UFC). Contato: carlos@lia.ufc.br ORCID: 0000-0002-9652-8277.

² Professor do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Pesquisador do grupo LogIA (UFC) e coordenador do grupo E-TICa (UFC). Contato: ralph.heck@ufc.br ORCID: 0000-0002-9827-1743.

1. Introdução

No contexto da tradição filosófica, o termo “racionalismo” é entendido em contraposição ao termo “empirismo”. Ambos os termos se referem a correntes de pensamento que buscam fundamentar o nosso conhecimento sobre o mundo – i.e., “the world beyond our own minds”. E a diferença entre elas diz respeito à instância em que esses fundamentos são procurados. Markie e Folescu (2023) explicam que “a full-fledged rationalist (...) holds that some external world truths are and must be innate”³ (ou *a priori*). Eles citam Descartes como exemplo, dizendo: “we can know by intuition and deduction that God exists and created the world, [and] that our mind and body are distinct substances”. Em contrapartida, “the full-fledged empiricist replies that (...) experience is our sole source of information”⁴. Rorty em Sellars (1997, p. 4) cita como exemplo Locke, Berkeley e Hume, que acreditavam que “[we are] aware of certain determinate sorts (...) simply by virtue of having sensations and images”⁵. E em seguida temos a réplica racionalista de Sellars (1997, p. 63): “all awareness of sorts, resemblances, facts, etc (...) is a linguistic affair”⁶ – o que já indica que a atenção dos racionalistas vai se voltar naturalmente para a linguagem.

Nos dias de hoje, ainda encontramos autores que se debruçam sobre questões como a caracterização do conteúdo *a priori*. Mas, em larga medida, a qualificação de ‘racionalista’ é adotada por autores que têm outras questões em mente. Por exemplo, quando Weiss e Wanderer declaram Brandom um “linguistic rationalist”, é no sentido “[of the] privileging of speech, of asserting over and above all other acts”⁷ (2010, p. 3). O que está por trás aqui é o interesse pelo fenômeno da racionalidade, ou aquilo que caracteriza a experiência humana, distinguindo-nos dos outros animais. Para Brandom, isso passa fundamentalmente pela linguagem. Outro exemplo é dado por Dennett, que não enfatiza a distinção entre seres humanos, animais, artefatos e máquinas, englobando todos no fenômeno geral da intencionalidade. Mas, ao formular o seu entendimento sobre os sistemas intencionais, Dennett recomenda (1998, p. 17) “treating the object (...) as a

³ “Um racionalista pleno (...) sustenta que algumas verdades sobre o mundo externo são e devem ser inatas”.

⁴ “Podemos saber, por intuição e dedução, que Deus existe e criou o mundo, [e] que nossa mente e corpo são substâncias distintas”. Em contrapartida, “o empirista pleno responde que (...) a experiência é nossa única fonte de informação”.

⁵ “[temos] consciência de certos tipos determinados (...) simplesmente em virtude de termos sensações e imagens”.

⁶ “toda percepção de tipos, semelhanças, fatos, etc (...) é uma questão linguística”.

⁷ “[do] privilégio da fala, do ato de afirmar acima de todos os outros atos”.

rational agent”⁸. Isto é, intencionalidade e racionalidade são basicamente a mesma coisa para ele, e a última está associada a alguma forma de comportamento inteligente. O nosso terceiro exemplo é Haugeland e as suas investigações sobre a inteligência artificial. Haugeland (1989, p. 4) observa que “computers (...) can manipulate ‘tokens’ in any specifiable manner”⁹. E conclui que “apparently we need only arrange for (...) the manipulations to be rational, to get a machine think”¹⁰.

O ponto aqui é que nós encontramos um grupo de autores gravitando em torno do tema da racionalidade. Não apenas isso, mas eles se reconhecem como fazendo parte de um projeto comum, e não hesitam em sugerir correções de rumo uns aos outros. Por exemplo, Brandom (2001, p. 99) observa que “Dennett understands intentionality in terms of rationality (as the view being developed here does)”¹¹, mas recrimina as suas pressuposições formalistas. Dennett aceita a reprimenda dizendo “I accept Brandom's use of me as a bad example of the formalist approach”¹². Mas acrescenta logo em seguida: “I do not agree with him about the origin of norms, however”¹³. Em outro lugar nós encontramos Haugeland (1982, p. 613) elogiando a “splendid collection, Brainstorms”¹⁴ de Dennett, para em seguida observar que “an account of rationality is essential, and Dennett offers us one. His account, however, is completely unsatisfactory”¹⁵.

O objetivo deste artigo não é examinar essas polêmicas, mas investigar o projeto comum dos racionalistas contemporâneos. Sucintamente, nós queremos saber o que está em jogo quando esses autores se identificam como racionalistas – i.e., quais são as questões em que eles estão interessados e quais são as estratégias que eles utilizam para respondê-las. O plano para alcançar esse objetivo não envolve a tentativa de formular uma síntese do pensamento desses autores – o que exigiria a leitura e sistematização de um grande volume de material. Ao invés disso, a nossa proposta é entrar em diálogo direto com textos selecionados deles. Nesse processo, nós fazemos os nossos questionamentos

⁸ “tratar o objeto (...) como um agente racional”

⁹ “computadores (...) podem manipular ‘símbolos’ de qualquer maneira especificável”

¹⁰ “aparentemente, precisamos apenas organizar para que (...) as manipulações sejam racionais, para fazer uma máquina pensar”.

¹¹ “Dennett entende a intencionalidade em termos de racionalidade (como a visão que está sendo desenvolvida aqui)”.

¹² “Aceito o uso que Brandom faz de mim como um mau exemplo da abordagem formalista”.

¹³ “Não concordo com ele quanto à origem das normas, entretanto”.

¹⁴ “Uma coleção esplêndida, Brainstorms”.

¹⁵ “Uma explicação da racionalidade é essencial, e Dennett nos oferece uma. Sua explicação, no entanto, é completamente insatisfatória”.

e expomos a nossa perplexidade, enveredando por caminhos que não foram percorridos pelos autores.

É precisamente aqui que se encontra a primeira contribuição desse trabalho, na forma da elucidação de algumas questões pontuais. Especificamente, a discussão de Haugeland nos dá a oportunidade de examinar em detalhe diversos casos onde nós colocamos um sistema para seguir as regras de outro sistema – o que corresponde ao fenômeno da programação. A discussão de Dennett nos dá a oportunidade de examinar a diferença entre as maneiras como as máquinas e os seres humanos jogam xadrez. Esse exame lança luz sobre como as nossas atividades práticas são apoiadas por esquemas conceituais, e como a linguagem nos permite criar jogos dentro de jogos. Finalmente, a discussão de Brandom é centrada na dimensão normativa da linguagem, o que nos dá a oportunidade de catalisar os nossos esforços e formular uma crítica ao ponto de vista racionalista, na forma da caricatura da intencionalidade do robô. Aqui se encontra a segunda contribuição desse trabalho, que consiste na tentativa de formular um vocabulário da dupla determinação, para superar os limites da narrativa racionalista. O desenvolvimento sistemático desse vocabulário bem como o seu uso para a investigação da intencionalidade serão objeto de um outro trabalho.

1. *Semantic Engines*

Nós vamos começar a nossa investigação do racionalismo contemporâneo examinando o artigo *Semantic Engines* de J. Haugeland. Na prática, a explicação da intencionalidade oferecida por Haugeland nesse trabalho é a descrição da máquina que joga xadrez. E nesse sentido, o que nós vamos ver é uma explicação da intencionalidade do robô (Haugeland, 1981, p. 36): “If there are no philosophical dilemmas about chess-playing machines, then why there should be any about chess-playing people – or indeed, about human intelligence in any other form? To put it coldly: why not suppose that people *just are* computers (...)?”¹⁶

Isso é uma caricatura do racionalismo contemporâneo, claro. E é provável que nem mesmo Haugeland concordasse com essa ideia. Além disso, alguns elementos da sua

¹⁶ “Se não há dilemas filosóficos sobre máquinas que jogam xadrez, então por que haveria sobre pessoas que jogam xadrez – ou, de fato, sobre a inteligência humana em qualquer outra forma? Para colocar de maneira fria: por que não supor que as pessoas são apenas computadores (...)?”

explicação estão ultrapassados, do ponto de vista tecnológico. Mas, apesar disso, acompanhar a sua discussão vai nos dar a oportunidade de examinar alguns aspectos chave da perspectiva racionalista.

Quando alguém se propõe a adotar a máquina que joga xadrez como modelo para pensar a intencionalidade humana, a pessoa tem basicamente duas coisas em mente. A primeira delas é a ideia de que o mundo é como um tabuleiro de xadrez – organizado em termos de categorias e regras bem definidas e pré-definidas. A segunda é a ideia de que nós somos como um programa de computador – organizados em termos de estados e regras bem definidos e pré-definidos. Quando a gente faz essas pressuposições, fica realmente muito fácil explicar como é que uma coisa se encaixa na outra – e de fato, os dilemas filosóficos desaparecem todos. Não apenas isso, mas também é relativamente fácil construir um robô que se encaixa em um mundo pré-fabricado. Por outro lado, colocar as coisas nesses termos tem a virtude de conceber a questão da intencionalidade como o problema do encaixe do sujeito com o mundo. Mais especificamente, entender esse encaixe consiste em compreender as condições que permitem aos seres humanos manifestar o seu comportamento inteligente típico – e.g., entender o que está acontecendo à sua volta e ser capaz de organizar o seu comportamento para ir em busca do que ele deseja. E isso já é um problema concreto o suficiente para guiar uma investigação da intencionalidade.

Mas é claro que o problema não é realmente entender a máquina que joga xadrez. Daí, Haugeland substitui o jogo de xadrez por uma ideia muito mais geral, mas ainda bastante semelhante: *os sistemas formais*. Abaixo nós temos a sua descrição (1981, p. 36):

A formal system is like a game in which tokens are manipulated according to rules, (...). Basically, to define such a game, three things have to be specified:
i. what the tokens are.
ii. what the starting position is; and
iii. what moves are allowed in any given position.
(...) Also, there is sometimes a specified *goal* position, which the player (or each player) is trying to achieve (...).¹⁷

¹⁷ Um sistema formal é como um jogo no qual símbolos são manipulados de acordo com regras, (...). Basicamente, para definir tal jogo, três coisas precisam ser especificadas:
i. o que são os espécimes / ocorrências.
ii. qual é a posição inicial; e
iii. quais movimentos são permitidos em qualquer posição dada.
(...) Além disso, às vezes há uma posição *de objetivo* especificada, que o jogador (ou cada jogador) está tentando alcançar (...).

É bem fácil de ver que o jogo de xadrez se encaixa perfeitamente nessa definição – bem como qualquer outro jogo onde as peças e as regras para a movimentação das peças estão definidas de maneira absolutamente precisa. De fato, essa é a característica fundamental dos sistemas formais para Haugeland: a ausência de ambiguidade, imprecisão ou incompletude na definição das peças e regras. As suas formas são definidas de maneira perfeita, e a dinâmica do jogo é definida exclusivamente em termos dessas formas. A partir disso, segue que: “A formal system as such is completely self-contained”¹⁸ (1981, p. 43), “the ‘outside world’ makes no difference”¹⁹. (1981, p. 36). E daí, na medida em que o mundo exterior não faz a menor diferença, a gente pode pensar que o próprio sistema formal é o mundo com que o sujeito se envolve. É ali que o sujeito vai encontrar os objetos que recebem a sua atenção. É ali que a sua atividade de manipulação vai se desenrolar. É ali que ele encontra os objetivos que ele pretende alcançar. E nós encontramos nesse contexto uma espécie de situação controlada ideal para examinar o fenômeno da intencionalidade – ou o encaixe de um sujeito com o mundo. Colocando as coisas nesses termos, a gente volta a examinar a máquina que joga xadrez. E encontra a seguinte observação de Haugeland (1981, p. 36):

“A chess-playing machine follows rules in at least two senses:

- it always abides by the rules of the game,
- and it employs various reasonable rules of thumb to select plausible moves”²⁰.

Quer dizer, existe determinação nas duas direções: por parte do jogo, na forma das regras que indicam os movimentos que podem ser realizados a cada momento, e por parte do sujeito, na forma da escolha dos movimentos que o levem a ganhar o jogo. A atividade intencional aparece então como o resultado de um imbricamento dessas duas formas de determinação. Na prática, existem as jogadas do adversário, que também deseja ganhar o jogo. Mas esse elemento não entra na análise de Haugeland.

Em resumo, a ideia que está surgindo aqui é que a atividade intencional consiste na resolução de uma relação de dupla determinação entre o sujeito e o mundo.

¹⁸ “Um sistema formal como tal é completamente autocontido”.

¹⁹ “O ‘mundo externo’ não faz diferença”.

²⁰ “Uma máquina que joga xadrez segue regras em pelo menos dois sentidos:

- ela sempre segue as regras do jogo,

- e ela emprega várias regras práticas razoáveis para selecionar movimentos plausíveis”.

De fato, Haugeland não coloca as coisas nesses termos. Mas ele descreve como essa resolução acontece na máquina que joga xadrez (1981, p. 40): “We can think of the [chess-playing] machine as divided into two parts or ‘submachines’:

- one to generate a number of legal options,
- and another [machine] to choose from among them”²¹.

Nesse ponto, é conveniente fazer uma breve digressão sobre a inteligência artificial. A solução que Haugeland oferece é a descrição da máquina que jogava xadrez em 1981. Contudo, não é mais assim que as máquinas jogam xadrez hoje em dia – ou realizam outras tarefas da IA. Também não é assim que os sistemas intencionais funcionam – i.e., consultando regras a todo momento, e examinando possibilidades imediatas de ação. A gente pode deixar esse ponto um pouco mais claro fazendo a distinção entre a etapa de aprendizado e a etapa de operação do sistema. Durante a etapa de aprendizado, ocorre a exploração das alternativas possíveis de movimento a partir de uma certa posição. E é nessa etapa que se descobre qual é a melhor alternativa de movimento a partir daquela posição. Daí, na etapa de operação, o movimento é apenas realizado – porque a gente já sabe o que fazer (*know-how*).

Mas, a concepção de aprendizado pressuposta por Haugeland é um pouco diferente. Quer dizer, a ideia é que o resultado da etapa de aprendizado é um conjunto de regras heurísticas, que podem ser usadas para avaliar a qualidade de uma posição qualquer. Além disso, nós também temos as regras do jogo. Assim, a operação do sistema consiste em repetir os seguintes passos:

- enumerar as jogadas possíveis – utilizando as regras do jogo
- escolher a melhor jogada – utilizando as regras heurísticas

Essa é a sua solução para o problema da dupla determinação. Mas, o nosso ponto é que esse problema já foi resolvido antes, pela pessoa que realizou o aprendizado do jogo e formulou as regras heurísticas. Isso indica que a parte inteligente do processo não acontece realmente na máquina. A máquina apenas operacionaliza o funcionamento

²¹ “Podemos pensar na máquina [que joga xadrez] como dividida em duas partes ou ‘submáquinas’:
- uma para gerar várias opções legais,
- e outra [máquina] para escolher entre elas”.

de uma estrutura funcional que foi construída em outro lugar. Então, se nós queremos entender a atividade intencional, nós devemos examinar os processos que constroem as estruturas funcionais.

Como já foi observado acima, não é mais assim que se faz IA hoje em dia – ou pelo menos, não é só assim. A ênfase agora é colocada sobre os procedimentos de aprendizado automático. E aqui vale a pena distinguir entre dois tipos de aprendizado. O primeiro deles é o aprendizado com objetivo fixo – e estados e regras bem definidos. Nesse caso, a máquina aprende a fazer movimentos em situações diferentes, que tendem a levar ao objetivo – por exemplo, ganhar o jogo de xadrez. A dupla determinação que aparece aqui envolve as regras do jogo e o sucesso (ou não) em alcançar ou se aproximar do objetivo. A experimentação exaustiva com as duas formas de determinação forja regras heurísticas (implícitas) – ou uma estrutura funcional.

O segundo tipo é o aprendizado por imitação. Nesse caso, a máquina aprende a reproduzir movimentos adequados em um jogo pré-existente, que já foi organizado pela atividade intencional – por exemplo, o *ChatGPT*. Ou seja, a máquina aprende a fazer movimentos que alguém já aprendeu a fazer. E ela aprende a jogar o jogo sem ter acesso às regras do jogo. Portanto, uma dificuldade importante nesse tipo de aprendizado é que a máquina não aprende a distinguir entre:

- As regras do jogo, que são seguidas pelas pessoas que ela imita
- As regras do sujeito, que são adotadas pelas pessoas que ela imita

Outro ponto importante é que a resolução do problema da dupla determinação é feita pelas pessoas que inventaram e que jogam o jogo. Mas, esse problema sequer é visível para a máquina que imita o jogo.

Mas, ao fazer essa digressão, nós acabamos nos afastando da discussão do artigo. Quer dizer, o ponto de Haugeland é que o sujeito não precisa estar lá para que a atividade inteligente aconteça – porque ele pode ser substituído por uma máquina. Daí que o seu foco em seguida é colocado sobre a possibilidade de automatização de um sistema formal. Ele descreve a situação assim (1981, p. 36): “A computer is (...) an automatic formal system”²² onde (1981, p. 38):

²² “Um computador é (...) um sistema formal automático”.

An *automatic* formal system is a physical device (such as a machine) which automatically manipulates the tokens of some formal system according to the rules of that system.

There are two fundamental problems in building an automatic formal system.

- The first is getting the device to obey the rules [of the system]
- The second is the ‘control’ problem – how the device selects which moves to make (...).²³

Aqui, nós vemos outra vez a dicotomia entre as regras do jogo (ou do sistema formal) e as regras que o sujeito utiliza para jogar o jogo. Haugeland vai discutir as dificuldades práticas associadas à segunda parte da história – i.e., a questão da explosão combinatorial. Mas, nós queremos colocar a atenção sobre a primeira parte, que pode ser chamada de *problema da implementação*.

A ideia é que a frase “getting the device to obey the rules” já aponta para uma outra relação de dupla determinação: a programação de um sistema físico para que ele obedeça (ou siga) as regras de um sistema formal. Em suma, existem os fatores de determinação do sistema físico (as suas leis naturais), e existem os fatores de determinação do sistema formal (as suas regras). E nós queremos entender como é que uma coisa se encaixa na outra – ou, como é que nós fazemos para que um sistema siga as regras do outro. Na prática, a gente encontra exatamente o mesmo problema em outro nível de abstração, na forma do *problema da formalização*. E é mais fácil começar a examinar a questão por aí.

A lógica proposicional é um sistema formal que possui *tokens* e regras para a manipulação de *tokens*. Mas, os únicos *tokens* que possuem regras formais associadas a eles são os símbolos lógicos (a implicação, a conjunção, a disjunção etc.). Porém, os símbolos lógicos não significam nada. Por consequência, os aspectos concretos de uma situação qualquer são associados a um outro tipo de *token*: as variáveis proposicionais. Como já foi dito, não existem regras formais (pré-definidas) associadas às variáveis proposicionais. Então, nesse ponto, o sistema formal ainda não pode seguir as regras da situação concreta que está sendo formalizada. A solução consiste em construir agregados

²³ Um sistema formal automático é um dispositivo físico (como uma máquina) que manipula automaticamente os espécimes / ocorrências de algum sistema formal de acordo com as regras desse sistema.

Existem dois problemas fundamentais na construção de um sistema formal automático.

- O primeiro é fazer com que o dispositivo obedeça às regras [do sistema].

- O segundo é o problema do "controle" – como o dispositivo seleciona quais movimentos fazer (...).

de *tokens* sintáticos, envolvendo símbolos lógicos e variáveis proposicionais. Por exemplo:

$$A \rightarrow B$$

Dessa maneira, caso a programação tenha sido bem feita, ao aplicar as regras formais da lógica proposicional, nós vamos estar seguindo as regras da situação que foi formalizada.

Agora, imagine que nós queremos codificar a situação que foi formalizada na lógica proposicional em uma linguagem de programação. Então, o problema reaparece outra vez, na forma do *problema da codificação*. Uma linguagem de programação é um sistema formal com dois tipos de *tokens*: dados (*bits*, *bytes* etc) e símbolos que indicam operações que podem ser aplicadas sobre os dados (adição, subtração etc.). Apenas os últimos possuem regras formais (pré-definidas) associadas a eles. Mas, as variáveis da lógica proposicional são associadas aos primeiros. Logo, para haver algum tipo de ação, é preciso escrever agregados sintáticos envolvendo os dois tipos de *tokens*, a exemplo da expressão:

$$x := x + 1;$$

33

Note que essas são as instruções do programa. E, caso a programação tenha sido bem feita, ao executar as regras formais da linguagem de programação, nós estaremos seguindo as regras da lógica proposicional.

Finalmente, imagine que nós queremos executar o programa em um computador, ao invés de simular as suas instruções no papel. Porque, afinal de contas, nós queremos tirar o sujeito da jogada e colocar uma máquina em seu lugar. Para fazer isso, a gente começa observando que um computador é um sistema físico muito particular, que pode ser visto como um sistema formal. Quer dizer, ele possui dois tipos de estados físicos locais: a grande maior parte deles é inativa (memória), e alguns poucos possuem atividade causal (os registradores do processador). Daí, uma camada de programação envolvendo transistores ativa seletivamente porções de memória, copiando estados de um lugar para outro, e ativa seletivamente circuitos eletrônicos que implementam as operações da linguagem de programação. Dessa maneira, caso a programação tenha sido bem feita, a evolução física do computador segue (ou executa) as regras codificadas no programa.

O ponto dessa digressão sobre o problema da implementação é que agora pouco dissemos que, para entender a atividade intencional, nós devemos examinar os

UM BREVE TRAJETO FILOSÓFICO COM OS RACIONALISTAS...

Carlos Eduardo Fisch de Brito / Ralph Leal Heck

processos que constroem estruturas funcionais. E é precisamente isso o que ocorre em uma implementação. O que tínhamos em mente, no entanto, é que a estrutura funcional é o resultado da resolução de uma relação de dupla determinação. Mas, não é isso o que está acontecendo aqui, porquanto existem fatores de determinação nos dois lados do problema da implementação. Mas o que ocorre na prática é que nós apenas programamos um sistema para que ele siga as regras do outro sistema. E apenas reproduzimos em um sistema a atividade (intencional) que já estava organizada em outro sistema. Como diz Haugeland, não existem dilemas filosóficos aí – apenas problemas de engenharia. Pois, se houver dilemas filosóficos em algum lugar, eles aparecem na relação entre o sujeito e o mundo. E acompanhamos mais uma vez a discussão de Haugeland nessa direção (1981, p. 43): “Formal systems can be more than mere games, because their tokens can have interpretations that relate them to the outside world”²⁴.

Aqui, ganhamos a oportunidade de fazer uma primeira observação geral sobre o ponto de vista racionalista contemporâneo. A saber, a ideia de que a linguagem é colocada no centro da questão da intencionalidade:

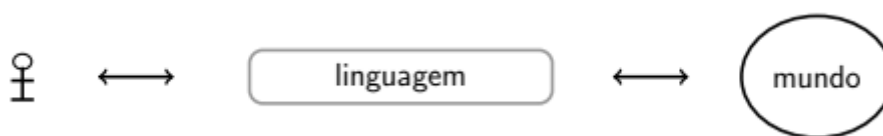


Figura 1

Dessa maneira, o problema do encaixe do sujeito com o mundo é decomposto em dois: (1) o problema do encaixe do sujeito com a linguagem, e (2) o problema do encaixe da linguagem com o mundo. De certa maneira, esse esquema é pressuposto por Haugeland. E de certa maneira, a primeira parte da sua discussão é devotada ao primeiro problema.

Agora, nós vamos começar a ver o que ele tem a dizer sobre o segundo problema (Haugeland, 1981, p. 43): “A regular, systematic specification of what all the tokens mean is called an *interpretation*”²⁵. Aqui a gente nota que Haugeland continua falando sobre sistemas formais. Porque apenas um sistema formal pode ter os significados de todos os seus *tokens* especificado sistematicamente. De fato, mesmo os sistemas

²⁴ “Sistemas formais podem ser mais do que meros jogos, porque seus espécimes / ocorrências podem ter interpretações que os relacionam com o mundo externo”.

²⁵ “Uma especificação regular e sistemática do que todos os espécimes / ocorrências significam é chamada de interpretação”.

formais possuem termos cujo significado não é especificado explicitamente. Mas, o ponto não é realmente esse. O ponto é que aqui a situação começa a ficar escorregadia, porque a noção de significado não é algo preciso como a definição de *tokens* e regras formais para manipulação de *tokens*. E isso abre espaço para que a gente faça as nossas próprias interpretações.

A ideia é que os *tokens* ou termos técnicos de um sistema formal podem corresponder a noções que já existem na linguagem natural (conceitos pré-teóricos). Nesse caso, a gente pode imaginar que seria realmente possível fornecer uma especificação dos significados de todos os *tokens* do sistema formal, em linguagem natural. Não apenas isso, mas a gente também pode imaginar que as regras para a manipulação desses *tokens* também já estão presentes na linguagem natural, em estado informal. Desse modo, a única tarefa que resta é codificar essas regras de maneira formal. Essa tarefa pode ser realizada utilizando a linguagem formal da lógica. Mas também não é difícil sintetizar um novo sistema formal (i.e., um novo esquema de notação) apenas para esse propósito. Dessa maneira, o sistema formal herdaria o encaixe que a linguagem natural já tem com o mundo. E nós teríamos aqui apenas mais uma instância do problema da implementação.

Mas, as observações abaixo indicam que não é isso o que Haugeland tem em mente (1981, p. 43):

Sometimes we say that the tokens of a formal system mean something – that is, they are ‘signs’, or ‘symbols’, or ‘expressions’ which ‘stand for’, or ‘represent’, or ‘say’ something. Such relations connect the tokens to the outside world (what they are ‘about’), making it possible to use them for purposes like record-keeping, communication, calculation, and so on.²⁶

O que ele tem em mente é a noção de representação. A ideia é que os *tokens* do sistema formal correspondem a coisas (ou estados de coisas) que existem no mundo lá fora. E que as regras para a manipulação dos *tokens* correspondem a relações naturais entre as coisas ou a manipulações que nós fazemos com as coisas. Em outras palavras, a interpretação é essa correspondência. Mas, isso não muda a situação significativamente. Porque o que temos outra vez é mais uma instância do problema da implementação. Quer

²⁶ Às vezes, dizemos que os espécimes / ocorrências de um sistema formal significam algo – isto é, eles são ‘signos’, ou ‘símbolos’, ou ‘expressões’ que ‘representam’, ou ‘significam’, ou ‘dizem’ algo. Tais relações conectam os símbolos ao mundo externo (aquilo de que eles ‘tratam’), tornando possível usá-los para fins como registro, comunicação, cálculo e assim por diante.

dizer, o que está sendo chamado de mundo aqui é algo que já foi organizado pela atividade intencional – via percepção e ação. E essa organização está sendo projetada sobre a linguagem.

Na prática, a situação não é tão simples assim, porque a correspondência não precisa ser de um para um. Na prática, a gente também pode relacionar agregados de símbolos (estruturas de dados) a aspectos do mundo. E daí, a gente precisa programar regras para a manipulação de agregados de símbolos, que sejam coerentes com o comportamento dos aspectos do mundo. O ponto aqui é que existe uma etapa de programação do sistema formal (ou da linguagem) – como sempre acontece no problema da implementação. E nós também já sabemos que, se essa programação for bem feita, então tudo vai bem – i.e., nós conseguimos fazer a linguagem (ou o sistema formal) seguir as regras do mundo. Esse é o ponto que chama a atenção de Haugeland. Recuperando o início da sua discussão, ele diz o seguinte (1981, p. 44):

So, formal tokens can lead two lives:

- *syntactical* (formal) *lives*, in which they are meaningless markers, moved around according to the rules of some self-contained game [i.e. a formal system]. (...)
- *semantic lives*, in which they have meanings and significant relations to the outside world.²⁷

36

A seguir, ele complementa assim (1981, p. 44):

In strictly formal terms, interpretation and meaning are entirely beside the point (...). (...) The machine does not have to pay any attention to the interpreted meaning of any of its tokens. (...) Given an appropriate formal system and interpretation, the semantics can take care of itself.²⁸

E aqui nós temos uma situação inusitada, porque o mundo acabou de desaparecer. Antes, o sujeito já havia desaparecido ao ser substituído por uma máquina. E agora o mundo desapareceu, ao ser reduzido a uma representação em um sistema

²⁷ Portanto, os espécimes / ocorrências formais podem ter duas vidas:

- vidas *sintáticas* (formais), nas quais são marcadores sem significado, movidos de acordo com as regras de algum jogo autocontido [isto é, um sistema formal]. (...)

- vidas *semânticas*, nas quais têm significados e relações significativas com o mundo externo.

²⁸ Em termos estritamente formais, interpretação e significado estão completamente fora de questão (...). (...) A máquina não precisa prestar atenção ao significado interpretado de nenhum de seus espécimes / ocorrências. (...) Dado um sistema formal adequado e uma interpretação, a semântica pode cuidar de si mesma.

formal. Mas, o que estamos vendo na prática é o recorte que o racionalista contemporâneo impõe na sua investigação da intencionalidade. Isto é, falar sobre sistemas formais consiste na opção de nos restringirmos a falar apenas sobre uma porção da linguagem que supostamente não apresenta maiores dificuldades. E falar sobre seguimento de regras (explícitas) consiste na opção de nos restringirmos a falar apenas sobre uma porção do comportamento humano que supostamente não apresenta maiores dificuldades. A segunda restrição corresponde a uma caricatura do sujeito – ao tratá-lo como um programa de computador. E a primeira corresponde a uma caricatura da linguagem, acoplada a uma caricatura do mundo – ao tratá-los como um tabuleiro de xadrez. Juntando as duas coisas, nós temos o que se poderia chamar de uma explicação da intencionalidade do robô – o que é apenas uma caricatura da intencionalidade humana.

Mas, a gente também pode pensar que o que acabou de aparecer foi apenas um primeiro esboço, em traços grosseiros, do racionalismo contemporâneo. Ou ainda, o resultado de uma etapa inicial de trabalho, que deve ser complementado por novas investigações. Então, a seguir, nós vamos examinar o que outros autores adicionam a esse esquema.

2. *Intentional strategy*

A estratégia de Dennett para investigar a intencionalidade consiste em colocar um agente racional para observar o comportamento de um outro agente racional. Ou melhor, o agente racional vai examinar o comportamento de um sistema que ele trata como se fosse um agente racional. Essa é a ideia da *intentional strategy*, e a coisa funciona assim (Dennett, 1997, p. 59; p. 61):

To a first approximation, the intentional strategy consists of treating the object whose behavior you want to predict as a rational agent with beliefs and desires and other mental states exhibiting what Brentano and others call *intentionality*. (...) and then you predict that the agent will act to further its goals in the light of its beliefs.²⁹

²⁹ Para uma primeira aproximação, a estratégia intencional consiste em tratar o objeto cujo comportamento você deseja prever como um agente racional com crenças, desejos e outros estados mentais que exibem o que Brentano e outros chamam de intencionalidade. (...) e então você prevê que o agente agirá para atingir seus objetivos à luz de suas crenças.

Quer dizer, Dennett modifica o esquema básico de investigação da seguinte maneira:

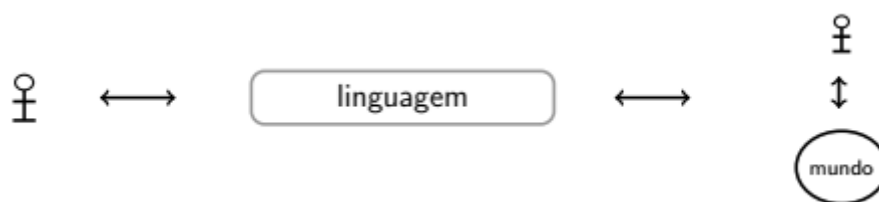


Figura 2

Onde o sistema que está sendo observado não precisa ser uma pessoa, mas pode ser um animal ou mesmo um artefato (e.g., um computador).

Daí, a primeira observação que nós fazemos é que a linguagem continua ocupando o centro do esquema, porque a previsão vai ser obtida por meio de um raciocínio (Dennett, 1997, p. 61-63):

We attribute the desires the system *ought to have*. (...) on a first pass, (...): survival, absence of pain, food, comfort, procreation, entertainment. [and so on]. (...)

[Then, we] attribute as beliefs all the truths relevant to the system's interests (or desires) that the system's experience has made available. (...)

[And then, a] little practical reasoning from the chosen set of beliefs and desires will in many instances (...) yield a decision about what the agent ought to do.³⁰

Mas, aqui também já apareceu uma diferença importante. Dennett caracteriza os agentes racionais em termos de estados intencionais – e não em termos de regras, como na análise de Haugeland. De fato, o agente inteligente de Haugeland é um mero seguidor de regras. As regras determinam o que o agente faz no contexto de uma situação externa. E são as situações externas que podem estar de uma maneira ou de outra, não o agente. O agente não tem estado – ele está sempre da mesma maneira. Ele apenas aplica as suas regras – sempre da mesma maneira. Como as regras funcionam de maneira diferente em situações diferentes, o agente faz coisas diferentes em situações diferentes.

³⁰ Atribuímos os desejos que o sistema deveria ter. (...) em uma primeira abordagem, (...): sobrevivência, ausência de dor, comida, conforto, procriação, entretenimento. [e assim por diante]. (...) [Então, nós] atribuímos como crenças todas as verdades relevantes para os interesses (ou desejos) do sistema que a experiência do sistema tornou disponíveis. (...) [E então, um] pouco de raciocínio prático a partir do conjunto escolhido de crenças e desejos, em muitos casos, (...) levará a uma decisão sobre o que o agente deveria fazer.

Por outro lado, o agente racional de Dennett pode estar de uma maneira ou de outra – ele possui estados intencionais. E são esses estados que determinam o que ele vai fazer. Claro, alguns estados intencionais são apenas o reflexo da situação externa (*beliefs*). Mas há algo mais que isso (*desires, intentions*). Note que a gente encontra aqui, outra vez, duas formas de determinação. E o comportamento do agente vai ser o resultado da resolução de uma dupla determinação.

Em outras palavras, é como se o agente racional de Dennett pudesse jogar vários jogos – ou se encaixar de várias maneiras com o mundo. E que o jogo que ele joga fosse determinado pelos seus estados intencionais – enquanto Haugeland fixa e externaliza o jogo. Por isso, para determinar o que o agente vai fazer, é preciso determinar primeiro o jogo que está sendo jogado (*desires, intentions*). Daí, a gente determina a situação em que o agente está (*beliefs*). E finalmente, realiza um raciocínio para determinar o que o agente vai fazer.

A segunda novidade na análise de Dennett é que dessa vez temos dois sujeitos: o agente racional que faz a previsão e o sistema que está sob observação. Dennett está interessado no segundo, pois ele quer saber o que se pode dizer sobre esse sistema quando a estratégia de previsão tem sucesso. Mas, nós queremos colocar a atenção sobre o primeiro – porque é aí que a atividade racional vai acontecer. Daí a gente nota, em comparação com a análise de Haugeland, que a situação do agente racional preditivo não é como a situação do sujeito que joga xadrez. Mas, a gente pode pensar que ele está na situação da pessoa que quer prever os movimentos do seu adversário no jogo de xadrez. Ou seja, essa é uma situação em que faz sentido imaginar que o nosso agente vai atribuir *beliefs* e *desires* ao seu adversário, e vai tentar adivinhar o que ele vai fazer, obedecendo as regras do jogo.

Mas, como é que isso acontece? Bom, Dennett explica a atribuição de *beliefs* assim (1997, p. 61-62):

In general, we come to believe all the truths about the parts of the world we are put in a position to learn about. Exposure to x, that is, sensory confrontation with x over a suitable period of time – is the *normally sufficient* condition for knowing (or having true beliefs) about x.³¹

³¹ De modo geral, passamos a acreditar em todas as verdades sobre as partes do mundo às quais somos colocados em posição de aprender. A exposição a x, isto é, a confrontação sensorial com x ao longo de um período adequado de tempo, é a condição normalmente suficiente para saber (ou ter crenças verdadeiras) sobre x.

A ideia aqui é que uma pessoa apreende o que está acontecendo à sua volta da mesma maneira que alguém percebe a posição das peças em um tabuleiro de xadrez. Isso significa que já está sendo pressuposto um encaixe entre a linguagem e o mundo. E que esse encaixe é um mapeamento entre coisas (ou estados de coisas) do mundo e expressões linguísticas. Dessa forma, perceber alguma coisa é ganhar acesso a um *token* ou expressão linguística. E então, o que acontece a partir daí é determinado por meio do uso de expressões dentro do jogo linguístico. Esse é o recorte racionalista para a análise da intencionalidade, a operação de um agente racional dentro de um esquema conceitual pré-definido.

Em princípio, a gente pode pensar que os *desires* (objetivos) são atribuídos da mesma maneira. Isto é, já existe uma expressão na linguagem que corresponde ao objetivo que o adversário quer alcançar. E uma vez que isso tenha sido determinado, o problema consiste em descobrir como é que uma coisa leva à outra. Quer dizer, como é que o objetivo pode ser alcançado a partir da posição atual, obedecendo às regras do jogo. Dennett descreve essa etapa assim (1996, p. 17): “A little practical reasoning from the chosen set of beliefs and desires will in many instances yield a decision about what the agent ought to”.³²

Dennett não pensa nessa etapa como algo complicado, porque ele está interessado em situações mundanas simples como prever se o rato vai correr para a esquerda ou para a direita, se ele deseja escapar do gato. Mas, utilizar o jogo de xadrez como exemplo vai nos permitir examinar a base onde o raciocínio está apoiado.

O caso mais simples de todos é aquele em que as *beliefs* são uma descrição da posição das peças no tabuleiro. E o *desire* (objetivo) do adversário é simplesmente “ganhar o jogo”. Daí, o raciocínio pode se resumir a aplicar as regras do jogo, para examinar as linhas de desenvolvimento que podem levar o adversário em direção ao seu objetivo. Haugeland chama atenção para o fato de que essa estratégia não é viável na prática, devido à complexidade computacional. E Dennett concorda com ele (1996, p. 24): “What makes chess an interesting game (...) is the *unpredictability* of one's opponent's moves”³³.

³² “Um pouco de raciocínio prático a partir do conjunto escolhido de crenças e desejos levará, em muitos casos, a uma decisão sobre o que o agente deve fazer”.

³³ “O que torna o xadrez um jogo interessante (...) é a imprevisibilidade dos movimentos do oponente”.

Nós já vimos que Haugeland resolve esse problema por meio das regras heurísticas, que orientam o raciocínio em direção às possibilidades mais relevantes. E Dennett concorda com ele mais uma vez (idem): “But this unpredictability is put in context when one recognizes that in a typical chess situation there are very many perfectly legal and hence available moves, but only a few (...) with anything to be said for them (...)”.³⁴

Mas, há algo mais nessa história. Porque não é assim que as pessoas jogam xadrez – essa é a maneira de jogar das máquinas. Quando uma pessoa olha para o tabuleiro de xadrez ela não vê a posição das peças – ou ela não vê apenas isso. O que ela vê é que “o seu cavalo está sendo atacado” ou que “há espaço para avançar as peças em direção ao centro” ou ainda que “o lado esquerdo da sua defesa está um tanto vulnerável”. Consequentemente, é isso o que ela vai imaginar que o adversário está vendo quando ele olha para o tabuleiro. E são essas as *beliefs* que ela vai atribuir a ele. Daí, com base nessas *beliefs*, ela vai atribuir *desires* como “obter ganho material”, “dominar o centro do tabuleiro” ou “atacar a coluna do bispo da rainha”.

Em outras palavras, é assim que a linguagem se encaixa com o jogo de xadrez. E agora, apoiado na linguagem, o raciocínio vai trabalhar para descobrir o que é que o adversário vai fazer. A primeira observação é que os estados intencionais (conceitos) vão guiar o exame das possibilidades. Por exemplo, se o objetivo é dominar o centro, então a nossa atenção vai se voltar para as peças que podem ocupar ou influenciar o centro em alguns poucos movimentos. E se o objetivo é capturar o cavalo, então nós vamos examinar as possibilidades de movimento dessa peça ou verificar se existe uma outra peça que pode bloquear o ataque ou proteger o cavalo.

Note que a especificação do objetivo restringe o conjunto de possibilidades que devem ser examinadas. Mas ela também pode indicar estratégias de ação, que vão ser levadas em conta pelo jogador em adição às regras do jogo. Um outro exemplo deixa esse ponto mais claro. Imagine que o objetivo é atacar a coluna do bispo da rainha. E imagine que nós temos dois cavalos e uma torre posicionados para realizar o ataque. Então, é possível que nesse momento passemos a considerar sequências de movimento padrão (estratégias) que articulam o progresso dos cavalos e da torre – que nós aprendemos em um livro de xadrez ou por meio da nossa própria experiência com o jogo. Mas também é

³⁴ “Mas essa imprevisibilidade é colocada em contexto quando se reconhece que, em uma situação típica de xadrez, existem muitos movimentos perfeitamente legais e, portanto, disponíveis, mas apenas alguns (...) com algo a ser dito sobre eles (...)”.

possível que a configuração atual do tabuleiro não permita a aplicação direta da estratégia. Nesse caso, nós vamos ter que examinar as possibilidades de jogadas em detalhe, para tentar adaptar a estratégia à situação atual.

Em resumo, o agente racional utiliza dois tipos de regra para raciocinar: as regras do jogo e regras heurísticas que implementam estratégias inteligentes para jogar o jogo – como na análise de Haugeland. As últimas correspondem ao aprendizado prévio com o jogo. E a discussão acima mostra que elas são articuladas por conceitos de alto nível presentes na linguagem. Nesse sentido, o agente racional também utiliza dois tipos de estado para raciocinar: o estado do jogo (i.e., a posição das peças) e os seus próprios estados intencionais (*beliefs*, *desires*, *intentions*) que correspondem a conceitos da linguagem.

Agora, nós podemos pensar nisso como dois jogos. Ou melhor, a ideia é que existem vários jogos dentro do jogo de xadrez – cada um deles articulado pelo seu próprio conjunto de conceitos e regras. Os jogos de alto nível não são autônomos com relação ao jogo de base e apenas implementam estratégias que buscam alcançar o objetivo de “ganhar o jogo”. Nós também podemos pensar que dominar o jogo de xadrez consiste em dominar todos esses jogos – e ter a capacidade de inventar novos jogos. Um jogador novato pode perder o jogo sem nem entender como. O jogador experiente monta a armadilha debaixo do seu nariz, enquanto ele está ocupado examinando possibilidades.

3. Ampliando os horizontes do racionalismo

A nossa discussão ainda está muito centrada no jogo de xadrez. Para ver que as ideias racionalistas se aplicam a um domínio muito mais amplo, nós voltamos a acompanhar o texto de Dennett. E a melhor maneira de fazer isso é começar pelo começo (1996, p. 14): “[in] normal occasions, when familiar beliefs are the topic, belief attribution looks as easy as (...) counting beans in a dish.”³⁵

A nossa observação aqui é que, ao focar a atenção nesse tipo de *belief*, estamos investigando a intencionalidade dentro de um recorte. Não apenas isso, mas estamos pressupondo os elementos que servem de base para definir esse recorte. Daí que, ao iniciar a investigação dessa maneira, tomando esses elementos como base, o que vamos

³⁵ “[Em] ocasiões normais, quando crenças familiares são o tema, a atribuição de crenças parece tão fácil quanto (...) contar feijões em um prato”.

obter é uma explicação do modo de operação da intencionalidade dentro desse recorte (Dennett, 1996, p. 15):

My thesis will be that (...) belief is a perfectly objective phenomenon, it can be discerned only from a point of view of one who adopts a certain *predictive strategy*, and its existence can be confirmed only by an assessment of the success of that strategy (...).³⁶

Aqui aparece mais uma faceta do racionalismo: a perspectiva de terceira pessoa. Isso está implícito no esquema da *intentional strategy*: a intencionalidade é algo que alguém observa no comportamento de alguém. A perspectiva de terceira pessoa também está implícita na discussão de Haugeland, porque explicar o modo de operação de um sistema intencional (uma máquina, um robô ou uma pessoa que joga xadrez) consiste em se colocar na posição de observador e tentar explicar como aquilo funciona – i.e., apontando peças e a movimentação regular das peças.

A perspectiva de terceira pessoa também está relacionada com o desaparecimento do sujeito. Uma vez que a gente pode explicar o sujeito em termos de peças (estados mentais, conceitos) e da movimentação regular das peças (regras, inferências), o sujeito realmente desaparece. Por outro lado, quando a gente coloca em foco a construção e manipulação das estruturas intencionais, o sujeito reaparece – porque é preciso alguém para fazer essa construção e manipulação. E olhar para essa construção e manipulação do ponto de vista do sujeito é o que nós chamamos de perspectiva de primeira pessoa. Quer dizer, a perspectiva de primeira pessoa não evoca um sujeito que contempla, entende ou conhece as estruturas intencionais, mas alguém que faz alguma coisa guiado por estruturas intencionais que ela mesmo construiu.

Mas, existem dois lados para se examinar na perspectiva de terceira pessoa racionalista. E, para isso, a gente considera mais uma vez as instruções de Dennett para a aplicação da *intentional strategy* (1996, p. 17):

1. “decide to treat the object as a rational agent”;
2. “then you figure out beliefs and desires it ought to have”;

³⁶ Minha tese será que (...) a crença é um fenômeno perfeitamente objetivo, podendo ser discernida apenas a partir do ponto de vista de quem adota uma certa estratégia preditiva, e sua existência só pode ser confirmada por uma avaliação do sucesso dessa estratégia (...).

3. “and then you predict that the agent will act to further”.³⁷

Colocando o sistema (ou objeto) que está sob observação em foco, a gente nota que essas instruções não dizem nada a respeito dos estados internos do sistema – ou das estruturas que controlam o seu comportamento. A *intentional strategy* não se importa com isso, porque esse controle pode se resolver de diversas maneiras diferentes – desde o *know-how* que resulta de aprendizado (ou evolução natural) até a inspeção exaustiva de possibilidades com base em uma descrição (ou sistema formal). Tudo isso são apenas detalhes de implementação.

De certa maneira, a análise de Haugeland se concentra em um modo de implementação específico. Mas, a discussão de Dennett é mais geral, pois a *intentional strategy* é a aposta de que o sistema está orientado em uma certa direção – a partir de *beliefs*, em direção a *desires*. E a hipótese de racionalidade é a hipótese de que o sistema é capaz de produzir o comportamento adequado para uma certa orientação. Por conseguinte, o sucesso na previsão é evidência, não apenas de que a atribuição de *beliefs* e *desires* estava correta, mas também de que a hipótese de racionalidade estava correta.

A ideia é que esse é o aspecto essencial de um sistema intencional. Portanto, descrever um sistema intencional é dizer não o que ele é, mas o que ele está fazendo ou vai fazer. Isso nos leva mais uma vez a colocar a atenção sobre o agente racional preditivo (Dennett, 1996, p. 15): “The [intentional] strategy consists of treating the object as a rational agent with beliefs and desires”³⁸.

Mas, o que é isso? Ou melhor, como é que a gente faz isso? Bom, a resposta é: colocando o vocabulário *belief-desire* para funcionar. Isto é, a previsão vai ser obtida por meio do uso do vocabulário intencional. E o ponto aqui é que Dennett faz a sua análise da intencionalidade no contexto da linguagem natural. A nossa ideia é que o vocabulário intencional nos permite formular relações de dupla determinação: *belief-desire*. E a resolução dessa dupla determinação fica a cargo do raciocínio prático.

Mas, o raciocínio prático só é possível porque já existem conceitos bem definidos na linguagem e inferências associadas a esses conceitos. Em outras palavras, o agente preditivo opera apoiado em um esquema conceitual. Então, em larga medida, a

³⁷ 1. “decida tratar o objeto como um agente racional”;

2. “então, descubra as crenças e desejos que ele deveria ter”;

3. “e então, preveja que o agente agirá para promover”.

³⁸ “A estratégia [intencional] consiste em tratar o objeto como um agente racional com crenças e desejos”.

efetividade da *intentional strategy* depende daquilo que está codificado no esquema conceitual. E isso nos leva a olhar para a linguagem por um momento.

Dennett faz a seguinte observação (1996, p. 24): “Once the intentional strategy is in place, it is an extraordinary tool in prediction”³⁹. E nós podemos elencar ao menos três razões para explicar esse fato. A primeira delas é o aspecto representacional da linguagem. Já sabemos que é possível projetar os fatores de determinação de um domínio para outro – por meio do procedimento de implementação ou formalização, por exemplo. A representação é apenas mais um procedimento desse tipo. Ela nos permite projetar os fatores de determinação de um domínio qualquer sobre a linguagem para poder raciocinar com eles – i.e., seguir em linguagem as regras do domínio de origem.

Nós podemos pensar que a representação produz as peças e as regras de um jogo – e que podemos jogar vários jogos em linguagem. Mas, nós também já sabemos que as regras do jogo não são as únicas regras que nós utilizamos. Porque o aprendizado também produz regras heurísticas, que nos ajudam a raciocinar bem. E o ponto aqui é que o sujeito que opera em um esquema conceitual é guiado pelo próprio esquema conceitual para raciocinar bem – caso ele domine o esquema conceitual. Essa é a segunda razão que explica a efetividade da *intentional strategy*.

Dennett indica a terceira razão aqui (1996, p. 25): “If [super intelligent] beings did not see us as intentional beings, they would be missing something perfectly objective: the patterns in human behavior that are discernible from the intentional stance”.⁴⁰

Essa é a situação em que a “intentional strategy is in place”: quando ela é utilizada para prever o comportamento de um sistema intencional – idealmente um ser humano. Nós já observamos que os sistemas intencionais estão sempre orientados – a partir de *beliefs*, em direção a *desires*. E que o seu comportamento aparece como a resolução dessa dupla determinação. Daí, na medida em que o sistema é confrontado repetidamente com situações similares, é natural esperar que ele manifeste um comportamento característico – o que Dennett chama de “intentional patterns”. A ideia é

³⁹ “Uma vez que a estratégia intencional está em prática, ela é uma ferramenta extraordinária para a previsão”.

⁴⁰ “Se seres [superinteligentes] não nos vissem como seres intencionais, estariam perdendo algo perfeitamente objetivo: os padrões no comportamento humano que são discerníveis a partir da postura intencional”.

que a linguagem natural pode capturar esses *intentional patterns*. E é isso o que nos permite fazer previsões efetivas.

Mas acontece algo inusitado quando o sistema intencional sob observação é um ser humano. Porque os *intentional patterns* codificados em linguagem são aquilo que esse ser humano utiliza para guiar o seu comportamento. Daí, nós temos a situação do homem que joga xadrez prevendo o comportamento do seu adversário no jogo de xadrez. Isto é, o esquema conceitual em que o agente preditivo está apoiado para fazer as suas previsões também apoia o adversário nas considerações que ele faz para definir o seu comportamento. E as mesmas regras que possuem caráter descritivo quando examinadas de um lado da relação possuem caráter prescritivo quando examinadas do outro lado.

Nesse ponto, nós queremos chamar atenção para uma assimetria na discussão de Dennett, que revela mais um aspecto do racionalismo (1996, p. 15): “I will argue that any object or system whose behavior is well predicted by this strategy is in the fullest sense of the word a believer”.⁴¹

Mas, por que não um “desirer”? ou um “intender”? Dennett já havia dito que, nos casos em que a *intentional strategy* funciona, nós estamos diante de um sistema intencional. Agora, ele como que identifica os sistemas intencionais com *believers*. De fato, desde o início a sua discussão gira em torno das *beliefs*. E esse foco nas *beliefs* indica um entendimento da intencionalidade como a capacidade de monitorar o estado do mundo (representação). Essa é a visão tradicional da intencionalidade, e o racionalismo contemporâneo parece comprometido com ela.

O nosso ponto é que isso é apenas metade da história. De certa maneira, a análise de Dennett também aponta para isso, ao incorporar os *desires* na *intentional strategy*. Mas, em diversos pontos, ele parece dar a entender que concebe a intencionalidade como o “phenomenon of beliefs”. A nossa tentativa de formular uma explicação da intencionalidade em termos de dupla determinação visa equilibrar os dois lados da moeda:

(1) monitoração dos estados do mundo (*belief*)

(2) regulação do próprio comportamento (*desire, intention*)

⁴¹ “Eu argumentarei que qualquer objeto ou sistema cujo comportamento seja bem predito por essa estratégia é, no mais pleno sentido da palavra, um crente”.

Em outras palavras, um sistema intencional é um sistema que manifesta um comportamento relativamente autônomo. Ele não é movido apenas por forças externas – como a folha que é carregada pelo vento, ou a pedra que rola ladeira abaixo. E o seu comportamento também leva em conta o estado e as regras do mundo. Ele não é movido apenas por forças internas – como um robô, ou um programa de computador. Isso significa que um sistema intencional se encontra em uma relação (dinâmica) de dupla determinação com o mundo – ele resolve essa dupla determinação; ele se encaixa no mundo.

A discussão de Dennett e o racionalismo de forma geral também jogam luz sobre um aspecto mundano e banal da nossa experiência da realidade: a nossa capacidade de saber o que está acontecendo à nossa volta por meio de (breves) raciocínios. Ou seja, é como se pequenos problemas de dupla determinação estivessem sendo colocados para nós a todo momento, à medida que vamos formando *beliefs* e *desires* – nossos e dos outros. E por meio da resolução desses problemas, nós construímos um entendimento do nosso mundo (intencional) presente. Nós antevemos o que ainda não aconteceu (comportamento) e percebemos o que não se pode ver diretamente (*beliefs*, *desires*, *intentions*). Na medida em que esse entendimento se constrói com base na linguagem (conceitos, inferências), o que se obtém é uma percepção do mundo característica dos agentes racionais – os outros animais podem ter uma versão muito limitada dessa experiência.

4. Pragmatismo normativo

A primeira observação que fazemos é que o sujeito de Brandom é a primeira pessoa do plural (2001, p. 4):

In understanding ourselves we should look to what we are able to do, rather than where we came from or what we are made of. (...) we think of ourselves in the broadest terms as the ones who say 'we'. But we still need to specify what one must be able to do in order to count as saying 'we'.⁴²

⁴² Ao entender a nós mesmos, devemos olhar para o que somos capazes de fazer, em vez de onde viemos ou do que somos feitos. (...) pensamos em nós mesmos, nos termos mais amplos, como aqueles que dizem 'nós'. Mas ainda precisamos especificar o que alguém deve ser capaz de fazer para ser considerado como dizendo 'nós'.

Aqui já identificamos as contribuições de Brandom ao ponto de vista racionalista: o pragmatismo e a normatividade social, ambos apresentados em um contexto em que a linguagem ocupa o centro do fenômeno da intencionalidade. Isto é, o seu pragmatismo aparece como a escolha de explicar o que nós fazemos – ao invés de tentar dizer o que nós somos. E a sua ideia é mostrar como a capacidade racional se apoia em nossas habilidades e capacidades práticas mais básicas. Portanto, esse pragmatismo também é uma forma de naturalismo. Porque o projeto é explicar o modo de operação da racionalidade (na perspectiva semântica) e as bases primitivas sobre as quais ela se apoia.

Finalmente, a segunda parte dessa passagem já indica que o plano é delimitar a intencionalidade a partir de fora – i.e., a partir das práticas e normas sociais. A ideia é que nós impomos condições uns aos outros para sermos reconhecidos como parte da comunidade e que a intencionalidade é como que moldada por essas exigências, operando na sua forma mais desenvolvida como o resultado dos nossos esforços de mobilizar as nossas habilidades e capacidades práticas para dar conta dessa demanda.

Nesse ponto, já se pode notar um traço comum da estratégia de explicação racionalista. Em todos os casos, procura-se entender a racionalidade (ou intencionalidade) a partir de fora: a partir de como o mundo é, a partir da realização de uma tarefa qualquer, a partir de como ela aparece aos olhos de um agente racional, e a partir das demandas que os membros da comunidade fazem uns aos outros. Em todos os casos também, os mecanismos da intencionalidade são esboçados com vistas a explicar como a sua operação dá conta de cumprir o papel que se espera deles. Daí que a nossa estratégia com a noção de dupla determinação é inverter essa perspectiva e mostrar como o mundo e a comunidade adquirem a forma que têm com a colaboração da atividade intencional (autônoma) do indivíduo.

Para ver como Brandom desenvolve as suas ideias, o melhor é começar do começo (2001, p. 4): “We are distinguished by capacities that are broadly cognitive”⁴³. Mas, nós nos distinguimos de quê? E o que significa “broadly cognitive”? Bom, nós nos distinguimos das pedras, das plantas e dos bichos. Por quê? Bom, porque as pedras são completamente determinadas a partir de fora – elas não têm vontade de nada e se lembram de muito pouca coisa. As plantas também não têm vontade, mas elas não são completamente determinadas a partir de fora. Elas possuem estado e estrutura internos, que têm por sua vez um papel de determinação. Mas, costumamos pensar que isso é uma

⁴³ “Nós somos distinguidos por capacidades que são amplamente cognitivas”.

forma de determinação causal. Algumas coisas complexas também são assim – artefatos, máquinas, computadores.

Já os bichos possuem estados intencionais. Eles fazem as coisas de uma certa maneira porque eles estão de uma certa maneira. Mas, o que acontece à sua volta também afeta o seu estado intencional. Desse modo, aqui nós temos uma forma diferente de determinação a partir de fora, que não costuma ser explicada em termos causais – esse é o ponto de Dennett.

Finalmente, nós somos aqueles que inspecionam e manipulam os seus próprios estados e estruturas intencionais. Ou seja, nós temos alguma forma de determinação sobre aquilo que tem determinação sobre nós. Portanto, surge aqui uma forma de dupla determinação intencional – o que pode corresponder ao termo “broadly cognitive”. Essa ideia é compatível com o ponto de vista racionalista, no sentido de que nós manipulamos linguagem, e as expressões linguísticas são estruturas intencionais. Os racionalistas gostam de ver a força de determinação que as estruturas linguísticas têm sobre nós, mas não costumam ver a força de determinação (intencional) que temos sobre essas estruturas.

Aqui apareceu uma caracterização do que nós somos em termos daquilo que fazemos. E a contrapartida dessa maneira de fazer as coisas é uma forma peculiar de experiência do mundo. Brandom chama isso de *sapience* e a descreve assim (2001, p. 4): “Our transactions with other things and each other mean something to us. They have a conceptual content for us, we understand them in one way rather than another”⁴⁴.

E aqui nós temos outra vez a experiência de familiaridade com o mundo e a ideia de que isso é fundamentalmente uma experiência linguística, na medida em que esse entendimento aparece na forma de conteúdos conceituais. A passagem a seguir indica o quão próximos estamos do esquema da *intentional strategy* de Dennett (Brandom, 2001, p. 5): “One is treating something as sapient insofar as one explains its behavior by attributing to it internal states such as belief and desire as constituting reasons for that behavior”.⁴⁵

Mas, será então que o rato é *sapient*? Porque, segundo Dennett, nós prevemos o comportamento do rato assim. Mas, para o rato, *beliefs* e *desires* não têm o *status* de

⁴⁴ “Nossas transações com outras coisas e entre nós significam algo para nós. Elas têm um conteúdo conceitual para nós, entendemo-las de uma maneira em vez de outra”.

⁴⁵ “Trata-se de considerar algo como sapient na medida em que se explica seu comportamento atribuindo-lhe estados internos, como crenças e desejos, como razões para esse comportamento”.

razões – no sentido cheio do termo. Quer dizer, o ponto é que existem duas facetas no sentido do termo ‘razão’. A primeira delas é assemelhada à noção de causa, só que no domínio intencional – i.e., aquilo que está por trás, ou que tem papel de determinação. E a segunda faceta é a ideia de que razões são algo que se pode inspecionar e manipular em um jogo das razões. O rato tem *beliefs* e *desires* apenas de acordo com a primeira faceta do sentido do termo ‘razão’. Logo, a gente pode traçar a linha demarcatória assim: os agentes racionais são aqueles que têm a capacidade de explicitar, inspecionar e manipular os seus próprios estados intencionais – por meio do jogo das razões. E nesse sentido, nós poderíamos dizer que os animais são apenas agentes semirracionais.

Brandom faz essa demarcação da seguinte maneira (2001, p. 5): “Picking us out by our capacity for reason and understanding express a commitment to take sapience, rather than sentience, as what distinguishes us. Sentience is what we share with other animals”.⁴⁶

Daí, ele explica essa diferença assim (2001, p. 7-8): “[We are] the ones capable of judgment and action”; “The judgments [we make] (...) can serve as reasons”; “And reasons can be given for the actions [we make]”.⁴⁷

E mais detalhadamente assim (2001, p. 8): “To be a perceiver (...) is to be disposed to respond (...) by the application of concepts”; “To be an agent (...) is to be disposed to respond (...) to applications of concepts by altering the environment”.⁴⁸

Assim, o que temos aqui são os movimentos de entrada e saída do domínio conceitual. Então a ideia é que percepção e ação estão enredadas em um esquema conceitual. E que é por meio da manipulação conceitual que percepção e ação se articulam para dar forma às nossas atividades práticas cotidianas. Em outras palavras, *sapience* é também uma forma de interação com o mundo (e com os outros) mediada por linguagem (conceitos, razões) (Brandom, 2001, p. 5): “Saying ‘we’ is placing ourselves and each other in the space of reasons (...). Adopting this sort or practical stance is taking or treating ourselves as subjects of cognition and action”.⁴⁹

⁴⁶ “Escolher-nos pela nossa capacidade de razão e compreensão expressa um compromisso de considerar a sapiência, em vez da senciência, como o que nos distingue. A senciência é o que compartilhamos com outros animais”.

⁴⁷ “[Nós somos] aqueles capazes de julgamento e ação”; “Os julgamentos [que fazemos] (...) podem servir como razões”; “E razões podem ser dadas para as ações [que fazemos]”.

⁴⁸ “Ser um percebedor (...) é estar disposto a responder (...) pela aplicação de conceitos”; “Ser um agente (...) é estar disposto a responder (...) às aplicações de conceitos alterando o ambiente”.

⁴⁹ “Dizer ‘nós’ é nos colocar e a cada um de nós no espaço das razões (...). Adotar esse tipo de postura prática é tomar ou tratar a nós mesmos como sujeitos de cognição e ação”.

Nesse ponto, é conveniente colocar essas ideias na perspectiva mais ampla da nossa investigação do racionalismo contemporâneo. O que temos aqui, mais uma vez, é o movimento de colocar a linguagem no centro do fenômeno da intencionalidade humana. E o que nós vimos até o momento foram três maneiras diferentes de operacionalizar essa ideia. Primeiro, Haugeland nos diz que ser capazes de obedecer às regras do jogo e utilizar regras heurísticas para jogar bem é o que nos torna inteligentes – no sentido do jogo de xadrez, ou da manipulação de sistemas formais. Daí, Dennett nos diz que ser capazes de estabelecer *beliefs* e *desires* e organizar o nosso comportamento em termos deles por meio de alguma forma de racionalidade é o que nos qualifica como agentes intencionais. Finalmente, Brandom nos diz que ser capazes de jogar o jogo das razões e organizar a nossa percepção e ação por meio delas é o que nos distingue como agentes sapientes.

4.1. Normatividade

Agora é a hora de examinar uma contribuição específica de Brandom para o racionalismo contemporâneo (2001, p. 5): “[We are] reasonable beings. (...) We are the ones to whom reasons are binding, who are subject to the peculiar force of the better reason”.⁵⁰ Quer dizer, nós já vimos que o termo ‘razão’ pode ser entendido como uma causa para o nosso comportamento, ou como algo que nós podemos manipular (no jogo das razões). Aqui, Brandom introduz uma terceira faceta do sentido desse termo: a ideia de norma ou algo que indica a maneira certa de fazer as coisas. Em nossos termos, isso evoca a ideia de direcionamento ou de um fator de determinação. Na medida em que certas razões são confrontadas com outras no jogo das razões, o que ocorre é uma espécie de negociação para decidir a direção da determinação – ou a busca pela melhor razão. Mas, nesse momento, Brandom está interessado em entender a natureza dessa força de determinação que é imposta sobre o sujeito (idem): “This force is a species of normative force, a rational ‘ought’”.⁵¹

De certa maneira, a expressão “rational ought” é um pouco infeliz. No sentido estrito do termo, o raciocínio apenas examina as possibilidades que estão dadas (à luz das normas) e não determina ele mesmo que uma possibilidade é melhor do que outra. Mas, a intenção de Brandom é chamar atenção para o caráter peculiar da força normativa. Isso

⁵⁰ “[Nós somos] seres racionais. (...) Somos aqueles a quem as razões são vinculativas, que estão sujeitos à força peculiar da melhor razão”.

⁵¹ “Essa força é uma espécie de força normativa, um ‘dever’ racional”.

porque as normas demarcam uma fronteira entre o certo e o errado – marcando algumas possibilidades como adequadas e outras como inadequadas, em certo contexto. Mas, esse fator de determinação não tem a capacidade de impedir que alguém faça alguma coisa de errado. Dessa forma, fica a cargo do sujeito entender o que é que está em jogo e fazer as suas escolhas (2001, p. 8):

[Kant says] that conceptually structured activity is distinguished by its normative character. (...) [He] understands concepts as having the form of rules, specifying how something ought (according to the rule) to be done. [U]nderstanding, the conceptual faculty of grasping rules – or appreciating the distinction between correct and incorrect.⁵²

A ideia de Kant é que nós somos aqueles capazes de julgamento e ação. Ao fazer isso, somos responsáveis por obedecer às normas que determinam o que é certo e errado. Em princípio, podemos interpretar a responsabilidade kantiana em termos de possibilidade. Isto é, a ideia é que podemos contemplar os conceitos que aplicamos a uma situação qualquer. E daí, examinando as regras associadas a eles e os seus possíveis desdobramentos, nós ganhamos a capacidade de fazer boas escolhas. Mas, Brandom coloca ênfase na ideia de necessidade. E o seu ponto é que a normatividade não consiste apenas em que nós podemos distinguir o que é certo e errado, mas que devemos fazer o que é certo (2001, p. 8): “Being in an intentional state or performing an intentional action accordingly has a normative significance”; “It counts as undertaking (acquiring) an obligation or commitment”.⁵³

E aqui, finalmente, vemos que a *sapience* não é uma experiência de familiaridade ou entendimento livres – ela nos aperta, nos obriga. A ideia é que um esquema conceitual abre um campo de possibilidades – onde o raciocínio vai fazer o seu trabalho. E a normatividade, ao restringir possibilidades, nos empurra em uma certa direção e nos confronta com relações de necessidade. Ou seja, às vezes nós temos que fazer as coisas contra a nossa vontade (Brandom, 2001, p. 5): “Being rational is being bound or constrained by norms, being subject to the authority of the better reason”.⁵⁴

⁵² [Kant diz] que a atividade conceitualmente estruturada é distinguida pelo seu caráter normativo. (...) [Ele] entende os conceitos como tendo a forma de regras, especificando como algo deve (de acordo com a regra) ser feito. [O] entendimento, a faculdade conceitual de apreender regras – ou de apreciar a distinção entre o correto e o incorreto.

⁵³ “Estar em um estado intencional ou realizar uma ação intencional, por conseguinte, tem um significado normativo”; “Conta como assumir (adquirir) uma obrigação ou compromisso”.

⁵⁴ “Ser racional é estar vinculado ou restrito por normas, estar sujeito à autoridade da melhor razão”.

Mas, como é que isso acontece? Como é que essa autoridade é exercida sobre nós? Bom, Brandom explica a coisa assim (2001, p. 8): “Judgings and doings are conceptually contentful, and so are subject to evaluation according to the rules that express those contents”.⁵⁵

Note que, agora há pouco, vimos que o sujeito de Kant é alguém passível de erro – porque a normatividade não impede ninguém de fazer algo errado. Mas, esse sujeito tem a faculdade conceitual (*understanding*), que o permite distinguir o que é certo e errado. A novidade que está surgindo aqui é que os julgamentos e ações do sujeito podem ser avaliados de acordo com as regras associadas aos conceitos. E o passo final é colocar os sujeitos para avaliarem os julgamentos e ações uns dos outros (2001, p. 5): “Saying ‘we’(...) is placing ourselves and each other in the space of reasons, by giving and asking for reasons for our attitudes and performances”.⁵⁶

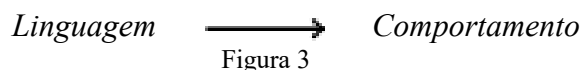
Em outras palavras, os nossos julgamentos e ações são inspecionados pela comunidade. Nós nos reconhecemos como parte da comunidade na medida em que nós nos submetemos à força da melhor razão. E a melhor razão é aquela obtida no jogo social das razões: o jogo de dar e receber razões. Aqui finalmente vemos como o agente racional é caracterizado não em termos do que ele é (i.e., das suas propriedades), mas em termos do que ele é capaz de fazer. Ou seja, espera-se que ele seja capaz de articular explicitamente o seu entendimento das coisas, no sentido de oferecer razões para os seus julgamentos e ações. E espera-se que ele seja capaz de jogar o jogo social das razões: pedindo razões para os julgamentos e razões dos outros, e oferecendo razões adicionais quando lhe pedem. Em outras palavras, o agente racional deve ser capaz de operar na dimensão normativa da razão, que é um domínio de justificação dos nossos julgamentos e ações.

5. Conclusão

⁵⁵ “Julgamentos e ações são conceitualmente carregados de conteúdo, e, portanto, estão sujeitos à avaliação de acordo com as regras que expressam esses conteúdos”.

⁵⁶ “Dizer ‘nós’ (...) é nos colocar e aos outros no espaço das razões, dando e pedindo razões para nossas atitudes e ações”.

Agora que chegamos ao fim, podemos perguntar o que há em comum nos três trabalhos que examinamos. E uma primeira observação é que, em todos os casos, o que está em jogo é uma tentativa de articular a relação:



O que se entende por linguagem aqui não é apenas um conjunto de regras que indicam a ação que deve ser realizada em cada situação. A ideia é que há processamento ou manipulação linguística. Assim, nós podemos entender a estratégia comum de explicação dos racionalistas contemporâneos como a descrição de uma máquina.

A máquina de Haugeland é a máquina computacional. Quer dizer, ele quer saber como é que uma máquina pode fazer as coisas que nós fazemos (e.g., jogar xadrez). E a sua resposta é que basta saber quais são as regras do jogo, porque é possível fazer uma máquina seguir as regras de um jogo qualquer – e vimos, em geral, que é possível fazer um sistema seguir as regras de outro sistema (programação). Na prática, também é preciso resolver o problema do controle, porque as regras do jogo dizem apenas o que se pode fazer e não o que se deve fazer (para ganhar o jogo). E isso traz para a mesa um novo conjunto de regras: as regras heurísticas. A explicação de Haugeland consiste, então, em mostrar como as duas coisas funcionam juntas (i.e., as regras do jogo e as regras heurísticas) – na forma de duas submáquinas dentro de uma máquina maior. Finalmente, a sua discussão é feita no contexto de um sistema formal (ou do jogo de xadrez), o que significa que a percepção consiste em saber qual é a posição das peças, e a ação consiste em modificar a posição das peças.

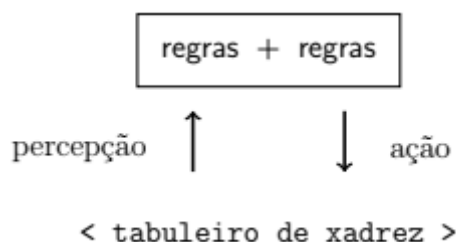


Figura 4

A máquina de Dennett é a máquina intencional – ou a máquina que aplica a *intentional strategy*. Ao invés de controlar o comportamento, essa máquina faz a previsão do comportamento de um sistema intencional. O primeiro passo da estratégia consiste em perceber a situação em que o sistema está. Na prática, isso corresponde a atribuir estados intencionais a ele (*beliefs* e *desires*). Daí, a previsão é obtida por meio de raciocínio prático. Dennett não é muito explícito sobre como isso acontece, mas nós observamos

que a previsão só é possível porque essa atividade é apoiada por um esquema conceitual – com regras para a manipulação dos conceitos. O ponto interessante da explicação de Dennett, no entanto, é que o raciocínio não precisa articular conceitos que descrevem em detalhe como é que o comportamento do agente racional acontece de fato – o que corresponderia a aplicar a *physical* ou *design strategy*. Esse ponto tem relação com a nossa observação de que podemos ter jogos linguísticos abstratos no interior de um jogo linguístico mais concreto. E a ideia básica aqui é que o vocabulário intencional já é suficiente para entender (e se engajar com) a dimensão intencional da realidade – i.e., os animais e as suas formas de comportamento.

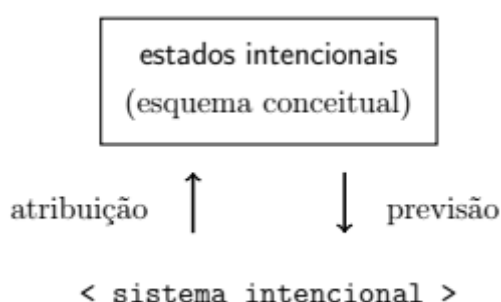


Figura 5

Finalmente, a máquina de Brandom é a máquina conceitual, pois a sua ideia é que percepção e ação se conectam diretamente com os conceitos. E que os conceitos se relacionam uns com os outros por meio das inferências da linguagem. Dessa maneira, a manipulação conceitual articula (ou costura) percepções e ações, para dar forma às nossas atividades práticas no mundo. No entanto, a explicação de Brandom tem um outro elemento importante. Quer dizer, a ideia é que os conceitos e inferências da linguagem também sirvam de veículo para as normas sociais de uma comunidade. Desse modo, os julgamentos e ações de um indivíduo podem ser avaliados pelos outros indivíduos da comunidade. E diversos indivíduos podem tentar encontrar juntos o melhor curso de ação para uma dada situação – ou então coibir o comportamento inadequado de certo indivíduo. Aqui, aparece a ideia de um jogo de linguagem que nos permite entender e participar da dimensão normativa da realidade.

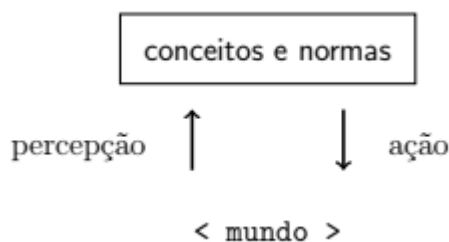


Figura 6

De certa forma, essa caracterização da estratégia racionalista em termos de máquinas é mais próxima da narrativa de Haugeland. E talvez seja mais adequado dizer que o foco desse grupo é apenas mostrar que a linguagem ocupa o centro da intencionalidade dos agentes racionais – apesar de que isso serve de base para a atividade construtora de máquinas dos pesquisadores da inteligência artificial. Nesse sentido, também podemos entender a estratégia de explicação racionalista em termos de uma teoria da linguagem – o que nos deixa mais próximos da narrativa de Brandom.

Daí, o ponto em comum é que na base do sistema ocorre uma atividade manipuladora de símbolos governada por regras – o jogo das razões de Brandom, o raciocínio prático de Dennett, e o exame das regras do jogo de Haugeland. Essa camada corresponde à esfera sintática da linguagem. Também corresponde ao mínimo que uma pessoa deve aprender para adquirir a capacidade linguística. A seguir, nós observamos que as teorias tradicionais da linguagem dizem que essa atividade sintática ganha significado na medida em que existe uma associação entre os elementos da linguagem e as coisas do mundo lá fora. Mas, a explicação dos racionalistas é mais interessante do que isso, pois a ideia é que o significado surge a partir da nossa capacidade de fazer as coisas. E na medida em que dá suporte a essas atividades, a linguagem adquire significado. Não apenas isso, mas domínios de atividade diferentes mobilizam o seu próprio vocabulário específico, o que corresponde a diferentes esferas semânticas da linguagem.

Por exemplo, o vocabulário das regras heurísticas de Haugeland corresponde ao domínio da inteligência, e da nossa capacidade de realizar atividades práticas. E isso explica a nossa experiência de familiaridade com as coisas ordinárias do mundo – nós sabemos como elas se comportam, e sabemos o que fazer com elas. O vocabulário dos estados intencionais de Dennett corresponde ao domínio da intencionalidade, no sentido do comportamento intencional. E isso explica a nossa familiaridade com as coisas vivas do mundo, em particular os animais – nós sabemos como eles se comportam, e sabemos como interagir com eles. Finalmente, o vocabulário dos conceitos e normas de Brandom

corresponde ao domínio da normatividade, ou do comportamento governado por regras. E isso explica a nossa familiaridade com as noções de certo e errado, o que é uma exclusividade das comunidades humanas – nós sabemos como as pessoas se comportam, e sabemos como viver com elas.

5.1 Dupla determinação

Mas, a discussão que nós fizemos ainda não revelou completamente a estrutura racionalista do pensamento de Brandom. E a noção de dupla determinação, que é a nossa ferramenta de análise, ainda se confunde com essa estrutura racionalista. Então, agora é o momento de deixar as coisas mais claras. E, para isso, nós voltamos a esse ponto (Brandom, 2001, p. 5): “To be sapient is to have states such as belief”; “Picking us out by our capacity for reason and understanding express a commitment to take *sapience*, rather than *sentience*, as what distinguishes us. *Sentience* is what we share with non-verbal animals (...)”.⁵⁷

A ideia subliminar aqui é que o comportamento dos animais não-linguísticos seria dominado pela percepção dos sentidos – *sentience* ou as funcionalidades do nosso aparato sensorial. Mas, nós já vimos que o comportamento dos animais não é completamente determinado a partir de fora – eles possuem *beliefs* e *desires* (i.e., estados intencionais). Daí, a dicotomia *sentience-sapience* não demarca de maneira precisa a diferença que existe entre nós e os outros animais.

O ponto é que a cognição dos animais também é caracterizada pela dupla determinação – há fatores de determinação internos que se contrapõem aos fatores de determinação externos. Por isso, o que nos distingue dos outros animais é a natureza do fator de determinação interno – esse é o ponto da *sapience*. Nesse sentido, a discussão de Brandom aponta para um fator de determinação interno. E nessa perspectiva, ela também articula uma relação de dupla determinação.

Só que Brandom não coloca as coisas nesses termos, claro. Além disso, o elemento que ele coloca em contraposição aos fatores de determinação externos não é a vontade do sujeito (ou os seus desejos). Porque o que se contrapõe à força de determinação externa é a força pragmática da razão. Por isso, a gente pode pensar que

⁵⁷ “Ser sapiente é ter estados como crenças”; “Escolher-nos pela nossa capacidade de razão e compreensão expressa um compromisso de considerar a sapiência, em vez da senciência, como o que nos distingue. A senciência é o que compartilhamos com animais não verbais (...)”.

Brandom coloca a linguagem para fazer frente à força de determinação do mundo. Mas a linguagem é apenas um veículo (um modo de implementação) para a normatividade social. Então, talvez seja melhor pensar que o sujeito de Brandom é a comunidade – ou a primeira pessoa do plural. Em outras palavras, as normas sociais correspondem a conhecimento na forma de direcionamento prático que surge no contexto de um grupo social. Por consequência, a relação de dupla determinação que aparece na discussão de Brandom consiste na relação entre mundo e comunidade – ou entre as coisas como elas são ou estão e a maneira como nós fazemos as coisas.

Agora que esse ponto está claro, nós vamos examinar o outro lado da moeda. Ou seja, vamos ver de que maneira o fator de determinação externo aparece no trabalho de Brandom (2001, p. 5):

Another familiar route to understanding sapience goes through the concept of truth. We are believers, and believing is taking true. We are agents, and acting is making true.

To be sapient is to have states such as belief, desire and intentions, which are contentful in the sense that we may question under which circumstances what is believed, desired or intended would be true.

Understanding such content is grasping the conditions necessary and sufficient for its truth.⁵⁸

58

Veja que são dois os paradigmas que nós temos para o entendimento da linguagem: prescrição e descrição – o que corresponde aos termos razão e verdade. O primeiro é articulado em conjunto com as noções de ação e comportamento – e aqui aparece a ideia de estado intencional (*intention*) como aquilo que direciona a nossa atividade. O segundo é articulado em conjunto com as noções de percepção e conhecimento – e aqui aparece a ideia de estado intencional (*belief*) como aquilo que direciona o nosso pensamento. Mas, Brandom também chama atenção para uma outra maneira de capturar esse segundo ponto de vista (2001, p. 6):

A rival approach to cognitive contentfulness centers on the concept of representation. (...)

⁵⁸ Outra via familiar para entender a sapiência passa pelo conceito de verdade. Somos crentes, e crer é tomar como verdadeiro. Somos agentes, e agir é tornar verdadeiro.

Ser sapiente é ter estados como crenças, desejos e intenções, que são carregados de conteúdo no sentido de que podemos questionar sob quais circunstâncias o que é acreditado, desejado ou intencionado seria verdadeiro.

Entender esse conteúdo é compreender as condições necessárias e suficientes para sua verdade.

[According to this view] the states and acts characteristic of us are in a special sense *of, about, or directed at* things.

(...) they have representative [representational] content.

To have such content is to be liable to assessments of *correctness* of representation which is a special way of being *answerable* or *responsible* to what is represented.⁵⁹

No fim das contas, a diferença entre as duas abordagens rivais repousa em uma escolha com relação ao que há de mais fundamental na linguagem: proposições ou a estrutura de termos singulares e predicados. Mas, a diferença também se manifesta no campo semântico na forma da escolha entre verdade e referência como a noção semântica mais fundamental. E Brandom não hesita em fazer a escolha pela primeira opção (2001, p. 7): “The topic to be discussed here (...) is intentionality in the sense of propositional contentfulness (...)”.⁶⁰

A ideia é que uma proposição (em oposição a termos singulares e predicados) é algo com relação a que um sujeito pode se posicionar – ela é uma posição no jogo intencional. Não apenas isso, mas ela também direciona o sujeito – ela exerce força sobre ele, na forma das inferências em que ela está envolvida. E uma proposição (bem como termos singulares e predicados) também é algo que pode se relacionar com o mundo. Com isso, o ponto de vista proposicional nos permite articular a ideia de dupla determinação de maneira adequada. E, em retrospecto, nós podemos ver o ganho que Brandom obteve ao colocar o foco na forma proposicional. Isto é, por meio da proposição ele conseguiu expressar de maneira natural aquilo que não pertence ao domínio objetivo da realidade: a normatividade.

Mas, como já dissemos, Brandom não vê as coisas em termos da noção de dupla determinação. E, apesar de apresentar a noção de verdade como uma rota alternativa para entender a *sapience*, no final das contas ele pretende integrar os dois pontos de vista (2001, p. 6-7):

⁵⁹ Uma abordagem rival ao conteúdo cognitivo centra-se no conceito de representação. (...)

[De acordo com essa visão] os estados e atos característicos de nós estão, em um sentido especial, relacionados a, sobre ou dirigidos a coisas.

(...) eles possuem conteúdo representativo [representacional].

Ter tal conteúdo é estar sujeito a avaliações de correção da representação, o que é uma maneira especial de estar responsável ou responder pelo que é representado.

⁶⁰ “O tema a ser discutido aqui (...) é a intencionalidade no sentido de conteúdo proposicional (...)”.

The self-understanding in view so far identifies us by our cognitive capacities: we are makers and takers of reasons, seekers and speakers of truths. (...)

(...) The aim is to understand ourselves as judges and agents, as concept-users who can reason both theoretically and practically (...).⁶¹

Em outras palavras, a ideia é articular a noção de *self-understanding* em termos das noções de razão e verdade. O elemento comum dos dois é a linguagem. No caso da verdade, a linguagem suporta a nossa atividade de inspeção e manipulação do mundo – por meio do jogo das representações. E, no caso da razão, a linguagem suporta a regulação do nosso próprio comportamento ou a atividade de inspeção e manipulação daquilo que direciona o nosso comportamento – por meio do jogo das razões. Logo, nós podemos dizer que somos aqueles que falam sobre o mundo e sobre si mesmos. E que utilizam essa falação para guiar a sua atividade.

A estratégia de Brandom para integrar o ponto de vista da razão e o ponto de vista da verdade consiste em chamar atenção para um jogo pragmático que ocorre na base de tudo (*know-how*). Esse jogo pragmático suporta os movimentos mais básicos do jogo linguístico: asserção e inferência. Daí, esse jogo linguístico já é suficiente para dar suporte ao jogo das razões. E este, por sua vez, suporta o jogo das proposições. O esquema abaixo ilustra essa organização:

(verdadeiro, falso)	proposição	(semântica)
(certo, errado)	conceito, razão	(normatividade)
(regras)	forma proposicional	(sintaxe)
(asserção, inferência)	habilidades linguísticas básicas	(pragmatismo)

Figura 7

Aqui nós já reconhecemos todos os elementos da explicação racionalista. E é bem fácil identificar o primeiro deles: a linguagem ocupa o centro da explicação. De fato, o que Brandom nos oferece é uma teoria da linguagem – porque todas as camadas do esquema dizem respeito à linguagem.

⁶¹ A compreensão de nós mesmos até aqui nos identifica pelas nossas capacidades cognitivas: somos criadores e receptores de razões, buscadores e falantes de verdades. (...)
 (...) O objetivo é entender a nós mesmos como julgadores e agentes, como usuários de conceitos que podem raciocinar tanto teoricamente quanto praticamente (...).

O segundo elemento é a estrutura dual sintaxe-semântica. Observe que nós já vimos isso antes. Na história de Haugeland, a dimensão semântica é o jogo de xadrez, e a explicação consiste em mostrar como essa atividade pode ser realizada por meio da articulação (sintática) das regras do jogo e de regras heurísticas. E na história de Dennett, a dimensão semântica é a tarefa de previsão do comportamento de um sistema intencional, e a explicação consiste em apontar para a capacidade de raciocínio prático (apoiada por um esquema conceitual).

Daí, a novidade que nós encontramos na história de Brandom é que a dimensão semântica é muito mais ampla: qualquer manifestação da intencionalidade discursiva humana. E a explicação é dada na forma da sua teoria da linguagem. Só que essa generalidade é conseguida desviando a atenção do mundo e olhando para como a linguagem dá suporte às atividades que nós realizamos no mundo – o jogo das razões e o jogo das proposições. Consequentemente, para todos os efeitos, o mundo desaparece da explicação.

A próxima observação não é um elemento da explicação racionalista, porque os autores não parecem trabalhar esse ponto sistematicamente. Mas, é uma semelhança que a gente nota entre o trabalho de Haugeland e o trabalho de Brandom. Quer dizer, a ideia é que a teoria da linguagem de Brandom tem um duplo aterramento semântico. De um lado, nós temos a semântica dos conteúdos proposicionais, que codificam como as coisas são ou estão no mundo. E, do outro lado, nós temos a semântica dos conteúdos conceituais, que codificam normas e convenções sociais. Daí, podemos interpretar essas duas dimensões semânticas como dois conjuntos de regras: as regras de um jogo qualquer que a gente joga no mundo, e as regras heurísticas que utilizamos para jogar bem. E aqui nós temos a estrutura da explicação da inteligência de Haugeland.

Essa maneira de ver as coisas faz sentido, porque nós já observamos que os fatores de determinação de um domínio qualquer podem ser projetados na linguagem – por meio dos procedimentos de formalização e representação. Então, no final das contas, as regras estão lá na linguagem mesmo – i.e., regras que descrevem regularidades do mundo e regras que articulam os nossos hábitos e modos de comportamento. E nós já observamos que a relação entre representação e normatividade pode se organizar na forma de uma dupla determinação. Isto é, uma dupla determinação que se resolve na linguagem, mas que reflete uma dupla determinação do nosso comportamento e interação com o mundo.

Mas, não é assim que Brandom vê as coisas. Pois, a sua ideia é que os dois tipos de regra podem ser usados pelo sujeito para justificar os seus julgamentos e ações. Mais do que isso, os dois tipos de regra são algo a que o sujeito se vê obrigado ou comprometido a obedecer.

E aqui nós chegamos ao ponto mais importante das nossas observações: uma vez que todos os fatores de determinação relevantes já estão codificados em linguagem, não resta mais qualquer papel importante para o sujeito. De fato, Brandom não está interessado no sujeito. O seu projeto filosófico é explicar a infraestrutura linguística que dá ao sujeito a possibilidade de manifestar a racionalidade (*sapience*). Esse é o ponto de vista racionalista. Fora da linguagem nós seríamos como as bestas na selva – o nosso comportamento seria caracterizado pela *sentience*.

Mas, é um fato que nós nascemos e crescemos em comunidades linguísticas. E que nós adquirimos a capacidade de nos relacionar com o mundo e com os outros por meio da linguagem. Só que, do ponto de vista da narrativa racionalista, o sujeito não está envolvido em relações de dupla determinação – porque não há determinação semântica por parte do sujeito. O sujeito é um mero operador da linguagem. E na medida em que todos os fatores de determinação relevantes já estão codificados na linguagem, o sujeito pode ser substituído por uma máquina⁶². Daí que, no final das contas, nós temos aqui mais uma explicação da intencionalidade do robô.

E assim chegamos mais uma vez à nossa caricatura do racionalismo. Mas nós não temos a intenção de concluir que esse é o projeto filosófico dos autores que nós estamos examinando. O nosso entendimento é que o projeto racionalista pretende jogar luz no fato de que o comportamento humano é largamente condicionado, conduzido, ou governado por regras. E que em larga medida essas regras estão presentes na linguagem.

Até aqui tudo bem. Porque isso não precisa implicar necessariamente a perda da autonomia do sujeito – ou o seu desaparecimento. Mas o ponto é que, na ausência de uma discussão específica sobre como essa autonomia é efetivada, o equilíbrio entre os dois lados fica apenas implícito. Ele é testemunhado em nossas atividades cotidianas, mas não é objeto de análise filosófica. Essa é a limitação que nós queremos apontar no projeto racionalista.

A ferramenta que temos utilizado para examinar essa limitação é a noção de dupla determinação. Nós apontamos que a relação entre representação e normatividade

⁶² São ideias desse tipo que inspiram projetos como o *ChatGPT*.

pode ser entendida em termos de dupla determinação – onde a comunidade faz o papel de sujeito. Mas, ao deixar o sujeito (individual) de fora, a análise racionalista perde de vista a relação de dupla determinação entre o sujeito e a linguagem – articulando apenas a força de determinação da linguagem sobre o sujeito. De fato, a análise racionalista perde de vista todas as relações de dupla determinação envolvendo o sujeito – porque há dupla determinação para todo lado. Há dupla determinação com o mundo (engajamento cognitivo), com o grupo social (negociação), com a linguagem (pensamento, programação), e consigo mesmo (autoconsciência, autoprogramação). E ao perder tudo isso de vista, ela perde também uma dimensão do funcionamento da linguagem: como ela faz para dar suporte a tudo isso.

Referências:

BRANDON, Robert. **Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

BRANDON, Robert. **Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

BRANDON, Robert. **Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

DENNETT, Daniel C. **Three kinds of intentional psychology**. In: HEALEY, R. A. (org.), **Reduction, Time and Reality: Studies in the Philosophy of the Natural Sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

DENNETT, Daniel C. **Cognitive wheels: the frame problem of AI**. In: Hookway, C. (ed.), **Minds, Machines and Evolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 129–150.

DENNETT, Daniel C. **Real Patterns**. In: *The Journal of Philosophy*, v. 88, n. 1., Jan. 1991, p. 27-51.

DENNETT, Daniel C. **True Believers: The Intentional Strategy and Why It Works**. In: HAUGELAND, John. *Mind Design II*. Cambridge: The MIT Press, 1997, p. 57-79.

DENNETT, Daniel C. **The Intentional Stance**. Cambridge: The MIT Press, 1998.

DENNETT, Daniel C.; HAUGELAND, John. **Review of Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind**. *The Journal of Philosophy*, v. 96, n. 8, Ago. 1999, p. 430-435.

HAUGELAND, John. **Semantic Engines: an introduction to mind design**. In: HAUGELAND, John. (ed.) **Mind Design**. Cambridge: The MIT Press, 1981, p. 34-50.

HAUGELAND, John. **Review of Brainstorms by Daniel C. Dennett**. *Noûs*, v. 16, n. 4, Nov., 1982, p. 613-619.

UM BREVE TRAJETO FILOSÓFICO COM OS RACIONALISTAS...

Carlos Eduardo Fisch de Brito / Ralph Leal Heck

HAUGELAND, John. **Artificial Intelligence: The Very Idea**. Cambridge: MIT Press, 1996.

PEACOCKE, C. **Three principles of rationalism**. *European journal of philosophy*, v. 10, n. 3, 2002, p. 375–397.

RADFORD, L. **On Inferentialism**. *Mathematics education research journal*, v. 29, n. 4, 2017, p. 493–508.

SELLARS, Willfrid. **Empiricism and The Philosophy of Mind**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

WEISS, Bernhard; WANDERER, Jeremy. (Orgs.) **Reading Brandom: On Making It Explicit**. London: Routledge, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. [Trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker; Joachim Schulte] 4th ed., Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2009.

A TEORIA DA RESISTÊNCIA E O DIREITO DE FUGA DO PRISIONEIRO

Luiz Felipe Sahd¹

Resumo:

Este artigo discute a proibição da resistência e a busca por alternativas de Samuel Pufendorf. Em sua teoria bastante incomum do Estado, Thomas Hobbes nega as obrigações contratuais entre o cidadão individual e o soberano por princípio e tenta mostrar que o cidadão nunca pode sofrer injustiça nas mãos do governante. Apesar de suas simpatias por uma teoria restritiva da resistência, Pufendorf discorda. Em seu *De jure naturae et gentium*, ele enumera inúmeras instâncias de injustiça que podem ser cometidas pelas autoridades contra o indivíduo, tanto em seu papel de sujeito quanto em seu papel de ser humano. Mas, embora observe que as ações do governante podem ser ilegítimas, Pufendorf não justifica sem reservas a resistência como reação à injustiça. Em vez disso, ele sugere que se deve perdoar ofensas menos graves porque o homem é por natureza imperfeito, enquanto o Estado é de importância social eminente. No caso de graves violações da lei, deve-se salvar a si mesmo fugindo. Além disso, a prudência dita que, mesmo em tal situação, não se deve pôr em risco a vida e a propriedade por “recalcitrância fútil”. Seguindo Grotius, Pufendorf restringe o direito de resistência aos casos de legítima defesa individual e coletiva. Se o governante se revela inimigo de seus súditos, a resistência é meramente o exercício do direito de autodefesa e, portanto, indubitavelmente permitida. Nesse caso, Pufendorf sustenta – assim como Grotius – que a resistência não infringe os direitos de soberania existentes porque, por meio de sua inimizade, o governante absolve os súditos de seu dever de obedecê-lo. Assim, suas ações não são resistência no sentido tradicional, mas sim uma defesa contra a agressão, que o direito natural permite uma vez que a situação tenha revertido ao estado natural das coisas.

Palavras-chave: Direito natural. Sociabilidade. Estado. Soberania. Resistência.

RESISTANCE THEORY AND A PRISONER’S RIGHT TO ESCAPE

Abstract:

This article discusses the prohibition of resistance and search for alternatives by Samuel Pufendorf. In his rather unusual theory of the state, Thomas Hobbes denies contractual obligations between the individual citizen and the sovereign on principle and tries to show that the citizen can never suffer injustice at the hands of the ruler. Despite his sympathies for a restrictive theory of resistance, Pufendorf disagrees. In his *De jure naturae et gentium*, he lists numerous instances of injustice which can be committed by the authorities against the individual, both in his role as subject and in his role as a human being. But although he observes that the actions of the ruler may be illegitimate, Pufendorf does not unreservedly justify resistance as a reaction to injustice. Rather, he suggests that one should pardon less serious offences because man is by nature imperfect, while the state is of eminent social importance. In the case of grave violations of the law, one should save himself by taking flight. Moreover, prudence dictates that even in such a situation one should not endanger one’s life and property by ‘futile recalcitrance’. Following Grotius, Pufendorf restricts the right of resistance to cases of individual and collective self-defence. If the ruler reveals himself as an enemy of his subjects, resistance is merely the exercise of the right to self-defence and therefore undoubtedly permitted. In this case, Pufendorf holds – quite like Grotius – that resistance does not infringe upon existent sovereignty rights because through his enmity, the ruler absolves the subjects of their duty to obey him. Accordingly, their actions are not resistance in the traditional sense but rather a defence against aggression, which natural law permits once the situation has reverted to the natural state of affairs.

Keywords: Natural law. Sociability. State. Sovereignty. Resistance.

¹ Professor Titular de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8940-1545>. E-mail: felipesahd@yahoo.com.br.

Hugo Grotius defende a tese segundo a qual os homens são sociáveis por natureza, Samuel Pufendorf apresenta uma visão menos otimista. Mas isso não o impediu de ver no desejo humano de segurança uma compensação para nossa predisposição inata para o vício, uma vez que, para garantir sua segurança, é necessário que o homem seja sociável. Esta conclusão lançou as bases daquilo a que ele chamou de “lei natural fundamental”: preservar e cultivar a sociabilidade.² Mas cultivar a *socialitas* significa ultrapassar a condição de igualdade natural e sair do estado em que nos encontrávamos numa relação pré-política. Significa criar as condições necessárias de sua plena realização no estado civil onde impera a ordem política e as suas instituições básicas.

Desta maneira, o Estado (*civitas*) é constituído para superar a situação de guerra em que se degenerou o estado de natureza e oferecer segurança aos homens. É preciso construir a proteção entre eles e para eles: “Portanto, a causa genuína e principal que levaram alguns pais de famílias perdidos em sua liberdade natural a constituírem os Estados, foi para protegerem dos males provenientes do homem que ameaçavam o homem” (PUFENDORF, 1998, p. 639). É nos Estados que “se encontra um remédio imediato, bem ajustado às características dos homens” (PUFENDORF, 1997, p. 70).

Pufendorf defende o Estado moderno como a realização perfeita do desenvolvimento moral da humanidade, o lugar certo da superação do afastamento entre a sociedade civil artificial – construída pelos homens segundo suas necessidades e interesses – e a necessidade moral. O Estado deve ser entendido como criado para nossos fins, nossa proteção e defesa. Pode-se dizer que a adequação dessa forma de organização, como também de suas correspondentes formas de socialização, é determinada pelo seu sucesso em satisfazer nossos fins. Mas também enobrece a união dos homens e de seus esforços em instaurar e efetivar o direito natural. Sua origem está em Deus e sua

² O termo técnico central *socialitas* pode ser traduzido como “socialidade” ou “sociabilidade”. Pufendorf raramente usa o termo *sociabilis*. Para manter a coerência, usarei o termo sociabilidade. Ninguém no século XVII tinha mais a dizer sobre a sociabilidade do que Pufendorf, que tenta demonstrar o conteúdo das normas e instituições necessárias para alcançar uma interação social tranquila, o objetivo final do direito natural. Segundo Pufendorf, a lei fundamental da natureza ordena que todos “devam, na medida do possível, cultivar e manter em relação a outras pessoas uma sociabilidade pacífica [*socialitas*] que seja consistente com o caráter nativo e o fim da humanidade em geral” (PUFENDORF, 1998, p. 148). Como os decretos do direito natural orientam a ação na vida social? Jerome B. Schneewind argumentou que Pufendorf falha em explicar como as normas do direito natural são eficazes na vida social porque é incapaz de justificar como a razão pode mover a vontade (SCHNEEWIND, 1998, p. 138). Defendo que a preocupação central de Pufendorf é explicar e justificar como a governança política pode promover a ordem social conforme exigido pelo direito natural, e não explicar como a razão pode motivar a vontade. Meu argumento é que as normas do direito natural se tornam eficazes porque a interação social, guiada pela governança política, permite que as pessoas moderem suas paixões anti-sociais e se habituem a paixões sociáveis.

finalidade em governar a humanidade. O Estado no sistema de Pufendorf é o ponto final da sociabilidade, sua realização plena, e como tal exige um direito que regule e ordene o comportamento dos cidadãos (PUFENDORF, 1998, p. 661).

Em sua teoria do Estado, Thomas Hobbes nega por princípio as obrigações contratuais entre o indivíduo e o soberano e defende a tese segundo a qual o cidadão nunca pode sofrer injustiça nas mãos do governante (HOBBS, 1992, p. 163). Apesar de suas simpatias por uma teoria restritiva da resistência, Samuel Pufendorf discorda. Em seu *De jure naturae et gentium*, ele enumera inúmeras instâncias de injustiça que podem ser cometidas pelas autoridades contra o indivíduo, tanto em seu papel de sujeito quanto em seu papel de ser humano (PUFENDORF, 1998, p. 727-729). Mas, embora observe que as ações do governante podem ser ilegítimas, Pufendorf não deixa de fazer reservas à resistência como uma reação à injustiça. Em vez disso, ele sugere que se deve perdoar ofensas menos graves porque o homem é por natureza imperfeito, enquanto o Estado é de suma importância social. No caso de graves violações da lei, deve-se salvar a si mesmo fugindo (PUFENDORF, 1998, p. 729-730). Em sua discussão sobre o direito de resistência contra um usurpador, Pufendorf também assume uma posição que enfatiza a preservação do Estado (SEIDLER, 1996, p. 93). Embora o usurpador originalmente não tenha títulos legais próprios, ele em certo sentido adquire direitos por meio da percepção racional de que

[...] é melhor para a comunidade que alguém cuide dela do que se ela estiver suspensa em permanente inquietação e confusão, sem um certo mestre; portanto, pode-se aceitar a autoridade de qualquer um que detenha o poder, desde que ele conduza o governo de maneira apropriada para um governante legítimo (PUFENDORF, 1998, p. 733).

Além disso, a prudência dita que, mesmo em tal situação, não se deve pôr em perigo a vida e a propriedade por “vã relutância” (PUFENDORF, 1998, p. 734). Concordando com Hugo Grotius, Pufendorf restringe o direito de resistência aos casos de legítima defesa individual e coletiva (BEHME, 1995, p. 157). Se o governante se revela inimigo de seus súditos, a resistência não deve ultrapassar o exercício do direito de autodefesa. Nesse caso, Pufendorf sustenta que a resistência não infringe os direitos de soberania existentes uma vez que, por meio de sua inimizade, o governante absolve os súditos de seu dever de obedecê-lo. Assim, suas ações não são a resistência no sentido tradicional, mas sim uma defesa contra a agressão, permitida pelo direito natural uma vez que a situação se reverteu ao estado natural das coisas.

Desta maneira, os princípios do direito natural não se preocupam unicamente com a proteção de certos direitos que possuímos na condição pré-social, mas na vida social “sua força é entendida também a se difundir por todas as instituições e acordos pelos quais um homem adquire algo, como se fossem claramente inúteis sem ele” (PUFENDORF, 1998, p. 215). Ao explicar o conteúdo prático dos direitos à vida e ao corpo, além dos efeitos compulsivos da inclinação à autopreservação, Pufendorf está atento às condições contextualmente flutuantes da vida social. As considerações contextuais tornam-se particularmente pertinentes quando ele esboça os limites dos direitos à vida e ao corpo na sociedade civil. Para o autor, os direitos naturais não podem oferecer uma base moral absoluta sobre a qual se possa agir de forma autônoma, sem levar em conta relações de autoridade historicamente contingentes e convenções sociais.³ Nosso dever predominante é promover a sociabilidade tanto quanto pudermos. Em um estado de natureza pré-civil, a liberdade natural das pessoas para lidar com suas vidas e corpos é sempre restringida pela razão reta e pela lei da natureza. Após o estabelecimento dos Estados, o meio necessário para promover a sociabilidade, o soberano tem direito à vida e aos corpos dos cidadãos que podem se sobrepor aos direitos naturais do indivíduo sobre elas.

A teoria dos direitos naturais de Pufendorf às vezes é considerada uma precursora da teoria contemporânea dos “direitos humanos” (WELLMAN, 2011, p. 197; e, ISHAY, 2004, p. 7-8). Essas preocupações atuais podem, no entanto, obscurecer o fato de Pufendorf não enfatizar os direitos naturais como a melhor forma de organizar a sociedade. Sua principal preocupação prática era oferecer uma teoria que explicasse e justificasse por que os indivíduos deveriam obedecer à autoridade do Estado para sustentar uma vida social pacífica. Como a maioria dos teóricos protestantes do direito natural, Pufendorf conceitua as leis naturais como subordinadas aos deveres impostos pelo direito natural (HAAKONSEN, 2002, 27-42).⁴ O direito natural à autopreservação

³ Victoria Kahn sugeriu que a discussão de Pufendorf sobre direitos aponta parcialmente para “tentativas modernas de definir o eu liberal como já incorporado na cultura e na linguagem, constituído por uma série contínua de relações interpessoais” (KAHN, 2001, p. 408).

⁴ No capítulo do *De Jure Naturae et Gentium* dedicado às leis naturais, por exemplo, Pufendorf explica que o homem, refletindo sobre a sua natureza e constituição física, descobre imediatamente e de modo claro e evidente a necessidade de colocar um freio à ilimitada liberdade de que possui no estado de natureza. A liberdade aqui se revela ao mesmo tempo inútil e danosa. Para cumprir tal finalidade, porém, ele precisa recorrer à razão, a qual impõe as leis naturais, formulando assim a regra básica do agir humano. As leis naturais fundamentais que orientam o homem no estado de natureza – que permitem deduzir todas as normas práticas – nos impõem: primeiro, o respeito à pessoa do outro (“ninguém deve ofender os outros salvo se é provocado”); segundo, o respeito à propriedade de outrem (“a cada um deve ser permitido usufruir seus próprios bens”); terceiro, o respeito aos pactos (“cada um deve manter a

é suscetível de ser anulado conforme a estabilidade política e a segurança da sociedade possam exigir.

Uma vez que o dever de autopreservação é, em última análise, um dever imposto por Deus, Pufendorf nega que indivíduos ou Estados tenham um “poder absoluto” (*absolutam potestatem*) sobre a vida e os corpos dos homens. Ele afirma que “não são aprovadas aquelas leis que mandam ou permitem que os cidadãos se acabem” (PUFENDORF, 1998, p. 184). Por outro lado, os indivíduos e os Estados têm um poder limitado, no sentido de uma esfera de ação legítima limitada, sobre a vida e os corpos dos homens. Por exemplo, embora não seja permitido matar idosos que não são mais úteis à sociedade, para preservar a vida de outros cidadãos, os soldados podem ser legitimamente ordenados a expor suas vidas a uma provável morte (PUFENDORF, 1997, p. 82).⁵ Além disso, para serem úteis à sociedade, os indivíduos devem exercer trabalhos fisicamente exigentes que inevitavelmente encurtam a sua vida útil (PUFENDORF, 1998, p. 169). O poder do soberano sobre a vida de seus cidadãos tem duas finalidades: a proteção do Estado e a repressão dos crimes (PUFENDORF, 1998, p. 753-754). Ao analisar os deveres dos soldados, Pufendorf argumenta que:

[...] uma vez que nossa vida, que há muito estaria perdida se tivéssemos sido expostos a um estado de natureza, é preservada por um longo período com a ajuda do Estado, certamente não deveria ser uma grande dificuldade entregá-la ao Estado, especialmente porque também devemos a ela muitos outros benefícios. E, portanto, não é uma injustiça se, por um comando extraordinário do Estado, e sob o estresse de grande necessidade, expormos ao perigo aquela vida que o Estado nos dá, por assim dizer, dia a dia, durante toda a nossa existência; e especialmente pelo fato de que em um estado de natureza todo homem é obrigado a se defender por sua única força, se não perecer ou ser reduzido à escravidão (PUFENDORF, 1998, p. 756).

A sujeição à autoridade do Estado é muitas vezes exigente, portanto, as pessoas precisam ser lembradas de que sem o Estado a vida humana seria, como argumentava Hobbes, desagradável, brutal e curta. Sendo as instituições do Estado um veículo necessário à nossa autopreservação e à promoção da sociabilidade pacífica, fim do direito natural, os indivíduos são obrigados pela lei da natureza a cumprir seus deveres

promessa empenhada”); e quarto, o respeito aos interesses alheios (“cada um deve promover com ânimo feliz a vantagem de outrem nos limites do possível e segundo as obrigações mais rigorosas que nos atribuímos”) (PUFENDORF, 1998, p. 125). A fundação racional das leis naturais não comporta, todavia, uma solução inata, aliás, duramente criticada por Pufendorf: as leis naturais não são, portanto, impressas na mente do homem no instante de seu nascimento, mas, ao contrário, é o produto de uma reflexão madura e dependem de um processo árduo de aprendizagem.

⁵ Para a análise de Pufendorf dos deveres dos soldados (PUFENDORF, 1998, p. 289-291).

políticos, mesmo quando isso exija sua vida. As obrigações morais e políticas contemporâneas sempre decorrem de contratos passados. À vista disso, a premissa teórica de que todos os seres humanos são livres e iguais em estado de natureza não conflita com as reais desigualdades entre as pessoas nas sociedades civis.

Embora Pufendorf enfatize que “não se diz com razão que a autoridade civil (*imperium civile*) é de Deus”, ele pensa, no entanto, que “é a instituição do Estado que mais favorece a prática do direito natural”. Assim, “aquele que comanda o fim é considerado também quem comanda os meios necessários para esse fim” (PUFENDORF, 1997, p. 72). Compreende-se assim pela razão reta que Deus ordenou que as pessoas estabeleçam o Estado uma vez que a humanidade se multiplicou. Uma vez estabelecido o Estado, o soberano tem o direito supremo de ditar se as leis civis estão de acordo com o direito natural. Quaisquer que sejam suas origens, a autoridade política deve ser soberana. As leis civis “não são mais do que os decretos da soberania suprema sobre as coisas que os súditos devem observar para o bem do Estado” (PUFENDORF, 1998, p. 697). Pufendorf reluta em permitir que cidadãos privados façam valer reivindicações de direito natural contra o soberano (PUFENDORF, 1998, p. 699-701). O soberano está posicionado para determinar o interesse geral da sociedade e seu dever primordial é legislar leis claras e simples que devem se preocupar apenas com coisas que “conduzam ao bem dos cidadãos e do Estado” (PUFENDORF, 1998, p. 738).

Antes do estabelecimento das sociedades civis, o indivíduo estava em um estado de liberdade natural, com o direito de agir de acordo com os ditames de sua própria razão e fazer tudo o que conduzisse à sua própria preservação. Ao estabelecer o Estado e gerar obrigação política por um ato voluntário, os cidadãos entregam ao soberano sua liberdade natural de decidir por seu próprio julgamento sobre questões de vida e morte. O soberano agora tem poder (*potestas*) “sobre o corpo e a vida, bem como os bens dos cidadãos por causa de seus crimes” (PUFENDORF, 1998, p. 759). Como Pufendorf argumenta em *Elementa jurisprudentiae universalis*, a pessoa moral do Estado “tem sua própria vontade, propriedade e direitos que são distintos da propriedade e dos direitos dos indivíduos como tais” (PUFENDORF, 1999, p. 154). A fundação de um Estado é o meio mais eficaz para cumprir o imperativo da lei natural de autopreservação (SEIDLER 2003, p. 229). No entanto, Pufendorf não fundamenta a autoridade moral do Estado na utilidade do indivíduo, mas na obrigação de cultivar a sociabilidade. Quando nos tornamos cidadãos, abdicamos de nossos direitos naturais ao corpo e à vida porque a criação do

Estado soberano é necessária para promover a sociabilidade pacífica, não porque é sempre lucrativa para nossos interesses pessoais de curto ou longo prazo.

O que é de particular interesse aqui é que, diferentemente do direito de legítima defesa entre os cidadãos, a inclinação natural à autopreservação não legitima o direito de legítima defesa violenta contra o soberano. Ao contrário de Hobbes, Pufendorf argumenta que o soberano, que compartilha “uma comunidade de direitos naturais” com seus cidadãos, pode ferir (*injuria*) os direitos naturais ou civis de um cidadão (PUFENDORF, 1998, p. 728). Quando o soberano ameaça injustamente o corpo ou a vida de um súdito inocente, o cidadão é liberado de sua obrigação para com o soberano. No entanto, enquanto a perseguição viciosa do soberano por motivos injustos põe em risco a vida de um cidadão, este não tem o direito de resistir à força com força. Segundo Pufendorf, “mesmo quando um príncipe ameaça o mais terrível ferimento com intenção hostil, é preferível emigrar, cuidar de si mesmo fugindo ou colocar-se sob a proteção de outro Estado”. Quando isso é impossível, “deve-se morrer antes que matar, não tanto por causa da pessoa do próprio príncipe, mas por causa de toda a comunidade, que tende quase sempre a se envolver em graves desordens em tal ocasião” (PUFENDORF, 1998, p. 730).

Pufendorf parece hesitante em afirmar explicitamente que a autodefesa violenta contra o soberano é incondicionalmente errada. Ainda assim, ele observa que “mesmo que se admitisse inteiramente que às vezes não é errado um cidadão defender seu próprio bem-estar contra as mais terríveis injúrias de um superior pela força”, outros cidadãos não podem “pôr de lado sua obediência ou proteger o inocente pela força” (PUFENDORF, 1998, p. 730). Também vale a pena notar, com Michael Seidler, que Pufendorf permite a possibilidade de uma resistência violenta liderada coletivamente contra o soberano em algumas circunstâncias.⁶ Pufendorf não oferece uma explicação de como um agente moral mediano impelido pela inclinação à autopreservação é racionalmente capaz de escolher a morte em prol do bem comum de sua sociedade. É mais importante para ele enfatizar que a autodefesa violenta contra o soberano mina a autoridade da soberania e possivelmente leva à guerra civil. Desta maneira, diante de uma escolha entre a necessidade de preservar a vida e o risco de um conflito social destrutivo,

⁶ Para uma análise importante da teoria dos direitos de resistência de Pufendorf, ver Michael Seidler (1996, p. 98-104). Deve-se notar também que após a revogação do Édito de Nantes (1685) por Luís XIV, que levou à perseguição dos huguenotes, Pufendorf argumentou que os cidadãos têm direito à resistência violenta se o soberano quebrar um acordo de liberdade e tolerância. (PUFENDORF, 2016, p. 51-52).

o indivíduo é obrigado pela lei natural a sacrificar sua vida. O dever de cultivar a sociabilidade, necessária à sobrevivência da comunidade política como um todo, tem prioridade sobre o direito natural do indivíduo de defender seu corpo e sua vida. Assim, é racional agir contrariamente ao instinto de autopreservação se isso for necessário à manutenção da estabilidade política. Pufendorf subordina, por isso, o direito de autopreservação do indivíduo ao dever de cultivar a sociabilidade. Seu foco aqui é a manutenção da *socialitas*, sem nenhum apelo ao conceito mais fundamental de direitos naturais.

Embora Pufendorf negue que um cidadão possa legitimamente defender seu corpo e sua vida por meios violentos contra a autoridade civil, ele não proíbe o ato de se esconder ou fugir. A questão dos direitos de um prisioneiro condenado é uma questão antiga, muitas vezes discutida tanto no discurso dos direitos naturais medievais quanto no início da era moderna.⁷ Além dos limites da resistência legítima, vale a pena considerar as opiniões do autor sobre a questão dos direitos do preso condenado. Ao enfatizar o caráter artificial das leis civis e o direito arbitrário do soberano de impor punição, Pufendorf, como Hobbes, rejeita a ideia de uma ordem funcional da natureza que restringe a liberdade do soberano de infringir punição. Pufendorf se diferencia da tradição escolástica ao negar que certas ações seriam crimes *per se* nas sociedades civis sem os decretos da lei civil (HÜNING, 2007, p. 223; HÜNING, 2009, p. 76-77). Embora o magistrado tenha o direito legítimo de impor as penas que quiser, Pufendorf argumenta que ninguém é “obrigado a suportar a pena”, porque “a pena significa algo que é imposto a uma pessoa contra a sua vontade, e envolve uma aversão de sua vontade a isso” (PUFENDORF, 1998, p. 763). Pufendorf poderia ter justificado o direito do prisioneiro de escapar simplesmente apelando para o desejo natural de autopreservação. No entanto, ele não apela diretamente ao efeito compulsório do instinto de autopreservação neste contexto.

Como podemos explicar a defesa de Pufendorf do direito de um prisioneiro escapar? Brian Tierney sugere que a justificativa desse direito enfatiza a moderna “concepção de um direito como um tipo de propriedade em uma pessoa e ao mesmo tempo como um tipo de poder” (TIERNEY, 1997, p. 82-83). É verdade que Pufendorf concebe o direito como um poder (*potestas*) do indivíduo. No entanto, não há evidência

⁷ Para a discussão escolástica anterior sobre o direito do prisioneiro de escapar na tradição tomista, ver John P. Doyle (1997, p. 95-115).

textual para apoiar a ideia de que a justificativa do direito de fuga de um prisioneiro se baseia na noção de um direito como um tipo de propriedade. De fato, ele distingue entre liberdade (*libertas*), poder sobre a própria pessoa e ações, e propriedade (*dominium*), poder sobre as próprias posses. Na minha opinião, a explicação do direito de fuga de um prisioneiro baseia-se na observação de que as punições são sempre impostas contra a vontade de um criminoso e necessariamente produzem uma “aversão de sua vontade contra ela”. Por exemplo, um camponês que trabalha sem pagamento porque seu patrão lhe ordenou que o faça é obrigado a fazer seu trabalho voluntariamente. No entanto, um criminoso condenado envolvido no mesmo trabalho não é obrigado a realizar seu trabalho, uma vez que o trabalho é imposto como punição contra sua vontade (PUFENDORF, 1998, p. 761-764).

Na mesma linha, há uma diferença significativa entre a condição de escravos que estão presos em prisões ou correntes e escravos que não estão presos em prisões ou correntes. Os primeiros não são moralmente obrigados a servir ao seu senhor e “se fugissem ou matassem seu senhor, não estariam transgredindo as leis naturais” (PUFENDORF, 1998, p. 619). Uma ideia semelhante está presente na seguinte passagem:

Quando um escravo é acorrentado ou privado de sua liberdade de movimento, não por causa de algum crime anterior, ou a título de punição, ele está livre da obrigação que surgiu de seu pacto, pois seu senhor, colocando-lhe laços físicos supõe-se que não deseja mais mantê-lo por sua obrigação. Pois não existe pacto quando não se deposita confiança na parte dele, nem a fé pode ser quebrada quando nada é dado. Portanto, não será uma quebra de confiança para tal escravo fugir (PUFENDORF, 1998, p. 625).

Aqui, Pufendorf contrasta a sujeição às obrigações morais com a sujeição corporal da escravidão.⁸ A razão disso é que a obrigação moral diverge profundamente da punição e da coação física. Deve-se notar ainda que o direito do soberano de punir é baseado em considerações consequentialistas e não é um direito absoluto. O objetivo da punição é promover os interesses do Estado (PUFENDORF, 1998, p. 719-720). Assim,

[...] o verdadeiro fim dos castigos é a precaução contra as injúrias, que é assegurada ou se aquele que pecou é levado a corrigir seus caminhos, ou outros são por seu exemplo dissuadidos de pecar, ou se aquele que pecou é tão

⁸ Nesse contexto, Pufendorf parece seguir a classificação de Hobbes de escravos soltos versus escravos presos. Hobbes observa no *De cive* que os escravos amarrados “não estão incluídos na definição de escravos”, pois “eles servem para evitar o espancamento não com base em um acordo” (HOBBS, 1997, p. 103).

impedido que ele não é mais capaz de repetir o seu crime (PUFENDORF, 1998, p. 770).

Ao discutir a natureza da punição, Pufendorf argumenta que seu único propósito é o de “assustar os cidadãos para que não cometam crimes” (PUFENDORF, 1998, p. 763). Ninguém tem a obrigação de suportar voluntariamente a condição de escravo ou a punição, mesmo que seja obrigado pelo direito natural a obedecer às leis civis. Ao negar, esconder ou fugir, portanto, um indivíduo pode exercer seu direito à liberdade, ou seja, seu poder de agir que não é afetado pela obrigação das leis.

Referências

BEHME, T. *Samuel von Pufendorf: Naturrecht und Staat: Eine Analyse und Interpretation seiner Theorie, ihrer Grundlagen und Probleme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

DOYLE, J. P. Two Thomists on the Morality of a Jailbreak. *The Modern Schoolman* 74, p. 95-115, 1997.

HAAKONSSSEN, K. The moral conservatism of natural rights. In I. HUNTER e D. SAUNDERS (Eds.), *Natural law and civil sovereignty: Moral right and state authority in early modern political thought* (p. 27-42). New York: Palgrave Macmillan, 2002.

HOBBS, T. *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth. Vol. III. London: Routledge/Thoemmes Press, 1992.

HOBBS, T. *On the citizen*. Trad. R. Tuck e M. Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HÜNING, D. Hobbes on the right to punish. In P. SPRINGBORG (Ed.), *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan* (p. 217-240). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HÜNING, D. Souveränität und Strafgewalt: Die Begründung des jus puniendi bei Samuel Pufendorf. In D. Hüning (Ed.), *Naturrecht und Staatstheorie bei Samuel Pufendorf* (p. 71-93). Baden-Baden: Nomos, 2009.

HUNTER, I. *Rival Enlightenments: Civil and metaphysical philosophy in early modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ISHAY, M. R. *The History of Human Rights: From Ancient Times to Globalization*. Berkeley: University of California Press, 2004.

KAHN, V. Early Modern Rights Talk. *Yale Journal of Law & the Humanities* 13, p. 391-411, 2001.

PUFENDORF, S. *De officio*. Ed. Gerald Hartung. Vol. 2 of Samuel Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
PUFENDORF, S. *De jure naturae et gentium*. Ed. Frank Böhling. Vol. 4 of Samuel Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

PUFENDORF, S. *Elementa jurisprudentiae universalis*. Ed. Frank Böhling. Vol. 3 of Samuel Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: Akademie Verlag, 1999.

PUFENDORF, S. *De habitu religionis Christianae ad vitam civilem*. Ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Vol. 6 of Samuel Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: De Gruyter Verlag, 2016.

SCHNEEWIND, J. B. *Invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SEIDLER, M. Pufendorf and the politics of recognition. In I. HUNTER e D. SAUNDERS (Eds.), *Natural law and civil sovereignty: Moral right and state authority in early modern political thought* (p. 235-251). New York: Palgrave Macmillan, 2002.

SEIDLER, M. The politics of self-preservation: Toleration and identity in Pufendorf and Locke. In T. J. HOCHSTRASSER e P. SCHRÖDER (Eds.), *Early modern natural law theories: Contexts and strategies in the Early Enlightenment* (p. 227-255). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2003.

TIERNEY, B. *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law and church law 1150–1625*. Atlanta: Scholars Press, 1997.

WELLMAN, C. *The moral dimensions of human rights*. Oxford: Oxford University, 2011.

CONHECIMENTO RELACIONAL E O CONCEITO FUNCIONAL DE NÚMERO: ASPECTOS ESTRUTURANTES DO PROGRAMA FILOSÓFICO DE ERNST CASSIRER

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior¹

Resumo:

O objetivo do presente artigo é o de explicitar e analisar dois aspectos estruturantes da filosofia de Ernst Cassirer, a saber: a) a defesa do caráter relacional do conhecimento e b) a natureza funcional do conceito de número. Ambos consistem em traços que marcaram o programa filosófico do autor, bem como várias de suas agendas de pesquisa. O debate no qual essa discussão é desenvolvida diz respeito ao problema em torno da formação dos conceitos científicos e à resistência à perspectiva metafísica que, por sua vez, assumiu pressupostos pré-críticos quando da interpretação dos conceitos em termos substanciais. A noção de conhecimento relacional – que encontra, na matemática, o exemplo de como os conceitos se formam independentemente da abstração metafísica – consiste em um aspecto fundamental no pensamento cassireriano. O simbolismo de Cassirer, sem o qual não teria sido possível a sua crítica da cultura, pressupõe o devido desenvolvimento da tese de que conhecer é construir relações lógico-epistêmicas.

Palavras-chave: Cassirer. Conhecimento. Relações. Conceito. Função.

RELATIONAL KNOWLEDGE AND THE FUNCTIONAL CONCEPT OF NUMBER: STRUCTURING ASPECTS OF ERNST CASSIRER'S PHILOSOPHICAL PROGRAM

76

Abstract:

The aim of the present article is to clarify and analyze two structuring aspects of Ernst Cassirer's philosophy, namely: a) his defense of the relational character of knowledge and b) the functional nature of the concept of number. Both these features marked the author's philosophical program and several of his research agendas. The debate in which this discussion takes place concerns the problem of the formation of scientific concepts and the resistance to a metaphysical perspective which assumed in turn precritical presuppositions in interpreting concepts in substantial terms. The notion of relational knowledge – that finds in mathematics the example of how concepts are formed independently of metaphysical abstraction – consists in a fundamental aspect of Cassirerian thought. Cassirer's symbolism, without which his critique of culture would not have been possible, presupposes the appropriate development of the thesis that to know something is to construct certain logico-epistemic relations.

Keywords: Cassirer; Knowledge; Relations; Concept; Function.

¹ Professor Associado da Universidade Federal do Ceará. Doutor em Filosofia pela Universidade de Brasília. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2548-3259>. E-mail: ivanio@ufc.br.

Introdução

Este artigo pretende apresentar e analisar aspectos do programa filosófico de Ernst Cassirer. Meu objetivo é, mais especificamente, o de introduzir, ao leitor menos familiarizado com o trabalho do filósofo, elementos que marcaram praticamente toda a obra de Cassirer, constituindo-se como uma espécie de fio condutor que promoveu a unidade conceitual de seu pensamento. A tese filosófica de que o conhecimento humano é relacional marca sua obra por toda a maturidade, desde *Substância e Função* (1910) até o *Ensaio sobre o Homem* (1945), perpassando seus escritos em diversas áreas: na filosofia das ciências naturais, nos textos sobre filosofia das ciências culturais, nos estudos antropológicos, dentre outros. Sua filosofia da cultura, fortemente marcada pelos três volumes da *Filosofia das Formas Simbólicas* (1923, 1925, 1929) consiste na aplicação da referida tese às diversas dimensões de seu simbolismo. A própria noção de símbolo pressupõe a tese de que o conhecimento humano é de caráter relacional. Assim, a exposição do significado dessa tese é condição *sine qua non* à compreensão do pensamento cassireriano.

Nesse sentido, proponho que o caráter relacional do conhecimento seja apresentado à luz da reflexão de Cassirer acerca da natureza funcional dos números. Este esforço foi empreendido mais sistematicamente em *Substância e Função* (SF) quando o filósofo constrói uma crítica à metafísica tradicional, tanto à epistemologia racionalista quanto à empirista, no contexto da discussão em torno da natureza dos conceitos científicos. Ambas as perspectivas reproduzem, cada uma ao seu modo, um entendimento ingênuo do caráter específico do conceito científico. A argumentação de Cassirer, por sua vez, vai no sentido de eliminar as pressuposições metafísicas tradicionalmente reproduzidas por forte influência do aristotelismo. De maneira alternativa, Cassirer vai buscar na matemática o exemplo central a partir do qual realizará uma virada na compreensão da formação dos conceitos científicos, demonstrando como a noção de *função* deve substituir a ideia de abstração por notas características.

Assim, minha exposição e análise da contribuição de Cassirer se dividirá em dois momentos. No primeiro, concentro-me na tese de que o conhecimento humano, sendo de caráter relacional, termina por evitar uma interpretação metafísica dos conceitos científicos que acaba por reproduzir a problemática implicação teórica de que o conhecimento humano consiste na reprodução das coisas mesmas, na representação do

mundo objetivo em sentido pré-crítico. No segundo momento, o foco é o caráter funcional do conceito de número, que já opera nesses termos no interior da matemática, à luz do qual seria possível uma interpretação filosófica mais correta e mais atualizada dos conceitos científicos.

O conhecimento relacional e o conceito de número

Na introdução do volume I do PC, Cassirer já demarca a diferença básica entre a sua leitura do problema do conhecimento e a interpretação que ele considera ingênua sobre a mesma questão. Essa última decorre da tradição que concebe o conhecimento enquanto um processo de reprodução da realidade dada, existente em si e por si mesma, dotada de uma estrutura interna que, do ponto de vista ontológico, seria completamente independente da consciência. Este pressuposto acrítico é compartilhado tanto pela metafísica racionalista quanto pelo empirismo sensualista. Seja pela via da essência que apreenderíamos dos objetos, seja pela via dos dados sensoriais enquanto unidades últimas de fundamentação, a visão ingênua se reafirma na ideia de que conhecer verdadeiramente a natureza seria o mesmo que espelhá-la no interior do pensamento. A correspondência entre sujeito e objeto se daria pela reprodução intelectual do segundo pelo primeiro².

Racionalismo e empirismo, portanto, encontram-se na ideia de abstração, herdada da metafísica, que significa elevar o conhecimento a algum tipo de unidade cognoscitiva “coisificada”. No primeiro caso, predomina a concepção de que o particular pode ser subsumido na universalidade da substância, enquanto para o empirismo os conteúdos da consciência são fundamentados nas impressões sensíveis. Em ambas as

² “O conhecimento, concebido de maneira ingênua, é um processo pelo qual elevamos à consciência, reprodutivamente, uma realidade já por si mesma existente, ordenada e estruturada. A atividade que o espírito desenvolve para ela se limita, assim considerada, a um ato de *repetição*: se trata simplesmente de se copiar em suas características concretas e assimilar um conteúdo que aparece diante de nós em unidade fixa e acabada. Entre o “ser” do objeto e a maneira como isso se reflete no conhecimento não mediado, para esta concepção do problema, sem divergências, sem contradições: entre um e outro existe apenas uma diferença de grau, mas não de natureza. O saber que se propõe abarcar e esgotar o conjunto de coisas só pode ir satisfazer essa pretensão pouco a pouco. Seu desenvolvimento é alcançado através de uma série de passos concretos e sucessivos, que o permitem capturar e elevar à representação, gradualmente, toda a variedade de objetos que tem diante de si. A realidade, assim considerada, é sempre concebida como algo existente em si mesmo, como algo subjacente e fixo, ao qual o conhecimento vai dando voltas em todo o seu contorno, até conseguir esclarecê-la e representá-la em todas as suas partes” (CASSIRER, 1986, p. 11).

ocorrências, predomina a pressuposição de que o conteúdo da representação conceitual se assenta em uma instância não subjetiva, portanto, fora do espírito. A objetividade do conhecimento, por conseguinte, estaria garantida pela correspondência entre a externalidade estruturada do mundo e a capacidade abstrativa do pensamento em apreender o elemento universal das coisas dadas neste mesmo mundo. Eis o tipo de solução que a tradição nos deixou para que déssemos conta de explicar a geração dos conceitos científicos e de seu conteúdo representacional.

Para Cassirer, entender o conceito como derivado da substância por meio de um processo de abstração metafísica provoca uma série de dificuldades insolúveis, a saber: o que garante que o aspecto abstraído metafisicamente da pluralidade de um grupo de elementos seja a sua nota característica fundamental? A abstração³ metafísica se apresentou como apta a captar a universalidade de uma classe definida de objetos supondo ser capaz de, com precisão, deixar de lado os aspectos contingentes das coisas e mirar somente no que lhe era universal e necessário. Mas, como demonstrar que a abstração metafísica apreende, dentre a infinidade de aspectos que compõe as coisas, justamente a característica universal e necessária que será expressa pelo conceito? O conceito-substância, na visão de Cassirer, fica carente de uma fundamentação que, de modo bem estabelecido, demonstre a suposta coincidência entre a essencialidade das coisas e o seu aspecto universal e necessário expresso conceitualmente. Outra dificuldade seria a de distinguir, com rigor, o conteúdo da percepção sensível (visual, por exemplo) com o aspecto universal e necessário da coisa que o pensamento supostamente isola dos demais aspectos, definindo assim o conteúdo do conceito⁴.

Com Kant, aprendemos que a superação das dicotomias deixadas pelo empirismo e pelo racionalismo só seria possível mediante uma crítica transcendental do conhecimento científico que explicasse a interação necessária entre sensibilidade e entendimento, demonstrando que a esfera objetiva dos fenômenos não precisa da

³ Este é um tema de que trata Cassirer em diversas passagens. Para que se minimize o efeito dessa afirmação genérica sobre a noção de abstração, eis duas indicações apenas: (i) seção III da Introdução do vol. I de FFS e (ii) a segunda parte do vol. III de FFS.

⁴ “A comparação feita entre um atributo de um objeto presente com um ausente representado na mente nunca se apresenta com uma similaridade absoluta. Existe sempre uma diferença de grau entre o mesmo atributo de objetos diversos. Assim, quanto maior a concentração na intuição dos elementos sensíveis de um objeto, maior a incapacidade de estabelecer seu conceito pelo processo tradicional, pois, quanto mais nítido se torna um atributo do objeto considerado, mais diferente ele aparece do seu ‘similar’ em outros objetos. Se os aspectos parciais dos objetos, em cada nova percepção, fossem acumulados até atingir sua totalidade em uma imagem na memória, não haveria condições de escolher nenhum deles, uma vez que apresentariam graus de diferença de uma para outra percepção. Dessa maneira, para Cassirer, a formação tradicional de conceitos é fruto de uma ‘debilidade’ da mente” (AMARAL, 2018, p. 64).

postulação de uma *coisa em si*, em sentido ontológico, que a fundamentasse e que necessitasse ser apreendida por um processo metafísico de abstração⁵. A ciência não espelharia passivamente uma realidade objetiva alheia ao sujeito, pois é esse mesmo sujeito que constitui a esfera dos fenômenos através da aplicação das regras lógicas de sua consciência transcendental. A filosofia, então, só seria capaz de justificar a objetividade do conhecimento ao explicitar as regras formais que engendram o chamado mundo da experiência e, conseqüentemente, os seus dados sempre mediados. Nessa perspectiva, Cassirer acompanha a crítica de Kant e reposiciona a teoria do conhecimento na direção da busca por uma objetividade que não se encontraria mais fora da consciência lógico-epistêmica, mas sim em seu interior e sempre dependente de sua atividade. Quando conhecemos a natureza, somos obrigados a refletir sobre as leis de formação do real que compõem nossa cognição, forçando-nos a olhar para dentro da própria razão que é a responsável por construir as relações sem as quais o conhecimento não seria possível. A crença de que é a atenção abstrativa que captura o universal dado no mundo externo ou de uma ideia (*eidos*) precisa ser superada. Mário Porta, ao comentar o pensamento de Natorp, resume este aspecto como um traço característico do idealismo de Marburgo:

80

Na origem desta teoria das relações internas não se encontra outra coisa que a concepção idealista marburguesa. Pensar é estabelecer relações. Mas isto não deve ser entendido no sentido de um ato que supunha um elemento dado sobre o qual se opera. O pensamento não possui nenhum dado. O dado só pode ter o sentido daquilo que se oferece como “tarefa” (*Aufgabe*), ou seja, não “dado” (*gegeben*) senão “encargado” (*aufgegeben*). Em consequência, é o pensamento quem propriamente “põe” (*setzt*) os *relata* junto com a relação (PORTA, 2011, p. 117-118).

Nos termos de Cassirer:

Deste ponto de vista crítico e analítico, devemos dizer que aquilo que designamos por “objetividade” não é posto [*gegeben*], mas proposto [*aufgegeben*], não é um dado imediato e inquestionável, mas deve antes ser visto como uma tarefa proposta [*Aufgabe*] (1981, p. 16).

Até a razão humana chegar ao ponto de reconhecer que a tarefa da ciência é descobrir leis naturais, ela percorreu um longo caminho. Foi preciso isolar a ideia de Deus e resgatar a observação em conjunção com a liberdade que o pensamento possui para

⁵ A meu ver, no terceiro capítulo do livro II da Analítica Transcendental, da *Crítica da Razão Pura* (2015), Kant fornece uma solução bastante plausível para a dicotomia entre *phenomena* e *noumena*. Em torno da qual estavam as divergências entre racionalistas e empiristas.

conjecturar sobre a natureza. Entendo que seja preciso notar que, ao passo que a ciência moderna avançava em direção às explicações dos fenômenos, fazendo uso do método matemático no manuseio e nas articulações dos materiais observados, a suposição de que existe um mundo, já em si mesmo estruturado por leis ou formado por uma natureza metafísica, torna-se cada vez mais desnecessária. Um exemplo disso encontramos na passagem da física aristotélica para a física newtoniana. Enquanto para Aristóteles, o movimento consistia na mudança de estados da alma, em Newton, o movimento era basicamente o deslocamento de um corpo no espaço. Isto é, o movimento poderia ser reduzido às simples relações matemáticas em um plano cartesiano. A mecânica newtoniana, por mais que fizesse uso de conceitos metafísicos como *força* e *gravidade*, poderia ter suas mediações conceituais expressas formalmente.

Cassirer, para ter sucesso em sua crítica à visão ingênua acerca do problema do conhecimento, superando a crença na objetividade substancialista do racionalismo e do empirismo, teria que evidenciar o fundamento relacional do conceito científico e reconstruir a história da ciência em termos “funcionais”. O que está em jogo aqui é demonstrar precisamente o que há de necessário nos conceitos. Se o conceito pretende expressar um conteúdo universal e necessário sobre os objetos por ele representados, então, deveríamos focar nas relações que os objetos mantêm entre si a partir de uma regra do pensamento e não na constituição ontológica que esses mesmos objetos supostamente possuiriam. Nesse sentido, Cassirer afirma:

A relação de necessidade assim produzida é um caso decisivo; o conceito é meramente a expressão e invólucro dela, e não a representação genérica que pode surgir incidentalmente sob circunstâncias especiais, mas que não entra como um efetivo elemento na definição de conceito (CASSIRER, 1953, p. 16).

Assim, seguindo Cassirer, somente a noção de *função* poderia evitar os problemas provocados pela compreensão dos conceitos como expressão da substância, demonstrando que eles expressam a necessidade das relações lógicas e não o espelhamento de supostas características substanciais. Uma das linhas argumentativas traçadas por Cassirer foi a de penetrar no aquecido debate em torno dos fundamentos da matemática, na virada do século XIX para o século XX, para investigar a formação daquele conceito sem o qual não haveria nem matemática moderna, nem tão pouco conhecimento científico: o *conceito de número*. Cassirer, então, adentra nos detalhes dessa discussão já condicionando a questão da definição de número ao problema global

do conhecimento, evitando o jargão especializado típico das discussões sobre o conceito de número que se reproduzia entre alguns lógicos e matemáticos de sua época:

Entre os conceitos fundamentais da ciência pura o conceito de número surge em primeiro lugar, tanto histórica quanto sistematicamente. Nele desenvolve-se pela primeira vez a consciência do significado e do valor da formação de conceitos em geral. A ideia de número parece encerrar todo o poder do conhecimento, toda a possibilidade de determinação lógica do sensível (CASSIRER, 1953, p. 27).

Resolver o problema do conceito de número consiste, então, em demonstrar o fundamento de sua necessidade e universalidade. No capítulo II de SF, Cassirer apresenta uma série de soluções à questão, propostas por alguns de seus interlocutores, bem como suas próprias críticas a essas alternativas. Desse diversificado repertório de argumentos e contra-argumentos, destaco duas saídas analisadas por Cassirer: a solução empirista de J. S. Mill e a solução logicista que é atribuída a Frege e Russell. A primeira se apoia na ideia de fato empírico enquanto a segunda se ancora na noção de classe. Vejamos.

O que J. S. Mill faz é esvaziar a idealidade da matemática, reduzindo-a à mesma instância fundamental da ciência empírica. Se tomamos a proposição $2 + 1 = 3$, ela poderia, em última análise, ser reduzida à nossa percepção espacial. Todas as vezes que nos deparamos com um objeto, somos capazes de abstrair a ideia de unidade, assim como sempre que nos deparamos com um par de objetos quaisquer, inferimos a ideia de duas unidades, ou do número 2. Logo, ao somarmos dois objetos a um objeto, chegamos intuitivamente ao resultado: três objetos, ou melhor, ao número três. Nessa direção, o fato empírico para Mill exerce a mesma função tanto para fundamentação do conceito de número (da aritmética, neste caso) quanto para os conceitos empíricos. Igualmente, ao utilizarmos o conceito *pedra*, referimo-nos a um ou mais objetos no mundo da experiência que, a depender dos arranjos espaciais no quais os objetos referidos podem ser agrupados (em unidade, pares, dúzias etc.), engendramos as ideias abstratas que correspondem às quantidades presentes aos sentidos. Daí, o conceito de número, ao pressupor a relação entre a experiência e a capacidade intuitiva do sujeito, estaria devidamente justificado⁶.

Para Cassirer, a estranheza desta solução empirista de J. S. Mill já é notada

⁶ “Tais verdades constituem o fundamento da ciência dos números. A aparência de *idealidade* que se dá a essa ciência deve assim desaparecer. As proposições da aritmética perdem assim seu antigo caráter de excepcionalidade: elas estão agora no mesmo plano das demais observações que fazemos através de separações e combinações no mundo físico” (CASSIRER, 1953, p. 28).

por Frege quando este questiona a possibilidade de que “algo não sensível teria algo sensível como propriedade” (CASSIRER, 1953, p. 28). A primeira dificuldade seria a de demonstrar como a noção não empírica de número pode ser inferida dos objetos empíricos. O segundo problema é que se estivesse correta a conclusão de que os números são apreendidos dos objetos, eles seriam relativos aos agrupamentos desses mesmos objetos e seríamos obrigados a falar dos números como relativos a cada fato empírico. Se temos diante de nós três pedras e três laranjas, como justificar que o conceito 3 significa a mesma ideia em ambas as situações, se os fatos empíricos que as fundamentam são diferentes?

Na perspectiva de Cassirer, que entende a matemática enquanto uma ciência das relações (AMARAL, 2018, p. 73), a alternativa de Frege e Russell contém uma vantagem frente ao empirismo de Mill. A saída logicista prescinde da intuição empírica, dando lugar a uma fundamentação estritamente lógica do conceito de número, isto é, a aritmética poderia ser fundamentada a partir, e somente, da explicitação de suas relações formais sem nenhum apelo aos fatos empíricos. Contudo, o logicismo, ao se livrar dos limites da solução empirista, recai nas malhas do pensamento metafísico quando se ampara na definição de classe. Cassirer afirma sobre o programa logicista: “[...] de acordo com a teoria lógica dominante, a formação de conceitos não significa nada mais que a reunião de objetos em espécies e gêneros em virtude da subsunção sob atributos gerais” (CASSIRER, 1953, p. 44).

A estratégia argumentativa de Frege e Russell, encontrada respectivamente no parágrafo 68 dos *Fundamentos da Aritmética* e no capítulo XI dos *Princípios de Matemática*, consiste em considerar os números como tipos de objetos:

Por exemplo, o número um pode ser definido como a classe de todas as classes unitárias (de objetos); o número dois como a classe de todas as classes de pares (de objetos), e assim por diante. Tal modo de proceder em matemática ficou convencionalmente aceito enquanto um “platonismo matemático” (AMARAL, 2018, p. 72).

Se os números são como uma propriedade de classes de objetos que pode ser abstraída dos agrupamentos de mesma cardinalidade, o conceito de número, para ser explicitado, necessita de outros conceitos enquanto pontos de apoio. A sua tese é “de que números sejam classes de classes equivalentes” (PORTA, 2011, p. 129). Desse modo, o logicismo, tal como o empirismo, e por mais que deseje, não explica o número em termos

estritamente lógicos por não se desobrigar de conceber os números ainda como coisas. Se temos um conjunto de livros, um conjunto de papiros e um conjunto de penas com 10 unidades cada, diríamos que a extensão de cada agrupamento coincide numericamente, pois, nas três situações, há uma igualdade (e equivalência) quantitativa que se abstrai logicamente e de forma autônoma em relação aos fatos empíricos, mas nunca em relação à utilização de conceitos diversos como ponto de apoio. Cassirer explica:

“O número que pertence a um conceito F”, afirma Frege, ao qual devemos essa dedução em seus passos principais, “é a extensão do conceito: numericamente igual a F”. Nós percebemos o número de um conceito não apenas quando consideramos os objetos por ele caracterizados neles mesmos, mas também quando incluímos todas aquelas classes cujos elementos estão na relação de correspondência um a um com aqueles do todo em consideração (CASSIRER, 1953, p. 45).

O conceito de número pela explicação logicista não consegue, assim como a lógica tradicional de matriz aristotélica, evitar a centralidade da categoria *substância*, pois, em algum sentido, mantém a *existência* como ideia de base e o número, enquanto coisa, seria anterior às relações que ele mantém no interior da matemática. Se a tarefa é, como pretende Cassirer, demonstrar o caráter iminentemente relacional do conhecimento, com a fundamentação do conceito de número em geral, sem o qual não seria possível realizar a ciência objetiva, então é premente demonstrar a natureza funcional do conceito de número sem apelar para outros conceitos teóricos nem para objetos empíricos⁷, porque, em ambos os casos (empirismo e logicismo), os objetos e as classes de objetos pressupõem um sentido prévio de existência. Contrariamente, para Cassirer, não deve haver simetria entre a função do conceito de número, a dependência deste conceito em relação a conceitos diversos e a fatos empíricos. Os objetos e as suas classes só ganham sentido como derivadas de uma relação funcional que antecede qualquer sentido prévio de existência, sendo a própria função conceitual que dota os objetos e as suas classes do sentido de existência. Abandona-se, conseqüentemente, o dado lógico⁸ e o dado

⁷ Amaral observa: “Segundo ele [Cassirer], não é suficiente enfatizar o caráter puramente conceitual de asserções numéricas, desde que ‘conceitos de coisas’ e ‘conceitos funcionais’ sejam colocados no mesmo plano. O número aparece, de acordo com essa visão, não como a expressão da condição fundamental que primeiro torna possível toda pluralidade, mas como uma ‘marca’ que pertence à pluralidade de classes dada e pode ser separada da última por comparação. Assim, a deficiência fundamental de toda a doutrina da abstração é repetida outra vez mais: há uma tentativa de defesa em compreender o que orienta e controla a formação de conceitos enquanto uma parte constitutiva dos objetos comparados” (2018, p. 80).

⁸ “A determinação do número por classes de equivalências pressupõe que essas classes sejam dadas em si como pluralidade” (CASSIRER, 1953, p. 52).

empírico⁹.

Tudo o que se constitui como dado exige a atuação anterior de uma regra de formação. No lugar das alternativas empirista e logicista, a saída é fornecida pelo matemático Dedekind, que, no debate acerca dos fundamentos da aritmética, defende o que se pode chamar de uma concepção estruturalista em matemática¹⁰. Cassirer recoloca o problema do conceito de número citando Dedekind:

Se reconstituirmos exatamente [...] o que fazemos quando contamos um grupo ou uma coleção de coisas, somos levados a considerar o poder da mente de relacionar coisas, corresponder uma coisa à outra, uma coisa copiar outra, uma capacidade em geral sem a qual o pensamento é impossível. Sobre esse único, mas absolutamente inevitável fundamento, deve ser erguida toda a ciência do número... (CASSIRER, 1953, p. 36).

Apesar das palavras de Dedekind, em um primeiro momento, soarem muito próximas à doutrina da lógica tradicional, Cassirer adverte, logo adiante, que esses termos bastante usuais ganham agora um novo significado e um novo conteúdo: “Tais *coisas* são *termos de relações*, e como tais não podem ser *dados* isoladamente, mas apenas em comunhão ideal com cada uma das demais” (CASSIRER, 1953). O correto, então, é compreender que o conceito atua como um princípio unificador que estabelece a série ordinal de seus elementos, ou seja, no caso do conjunto dos números naturais não são os fatos externos, e nem as classes de objetos tomadas logicamente, que justificariam a série {1, 2, 3, 4...}. Em outras palavras, Cassirer evita recorrer a algo fora do conjunto como procedimento para estabelecer os seus elementos. Essa seria a estratégia substancialista, pois não toma o conceito como sendo capaz de se dizer a si mesmo e sempre reivindica uma instância externa à regra funcional que dá origem ao conjunto. Tanto no empirismo de Mill quanto no logicismo de Frege e Russell, cada elemento do conjunto dos naturais demanda, respectivamente, ou um fato empírico de base ou um conceito diverso de mesma cardinalidade.

Diferentemente, Cassirer encontra na solução de Dedekind “um *exemplo* da estrutura de um *conceito funcional* puro” (CASSIRER, 1953, p. 37). A mente, ao se

⁹ “Para Cassirer, admitir que verdades aritméticas mais complexas seriam simples generalizações de verdades mais elementares, estabelecidas por observações de objetos físicos, além de não resolver os problemas já existentes, criam outros” (OLIVEIRA, 2011, p. 68).

¹⁰ Trata-se de uma versão não fregeana de logicismo bastante presente no debate do final do século XIX. Para uma exposição sucinta, confira Porta (2011), p. 107-115. Heis resume: “A ideia básica no trabalho do matemático Richard Dedekind é a de que os objetos matemáticos são apenas posições em estruturas: ou seja, todas as propriedades essenciais de, digamos, um número natural em particular são propriedades particulares irreduzíveis entre si e outros números naturais” (2014, p. 244).

direcionar apenas ao conjunto N , é capaz de produzir a regra de progressão¹¹ de seus elementos de modo puramente formal sem a pressuposição de nenhum substrato material. A série dos números naturais, na qual cada elemento mantém uma relação funcional e necessária com os demais membros da progressão, pode ser unificada por uma regra e, somente assim, o conjunto N , composto por infinitos elementos, tem a sua forma geral estabelecida em si mesmo. E cada um de seus elementos individualmente repõe igualmente a mesma regra de formação da série ordenada. A aplicação da referida regra estabelece cada elemento de N em sua posição lógica necessária na ordem global do conjunto. O conceito funcional de número ao ser entendido como a expressão de uma lei de formação, ao justificar a posição lógica dos elementos individualmente, resolve, inclusive, o problema epistêmico sobre a existência daqueles elementos de N sobre os quais nunca pensamos. Por se tratar de um conjunto infinito, a demonstração da existência dos “números longínquos” seria permanente, caso pensássemos nos termos do realismo matemático. Contudo, a alternativa estrutural de Dedekind resolveria tal dificuldade na medida em que a *existência* está em função da aplicação da regra produzida pela mente, não o inverso. Logo:

86

A “essência” dos números está completamente expressa em suas posições. E o conceito de posição deve, antes de tudo, ser entendido em sua maior universalidade e extensão lógica. A distinção exigida para os elementos apoia-se em condições puramente conceituais, não em condições sensório-intuitivas¹². [...] É exatamente nisso que repousa a vantagem metódica da ciência do número: nesse método “o quê” dos elementos de uma determinada conexão progressiva é abandonado, e simplesmente o “como” dessa conexão é levada em conta (CASSIRER, 1953, p. 39-40).

Ao assumir a posição de Dedekind nessa discussão, Cassirer aproveita também para reinterpretar o sentido de abstração:

¹¹ Em *Ensaio sobre o homem*, Cassirer retoma esse debate sobre o conceito de número e reafirma a essência relativa do número na medida em que “é apenas um lugar singular em uma ordem sistemática geral. Não tem ser próprio, nem realidade contida em si mesma. [...] Todos os termos estão ligados por um elo comum. Têm origem em uma única e mesma relação generativa, a relação que liga o número n a seu sucessor imediato ($n + 1$). A partir dessa relação singela podemos derivar todas as propriedades dos números inteiros” (1994, p. 385).

¹² Nessa mesma passagem, Cassirer diverge de Kant e do intuicionismo matemático, pois, para estes, a noção de *tempo* seria indispensável para o estabelecimento dos fundamentos da aritmética: “A intuição de tempo puro sobre a qual Kant baseou o conceito de número é, de fato, desnecessária. Na verdade, pensamos os membros da série numérica como uma sequência ordenada, mas essa sequência nada contém do caráter concreto da sucessão temporal. O três não ‘segue’ o dois como o relâmpago segue o trovão, pois nenhum deles possui qualquer tipo de realidade temporal, mas, simplesmente, uma constituição lógica ideal” (CASSIRER, 1953, p. 40). Para uma discussão mais detalhada sobre as diferentes correntes da filosofia da matemática, sugiro Silva (2007).

De um ponto de vista lógico, é de especial interesse que aqui o conceito e o termo “abstração” sejam utilizados em um novo sentido. O ato de abstração não é direcionado ao isolamento de uma característica de uma coisa, mas objetiva trazer para a consciência, independente de todos os casos particulares de aplicação, o significado de uma determinada relação pura nela mesma. A função do “número” é, no seu significado, independente da diversidade factual dos *objetos que são enumerados* e essa diversidade deve então ser descartada, quando estamos interessados meramente em desenvolver o caráter determinante dessa função. Aqui a abstração possui, de fato, o caráter de uma liberação, ela significa *concentração* lógica na conexão relacional como tal, com a rejeição de todas as circunstâncias psicológicas, que se introduzem no curso subjetivo das representações, mas que não formam nenhum aspecto constitutivo real dessa conexão (CASSIRER, 1953, p. 39).

Dito isso, podemos destacar o que se segue: i) o problema do conhecimento nesta fase da obra de Cassirer deve ser aprofundado de modo a negar qualquer fundamentação filosófica dos conceitos científicos que não esteja pautada no caráter funcional de sua aplicação, ou seja, os conceitos não são resultados de uma abstração que compartilhe um sentido diferente do exposto acima; ii) A objetividade do conhecimento deve ser explicada pela capacidade da mente em produzir relações que atuem enquanto leis de formação. Já os dados são sempre constituídos no interior das relações. A tarefa da crítica epistemológica seria, então, explicitar também as condições transcendentais daquilo que a ciência toma como dado, como existente. Essas condições consistem em relações lógicas que o pensamento constrói e sem as quais não haveria como postular algo como o mundo ou como a realidade.

Desta primeira fase do pensamento de Cassirer, ainda muito ligada aos problemas da lógica da ciência e à fundamentação dos seus conceitos, esta exposição propedêutica teve como objetivo, em resumo, acentuar esses dois traços que me parecem indispensáveis ao seu programa filosófico: O caráter funcional dos conceitos e a natureza relacional do conhecimento como condições necessárias para a adequada compreensão da unidade sistemática e do funcionamento das formas simbólicas, bem como das ciências naturais e das ciências culturais em suas diferenças.

Conclusão

Por fim, vale destacar que esses dois aspectos que me parecem estruturantes do projeto filosófico de Ernst Cassirer, tanto quando pensamos as diversas agendas que ele cumpriu, como quando pensamos o seu programa mais amplo de crítica da cultura. Considerando outras implicações do que foi aqui apresentado, aponto outros dois

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 76 - 89
--------------------------	--------	-------	-----------------	------------

elementos sobre os quais a tese do caráter relacional do conhecimento – e o conceito de número – parece exercer importante impacto. A primeira delas se dá sobre o conceito de símbolo. Essa noção, central ao pensamento de Cassirer, pode ser assumida como uma ampliação da noção de função quando aplicada aos demais campos do conhecimento, e não somente ao âmbito da ciência natural matematizada. A filosofia da cultura de Cassirer, em outras palavras, pode ser vista como uma tentativa de explicitar a natureza funcional das relações lógicas que definem outras esferas da atividade simbólica, tais como o mito, a arte, a linguagem, o direito, por exemplo. O conceito de forma simbólica, portanto, traz em si a noção de função e de conhecimento relacional. A outra implicação, a qual somente aponto, antes de concluir este artigo, diz respeito à atualização de uma filosofia da ciência que pretende interpretar o saber científico à luz de seus novos modos de atuação. Cassirer desenvolveu sua compreensão em uma época em que as ciências naturais passavam por profundas mudanças metodológicas. A minha suspeita é de que a interpretação do conhecimento em termos funcionais, sintetizada filosoficamente por Cassirer, foi elaborada a partir da decisiva influência do espírito da época. A própria ciência natural aprofundou a funcionalização de seus conceitos na medida em que se matematizava de modo cada vez mais acelerado. Assim, a mudança do conceito-substância para o conceito-função se apresentou não somente como uma inovação teórico-sistemática, mas, sobretudo, como uma exigência histórica.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Lucas Alessandro Duarte. **Ernst Cassirer e o caráter sui generis de sua abordagem metodológica em torno a um aspecto do Faktum da ciência**: um estudo sobre a recepção do logicismo em Substanzbegriff und Funktionbegriff. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC, Departamento de Filosofia, 2018.

CASSIRER, E. **Substance and function [and] Einstein's theory of relativity**. Mineola: Dover Publications, 1953.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas**: A linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2001. v. 1.

CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas**: Fenomenologia do conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2011. v. 3.

CASSIRER, E. **O conceito de número**. In: *Revista Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 2, n. 40, jul. 2013, p. 140-178. Disponível em:

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 76 - 89
--------------------------	--------	-------	-----------------	------------

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230235>. Acesso em: 14 nov. 2020.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento**. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 1953-1964. 4 v.

HEIS, J. Ernst Cassirer's Substanzbegriff und Funktionsbegriff. *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, Chicago, v. 4, n. 1, out. 2014, p. 241-270. DOI: <https://doi.org/10.1086/676959>.

OLIVEIRA, José Carreira de. **Substância e Função em Ernst Cassirer: Uma construção de conceitos nas ciências naturais exatas**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, Universidade Federal do Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2011. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/OLISEF-6>. Acesso em: 14 nov. 2020.

PORTA, M. A. G. **Estudos Neokantianos**. São Paulo: Loyola, 2011.

SILVA, J. J. **Filosofia das matemáticas**. São Paulo: Unesp, 2007.

VERENE, D. P. (Ed.). **Symbol, myth, and culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945**. New Haven: Yale University Press, 1981.

INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E A INDÚSTRIA DE PRODUÇÃO FILOSÓFICA: OTIMISMO OU PESSIMISMO?

Luís Estevinha Rodrigues¹

Resumo:

Explico a inevitabilidade de um cenário em que a atual indústria de produção filosófica se cruza com a inteligência artificial geral. Defende-se que esta última terá um impacto não negligenciável sobre a primeira, algo que os decisores devem antecipar e preparar. Proponho uma posição equilibrada a este respeito, uma atitude prudencial entre o pessimismo e o otimismo, bem como a substituição de um desiderato de quantidade nesta indústria por um desiderato de qualidade.

Palavras-chave: inteligência artificial, filosofia, academia, produção.

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND THE PHILOSOPHICAL PRODUCTION INDUSTRY: OPTIMIST OR PESSIMISM?

Abstract:

I explain the inevitability of a scenario where the current philosophical production industry intersects with general artificial intelligence. It is argued that the latter will have a non-negligible impact on the former, something that decision-makers should anticipate and prepare for. I submit a balanced stance in this regard, a prudential attitude between pessimism and optimism, as well as the replacement of a desideratum of quantity in this industry with a desideratum of quality.

Keywords: artificial intelligence, philosophy, academy, productivity.

Introdução

George Bernard Shaw parece ter dito que tanto o otimista como o pessimista são úteis à sociedade, pois o primeiro inventa o avião e o segundo o paraquedas. Se o disse, concordo com ele.² Talvez o caso associado à filosofia que irei descrever de seguida ajude a compreender a minha anuência a este pensamento. Recordo-me de uma ANPOF já longínqua na qual dois conceituados filósofos trocaram argumentos muito interessantes sobre o estado da arte da filosofia académica contemporânea. Do lado pessimista e conservador da barricada estava Susan Haack, professora de lógica e filosofia da linguagem da Universidade de Miami. A conceituada pesquisadora defendia que a produção filosófica académica ganhara dimensões colossais, de que era evidência o excessivo número de submissões e publicações nos últimos cinquenta anos. Defendia que isso afetava negativamente prazos de resposta a submissões e,

¹ Doutor em epistemologia e filosofia da ciência (Universidade de Lisboa e Universidade Edinburgo). Professor do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Ceará, Brasil. Membro associado do grupo LANCOG, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal. Coordenador do grupo de pesquisa Filosofia, Metafísica e Cognição, UFC e CNPq. Orcid: 0000-0001-7811-2756. luisestevinha@ufc.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7811-2756>.

² Não me foi possível verificar autenticidade da atribuição. O *Cambridge Companion to George Bernard Shaw*, editado por Innes (1998) não lhe faz qualquer referência.

indiretamente, a qualidade das mesmas. Temia o volume de revistas predatórias (pagas) e o excesso de livros publicados sem conselho editorial adequado. Sugeria mais moderação e a implementação de normas mais apertadas e rígidas, bem como uma ampla avaliação do rumo geral da indústria de produção filosófica (doravante IPF), embora não tenha usado exatamente esta expressão. Do lado da barricada do otimismo e do progressismo estava Jesse Prinz, um jovem professor de filosofia da consciência e da neurociência pertencente à Universidade de Nova York. Prinz defendeu veementemente que a liberdade criativa e o exponencial intercâmbio de ideias filosóficas, bem como a implementação de processos de controlo de qualidade das produções nunca havia estado melhor. Os sistemas de revisão anónima, dupla e tripla, significavam um incremento e uma garantia de qualidade. Argumentando assim, ele vaticinava um futuro risonho para a nossa arte.

Embates como o descrito revelam bem a tensão entre o pessimismo e conservadorismo, de um lado, e otimismo e progressismo, do outro. Este tipo de confrontos traz à memória a famosa tensão essencial na ciência descrita por Kuhn (1977, p. 227), segundo o autor, um ingrediente indispensável para a mudança e reformulação do conhecimento humano.

Creio que este enquadramento continua ilustrativo, sendo a ideia de uma tensão entre posições otimistas e pessimistas, progressistas e conservadoras, certamente aplicável ao problema que motiva este artigo. Trata-se da questão do impacto causado pela entrada da inteligência artificial geral (doravante IAG) na IPF: de que maneira será esta última impactada e afetada? Para submeter uma resposta, na primeira secção tento aclarar a natureza da IPF, ressaltando três das suas principais idiossincrasias, certamente revelantes para a compreensão do problema. Na segunda secção examino sumariamente analogias e *disanologias* (não analogias) entre processos fabris e a IPF, tentando mostrar que as idiossincrasias da IPF aludidas na secção anterior podem ser facilitadoras de um impacto negativo da IAG na IPF. Na terceira secção avalio resumidamente se as actuais ou futuras capacidades da IAG são suficientes para gerar uma revolução na IPF, seu *modus operandi* e resultados. Na quarta e última secção proponho que a hipótese mais plausível e desejável não é a de uma IAG todo poderosa substitutiva dos humanos na IPF, mas uma controlável e colaborativa, havendo espaço na filosofia para inteligências biológicas e inteligências artificiais. É defendido por último que essa revolução implicará mudanças das idiossincrasias da IPF, em especial o abandono gradual do desiderato de quantidade em favor do desiderato de qualidade.

1.A IPF e idiosincrasias relevantes

A IPF não deve ser confundida com uma qualquer instituição particular. Tal como aqui entendido e usado, o conceito de uma indústria de produção de conhecimento filosófico é uma abstração composta por vários elementos do mundo académico e adjacente: universidades e institutos, departamentos de graduação, pós-graduação, pró-reitorias, agências de fomento à pesquisa, ministérios, comissões, editoras, associações e sociedades de pesquisa, pesquisadores, docentes e discentes. Estes integrantes geram, encaminham, controlam e avaliam a produção académica em filosofia. São também responsáveis por recursos e políticas públicas associadas ao empreendimento da filosofia enquanto atividade cognitiva e pedagógica organizada.

Se excluirmos os casos pontuais de diminuição de produção académica ditados por contingências imprevisíveis, como por exemplo pandemias, vivemos tempos industriais no que respeita à produção académica (Fortunato *et al.*, p. 2018).^{3/4} É inegável que o número de artigos e livros científicos publicados em todo o mundo cresceu desmesuradamente nas últimas décadas (Bornmann *et al.* 2021). A confiar em Price (1986, p. 16), a taxa de crescimento de produções científicas acompanha proporcionalmente o corpo de saberes estabelecido num dado momento: quanto mais esse corpo cresce, mais tendência tem para crescer. Por conseguinte, os produtos da indústria de produção de conhecimento académico e ela própria tendem a autoincrementar-se cada vez mais. É um processo análogo ao da mitose de células biológicas. Da maior parte das vezes, o acréscimo é positivo e as suas consequências louváveis. Mas o crescimento desmesurado das células também pode acarretar resultados menos bons, produzindo degradação ou a diminuição de qualidade, como acontece com os casos de câncer. Assim também parece suceder na IPF.⁵

A IPF mundial faz assentar atualmente a sua legitimidade em métricas, índices de publicação, factores de impacto e processos de revisão anónima por pares. Por exemplo, os elencados pela Taylor e Francis, uma referência mundial em publicação, incluem critérios de uso e acesso às publicações, sejam imediatos, anuais ou por percentil, assim como velocidades

³Ver retrocesso na produção académica motivada pela pandemia de COVID-19 no seguinte relatório Elsevier/Bori:<https://abori.com.br/wp-content/uploads/2023/07/2022-um-ano-de-queda-na-producao-cientifica-para-23-paises-inclusive-o-Brasil.pdf> (consultado em 20/4/2024).

⁴Sobre massificação da produção académica, vejam-se, por exemplo, alguns dados da Scival em <https://www.sbu.unicamp.br/sbu/scival/>

⁵Veja-se:<https://www.ufrgs.br/jornal/fenomeno-crescente-no-mundo-da-publicacao-academica-revistas-predatorias-comercializam-espacos-de-divulgacao-e-colocam-em-risco-a-ciencia-brasileira/>

e tempos de publicação dos editores.⁶ No Brasil, os indicadores de produção focados em cursos de graduação, programas de pós-graduação e pesquisadores tornaram-se corriqueiros. Mais por razões que se prendem com ideários e políticas públicas visando a competição e a produção, e menos ao desiderato da própria filosofia, o *modus operandi* da quantificação tornou-se endógeno à IPF, a qual já não o dispensa. Maioritariamente concedidos e implementados para efeitos de aferição laboral, condicionado por ideais meritocráticos e determinado por regras de competição intra e interindústrias do conhecimento, o aludido ideário desenvolveu mecanismos de controlo de produção e de actividade geral dos filósofos. A atividade filosófica académica nas sociedades W.E.I.R.D.D.⁷ contemporâneas tornou-se massificada e focada num objetivo imposto pela disputa por recursos: produtividade.

A IPF brasileira debita anualmente muitos artigos e livros. Mas o que é realmente aproveitável dessa produção? E, mais importante, o que realmente é aproveitado? Não sabemos as respostas para estas questões, infelizmente. O melhor que podemos alcançar são talvez respostas aproximadas, indiretas, fornecidas por indicadores de aproveitamento genéricos, como sejam bibliografias citadas, projetos académicos, bolsas académicas, eventos académicos etc. Mas a real mais-valia, intrínseca ou instrumental, está por determinar.

Acresce a esta incerteza dos resultados o facto de a parafernália de instrumentos teóricos e conceituais de mensuração de resultados, a maior parte dos quais é importada, ter uma eficiência criticada na literatura (Stergiou *et al.*, 2013; Paulus *et al.*, 2018; Nassi-Calò, 2024). Por exemplo, cada vez mais a qualidade é medida pelo número de acessos, tantas vezes condicionados por factores espúrios que nada têm a ver com a qualidade *intrínseca* do artigo ou livro. Ademais, os critérios usados para mensuração de qualidade na IPF são científicos, isto é, como se disse, privilegiam a quantificação. Mas sabemos bem que a filosofia não é uma ciência. Sequer é uma ciência humana ou social. É uma atividade intelectual de direito e espaço

⁶ Ver regras processos em <https://www.tandfonline.com>. Movimentos como a *San Francisco Declaration on Research Assessment* (DORA) <https://sfdora.org> e o Manifesto de Leiden em <http://www.leidenmanifesto.org> recomendam utilizar índices como o Fator de Impacto (FI) apenas para “ranquear” periódicos, e não pesquisadores, instituições, concessão de recursos para pesquisa, ou programas de pós-graduação. Soma-se a isso o fato de que estimativas apontam que cerca de 50% dos artigos publicados não chegam a ser formalmente citados por outros autores, e nem por isso seu impacto na comunidade científica é nulo. Estes artigos são lidos, baixados, compartilhados e citados por meio de redes sociais, blogs, notícias, políticas públicas, e outras formas de presença online, reunidas e medidas em índices como o *Altmetric* (*alternative metrics*). <https://blog.scielo.org/blog/2022/02/09/como-se-utilizam-as-altmetrias-para-avaliar-a-producao-cientifica-da-america-latina>. Visitas à *Scopus-Elsivier*, *Web of Science* e *SciELO* podem dar-nos uma ideia da dimensão do volume de artigos e livros académicos indexados nestas entidades num determinado momento. No entanto, uma visão precisa da dimensão colossal da produção em todas áreas do conhecimento pode estar fora de alcance, pois esse volume encontra-se em mutação diária exponencial.

⁷ *Western, Educated, Industrialized, Rich, Democratic, Digital*.

próprios. Os decisores teimam, contudo, em colocar tudo no mesmo saco, com isso gerando imparidades dispensáveis, em especial para a IPF e seus elementos.⁸

O quadro cético desenhado até aqui remete-nos para o problema da desproporcionalidade e exponencialidade da exigência dentro e fora da IPF. Esta desproporcionalidade é em última análise gerada por políticas públicas e regulamentos da IPF que privilegiam um tipo de competição pouco saudável entre indivíduos e grupos como modo de aumentar ou potenciar uma produção que não reflete necessariamente qualidade. Ademais, este processo economicista é circular (como acontece aliás na economia), gerando um efeito de bola de neve: autorreplicação dos passos. Necessidade de recursos gera competição. Esta gera infundável produção. Por sua vez, esta gera mais crescimento e mais competição, inflacionando o processo, etc.

Embora este processo industrial seja generativo, mantendo e engrossando a IPF e seus constituintes⁹, ele parece colidir com o *modus operandi* filosófico tradicional. A IPF, enquanto parte dessa fábrica chamada ciência que produz uma liga de saberes, tornou-se fortemente produtiva, massificada, opressiva, impondo regras e prazos pouco ou nada condizentes com a essência do pensamento filosófico – o qual não deve ser apressado, imposto, mecânico. Ao impor uma ideologia de massificação da produção condicionada por competição e exigência próprias da IPCA, a IPF parece trair os seus pressupostos fundamentais: *phronesis*, duração e disposição para gerar filosofia. Bertrand Russell sugeriu apropriadamente que

94

A antiga propensão para a despreocupação e o divertimento foi de certo modo inibida pelo *culto da eficiência*. O homem moderno acha que qualquer atividade deve ser em prol de outras coisas, nunca da coisa mesma”. (Bertrand Russell, *O elogio do ócio*, p. 32. Itálico meu).

⁸ Ver uma distinção lógica clássica filosofia /ciência sugerida em Hartman (1963, p. 354) Um caso gritante e idiossincrático da diferença de processos e métodos da IPF e de outras subindústrias científicas pode ser constatado, por exemplo, na diferença de tamanhos e conteúdos de muitos artigos das chamadas ciências da natureza e das ciências “exatas” comparativamente com os de artigos “normais” de filosofia. O conteúdo do primeiro tipo de artigos costuma ser muito mais concentrado do que o dos últimos. Além disso, não raramente, são vários os pesquisadores de um laboratório ou de um núcleo de pesquisa científica que assinam e recolhem os louros ou dividendos por esse artigo, apesar de não terem contribuído *diretamente* para o aludido. Claro, essa referência vai ser creditada ao pesquisador que contribui parcamente, mesmo que a sua contribuição tenha sido mínima. No fim de contas, isto tem fortes impactos nos *curricula* dos pesquisadores e resultados dos núcleos de pesquisa; e, por consequência, impacta bastante na disputa por pontuações e recursos como bolsas ou financiamentos para pesquisa, estes últimos frequentemente escassos e altamente concorridos nos dias que correm.

⁹ Causando por vezes desespero, angústia e o suicídio académico de pesquisadores de pós-graduação. Veja-se o artigo de opinião “The Productivity Syndrome” (or why I stopped writing philosophy), disponível em <https://upnight.com/2018/05/31/the-productivity-syndrome-or-why-i-stopped-writing-philosophy>.

Em outras partes do seu texto célebre, Russell aponta para uma situação ideal. É um mundo possível em que os humanos *podem* ser ociosos neste bom sentido *russelliano* do termo. Sem dúvida que o nosso mundo actual não se compadece com este desiderato. Quem deseja e faz por pertencer a uma organização como a IPF deve seguir e cumprir as suas regras. O contrário seria como desejar pertencer à maçonaria sem obedecer aos ritos maçon. Não é viável nem recomendável para a IPF. Não obstante, ser pesquisador não é o mesmo que pertencer a uma seita ou a grupo ideológico. Ser filósofo não é o mesmo que ser maçon (embora alguns maçons sejam filósofos). O filósofo deve refletir sobre a organização social onde se insere. Se considerar necessário, deve ser subversivo dessa organização. Não poucos exemplos desta insurgência filosófica aparecem na história da filosofia. Tal insurgência é menos um poder do que um dever.

Claro que muitos comentadores, sensatos e realistas, concordam que o modo de fazer filosofia nos nossos dias não se compadece com uma visão idealizada da atividade enquanto empreendimento intelectual livre de exigência produtiva. Por si próprias e enquanto minimamente razoáveis e controláveis, a competição académica e a exigência na pesquisa nada têm de errado. São molas que estimulam a geração de ideias, teorias e conhecimentos, trazendo para a ribalta da investigação de natureza científica e filosófica os respetivos especialistas de área.¹⁰ Todavia, como se disse acima, parece que a exigência e a competição excessivas contribuem para um sistema que converte os filósofos numa espécie de proletários da IPF.¹¹ Se for o caso, certas imposições da IPF têm algo de espúrio à arte, raiando inclusive o draconiano.

Condicionado pelos ditames de uma sociedade global cada vez mais exigente e ávida de produção e informação, o pesquisador da IPF não é muito dissemelhante *funcionalmente* do operário fabril de outras eras. Com efeito, o pesquisador contemporâneo vê-se obrigado a observar parâmetros e exigências industriais de produção epistémica motivados por um capitalismo do conhecimento (May, 2005, p.194). Da nossa perspectiva, a filosofia académica converteu-se em muitos aspectos numa atividade em linha. O problema disto, a bater-nos à porta e a ter em conta neste momento de forte revolução tecnológica, é o seguinte: será a IPF, enquanto processo humano de produção de pensamento, conhecimento e

¹⁰ Cada vez existem mais programas e mais pós-graduações e estudantes pós-graduados na área da filosofia, sendo os mestrados e doutorados debitados em muito maior número do que há duas ou três décadas (cf. <https://www.anpof.org.br/anpof/programas-associados>). Embora não me debruce sobre este aumento neste artigo, parece-me que ele é uma faca de dois gumes.

¹¹ O que já não é uma ideia recente, podendo ter sido forjada algures no Século 19, precisamente o século onde vieram a lume as disputas proletárias. Sobre as possíveis origens da famosa expressão “*Publish or Perish!*” (se não publicas, morres!), nunca antes tão levada ao pé da letra, ver por exemplo Garfield (1996, p. 11).

informação, sustentável nestes moldes quase anti-iluministas?¹² Tentaremos mostrar nas próximas secções como esta atual predisposição da IPF para a quantificação, competição e exigência a torna vulnerável ao impacto da IAG.

2. Intersecção: analogias, disanologias e impacto.

A questão a investigar agora é a do que acontecerá à IPF quando a IAG se intersectar com ela. Uma resposta possível e tentadora é a de que essa intersecção não sucederá, uma vez que a sociedade e os decisores políticos irão regulamentar o escopo da IAG, impedindo a admissão desta última na IPF ou mitigando o seu impacto nela. Esta resposta parece demitir liminarmente o problema. Sabemos bem, contudo, que a dimensão da caixa de pandora da IAG não poderá ser dissolvida assim tão facilmente por decreto ou regulamentação. A razão é simples: a IAG tem uma abrangência tão grande, estando já tão disseminada nas vidas de tantos, ameaçando entranhar-se muito mais ainda, que não parece ser possível regrar o seu uso assim de modo tão arbitrário. Seria um pouco como querer banir a rádio, a televisão, os jornais, a internet, as redes sociais, os computadores ou os celulares das sociedades e suas instituições, incluída a IPF. Implausível. Aliás, banir os quatro últimos itens já foi extensivamente tentado, sem sucesso, em nome da pureza da academia. Na verdade, sucedeu justamente o oposto da ostracização de alguns dos referidos elementos: quanto mais o conservadorismo tenta expulsar a inovação mais ela entra e se impõe em lugares e atividades considerados imunes. Não se consegue deter o progresso tecnológico, sua inserção e implementação nas práticas humanas, seja na pedagogia, medicina, segurança, comércio ou qualquer outra actividade. Devemos então suspender o juízo sobre esta possibilidade de regulação ou até proibição e focar-nos na forte possibilidade de os dois fenómenos se intersectarem cada vez mais, senão mesmo unificarem-se.

Acima sugeri que os desideratos de exigência, competição e produtividade militam a favor de uma perda de qualidade da filosofia, por um lado, e de uma subversão do modo de pesquisa do investigador, por outro. Esta colocação depende de uma analogia de cuja plausibilidade alguns poderão duvidar: a analogia entre uma linha de montagem fabril e a produção filosófica em massa. Com efeito, pode ser alegado que se olharmos para as atuais

¹² Conforme classicamente sugerido por Horkheimer & Adorno (2002, p. 94), a procura iluminista tende a eliminar o mito e a credence, mas depois, a postura esclarecida resultante descamba em novas mitologias, que por sua vez militam contra o próprio projeto iluminista.

linhas de produção automóvel ou peças, por exemplo, elas seguem modelos, ritmos e processos sistemáticos que geram a qualidade dos produtos resultantes em grandes quantidades. Logo, continua o crítico da analogia que fizemos, parece que os processos fabris da IPF também podem gerar qualidade. É um ponto interessante. Porém, há uma disanologia nesta réplica que bloqueia a sugestão de que a massificação de produtos intelectuais humanos gera o mesmo tipo de qualidade gerado por uma linha de montagem mecânica. Uma coisa é a IPF militar para a estandardização das produções intelectuais humanas, outra bem diferente é esta indústria poder gerar o mesmo tipo de resultados perfeccionistas de uma linha de montagem automóvel, por exemplo. Este último tipo de produção não demanda a intencionalidade mental, imaginação ou criatividade por parte dos sistemas executantes considerados individualmente, ao passo que o primeiro tipo demanda. Isto revela que a analogia funciona parcialmente, mas que existem disanologias noutros aspectos importantes entre a IPF e linhas de montagem. A analogia requer então um grão de sal.

Não obstante, é inegável que surgiu um jogador novo, não humano, que ameaça *emular*, num determinado nível, características humanas como pensamento, intencionalidade, imaginação, criatividade, inovação etc., tudo atributos humanos. Talvez até seja capaz de produzir, mecanicamente e em quantidades colossais, uma emulação em linha de filosofia. E o problema disto é o seguinte: tal como operadores fabris humanos não podem em regra competir com sofisticados mecanismos fabris (*robots*) desenhados para a montagem, também filósofos humanos não poderão competir com dispositivos e tecnologias de tratamento em massa e probabilístico de informação (*chatbots*). Esta não é uma ficção para compor um tratado filosófico. É o problema, previsível e objetivo, do impacto da IAG na IPF. As consequências para esta última são agora ainda difusas, mas preocupantes. Haverá motivo para este pessimismo? Poderão máquinas sofisticadas substituir filósofos?

A questão é crucial, pois se a IAG atingir um nível de inteligência capaz de fazer perigar a preponderância da nossa espécie relativamente à arte de filosofar, então a IPF *humana* estará em maus lençóis. Como veremos de seguida, se conseguirmos ensaiar uma resposta negativa e conservadora a esta questão partindo da literatura, talvez ela possa militar a favor de um otimismo a respeito da exclusividade da nossa espécie na IPF. Mas mesmo para isso teremos provavelmente de alterar alguns dos seus pressupostos essenciais e respetivas idiossincrasias. Deixarei essa análise para o último capítulo. Por ora, tentarei vistoriar se IAG tem ou terá capacidade para filosofar.

3. IAG: o elefante e a porcelana na sala da IPF

Muitos se lembram, melhor ou pior, que o matemático e lógico Alan Turing escreveu há 75 anos um artigo seminal onde questionava se as máquinas digitais, sistemas computacionais de estados discretos, poderiam pensar (Turing, 1950). A sua questão abriu uma caixa de pandora filosófica (Saygin et al., 2000). O questionamento de Turing obteve continuidade no famoso Projeto de Verão de Dartmouth, 1956, onde se costuma afirmar terem sido plantados os primeiros conceitos de inteligência artificial. Depois de duas conhecidas “idades do gelo” desta tecnologia na segunda metade do século passado, dificuldades relacionadas com a concretização técnica da IAG e seus objetivos fizeram esmorecer um pouco o interesse na tecnologia. Já as últimas três a quatro décadas desse empreendimento foram muito pautadas por desideratos económicos, sociais e militares que fizeram ressurgir o projeto. A IAG adquiriu um *momentum* imparável desde essa altura, ganhando uma aceleração maior, que nem as limitações impostas à chamada “lei de Moore” parecem fazer diminuir.¹³ Na atualidade, a IAG e as inteligências artificiais generativas (doravante IA-gen) adquiriram um interesse especial e inflacionado por parte das massas que compõem a sociedade, as quais observam estes sistemas e processos inserirem-se cada vez mais nos quotidianos do coletivo e dos indivíduos. A IAG está aí para ficar, não podendo nem devendo ser ignorada por qualquer indústria do conhecimento. Porquê? Respondo de seguida.

As capacidades, velocidades, débitos colossais, *Big-data*, caixas negras de algoritmos superpotentes (Domingos, 2015; Vaassen, 2022) e opacos trabalhando em redes neurais complexas por camadas, e suas iterações futuras, terão forte impacto na IPF, com consequências em aberto. É isto que denomino a face tecnológica do *problema do impacto*. A perspectiva apresentada neste artigo é a de que este impacto não depende somente da natureza e potencialidades das IA-gen, mas também das aludidas idiossincrasias da IPF. O problema tem, por conseguinte, uma dupla origem. É a concatenação dos dois fenómenos na origem, idiossincrasias da atual IPF e capacidade tecnológica das máquinas, que pode hipotecar o futuro de uma IPF exclusivamente humana.

Sendo assim, a questão que se coloca atualmente no chifre do problema relativo à capacidade tecnológica não é tanto se as máquinas podem pensar, como indagavam Turing e muitos outros. Agora pergunta-se se IAG e IA-gen podem pensar *como* especialistas; isto é, se podem pensar e executar como cientistas, filósofos, artistas etc. E a questão é se podem

¹³ <https://www.intel.com/content/www/us/en/newsroom/resources/moores-law.html#gs.afnx2u>.

imaginar, criar e inovar como os humanos. Talvez tão ou mais importante, precisamos descobrir se IA-gen do futuro possuirão inteligência emocional suficiente para assistirem autonomamente no processo educativo; ou se, pelo contrário, teremos meros idiotas, inconscientes e mecanizados, como tutores.¹⁴ Sendo a resposta afirmativa ou negativa, ela terá consequências para as indústrias do conhecimento e, com certeza, para a IPF também.

Com efeito, a IPF e os seus organismos e estruturas têm operado até ao momento sob um pressuposto cada vez mais questionável: fazer filosofia é um atributo exclusivamente humano. E de facto nunca vimos formigas, primatas superiores, cetáceos ou qualquer outro organismo *natural* produzir filosofia como nós, de forma ordenada e sistemática, por melhores que sejam as capacidades cognitivas e desempenhos linguísticos dessas entidades naturais. Mas talvez essa exclusividade esteja em fase terminal. A causa provável e cada vez mais discernível da mudança que se avizinha nos processos de produção de filosofia é o avanço inexorável da IAG e da IA-gen. Não obstante este avanço e sua visibilidade, o *status quo* conservador da IPF opera como se não houvesse um elefante na sala. Mas esta atitude sobranceira parece ridícula e desfasada da realidade.

A tendência geral de não poucos filósofos em ignorar ou desvalorizar as capacidades da IAG é recorrente. Contra a ameaça das IA-gen, Noam Chomsky, escreveu o seguinte:

O ChatGPT da OpenAI, o Bard [agora Gemini] da Google o Sydney [agora Copilot] da Microsoft são maravilhas da aprendizagem automática. Em termos gerais, pegam em grandes quantidades de dados, procuram padrões e tornam-se cada vez mais competentes na geração de resultados estatisticamente prováveis - como linguagem e pensamento aparentemente humanos. Estes programas têm sido aclamados como os primeiros vislumbres no horizonte da inteligência artificial geral - aquele momento há muito profetizado em que as mentes mecânicas ultrapassam os cérebros humanos, não só quantitativamente em termos de velocidade de processamento e tamanho da memória, mas também *qualitativamente* em termos de perspicácia intelectual, *criatividade artística e todas as outras faculdades distintamente humanas*. (...) Esse dia *pode* chegar, mas a sua aurora ainda não está a despontar. (Chomsky, 2023, *itálicos meus*).¹⁵

Para Chomsky, esta tecnologia não poderá criar informação considerada científica ou filosófica. Ele não se refere diretamente à filosofia, mas subentende-se daquilo que escreve a extensão a ela. Entre os pensadores que defendem que ainda não chegámos a um ponto crítico

¹⁴ Sobre idiotas inteligentes, humanos, desprovidos de inteligência emocional ver Goleman (2011, p. 26). Um projeto de criar consciência e inteligência emocional em cérebros sintéticos parece ser proposto por Cardon (2006).

¹⁵ Tradução minha a partir do inglês, como todas as restantes neste artigo.

em que artefactos computacionais conseguirão superar o ser humano encontram-se, por exemplo, Floridi (2015), Bishop (2021), Landgrebe *et al.* (2023). Eles são céticos quanto à possibilidade de haver tecnologia tão inteligente e criativa quanto os seres humanos. Estes filósofos e cientistas são talvez demasiado otimistas quando presumem que os seres humanos não serão ultrapassados nestes e noutros quesitos a curto ou médio prazo. Entre os proponentes do contrário, em especial da chamada ideia de singularidade tecnológica – o momento do tempo futuro em que as IAG irão tornar-se tão ou mais inteligentes do que os humanos – estão Kurzweil (2005), Bostrom (2014) e Broderick (2021). Estas opiniões levam-nos a considerar a urgência do tópico para todas as áreas do saber, principalmente, para o que devemos fazer para desenvolver uma IAG responsável (Dignum, 2019, p. 93; Floridi *et al.* 2020), benigna e sob controlo de organismos humanos democráticos.

A miopia conceitual fruto de uma certa ingenuidade humana impede-nos na IPF de ver o elefante na sala que ameaça partir a porcelana da filosofia, protelando irremediavelmente uma reestruturação necessária.

É a IAG atual capaz de filosofar? Devemos perguntá-lo a filósofos, claro. Curiosamente, temos muita filosofia da inteligência artificial, mas quase nada pode ser encontrado sobre se a inteligência artificial consegue ou não fazer filosofia. Isto é sintomático de que os filósofos levam pouco a sério este perigo iminente.

100

A exceção parece ser um pequeno opúsculo onde o autor pergunta:

(...) coloca-se aqui uma questão fundamental. Estará esta IA filosófica a realizar o verdadeiro trabalho da filosofia? Se tudo o que faz é descobrir padrões por descobrir em dados introduzidos externamente, ou fornecer soluções para questões colocadas por humanos, não pode ser chamada de filosofia (Morioka, 2021, p. 40).

Esta colocação é bizarra. Mas Morioka depois finaliza o seu artigo dizendo:

A evolução da IA está agora a obrigar-nos a repensar a nossa visão da própria inteligência. É claro que as questões filosóficas intrínsecas da IA são tão estranhas que podem não ter qualquer ressonância nas nossas mentes. Nesse caso, se fosse possível estabelecer um diálogo entre os humanos e a IA sobre este ponto, abrir-se-ia certamente uma nova dimensão para a filosofia. (*ibidem*).

Então, dada esta oscilação, por que não perguntar a seguinte questão ao ChatGPT 4.0 da OpenAI: podes criar filosofia? Eis a resposta obtida da IA-gen mais famosa do mercado na atualidade:

Criar filosofia é um esforço profundamente pessoal e profundo. Embora eu [ChatGPT] possa certamente oferecer ideias e percepções, a verdadeira filosofia surge da contemplação individual, da reflexão e do envolvimento com o mundo. No entanto, posso certamente ajudar a guiá-lo através do processo ou discutir ideias filosóficas existentes, se isso for útil! Que área específica da filosofia está interessado em explorar ou discutir? (ChatGPT, consultado em maio de 2024).

Curioso como o artefacto foi condicionado pela sua aprendizagem de máquina para providenciar uma resposta na primeira pessoa, contribuindo isso, bem o sabem os construtores, para estabelecer um sentimento de intimidade com o interlocutor, como se de uma conversa entre seres humanos se tratasse. Note-se que o sistema não nega nem afirma o que foi questionado, apenas se dispondo a coadjuvar na feitura de filosofia *qua* ferramenta. Isto não milita contra o nosso ponto, apoia-o até bastante.

Com base nos materiais dispostos até este momento, erguem-se três hipóteses de trabalho. A primeira é a de que as IA-gen poderão realmente *instanciar* inteligência, consciência e criatividade iguais ou superiores às humanas.¹⁶ As consequências da eventual implementação desta possibilidade ainda são difíceis de antever, mas por exemplo a opacidade dos sistemas IA-gen coloca problemas cada vez mais complexos; pois esta estanquidade e a imunização das redes neurais e dos algoritmos à nossa compreensão – à dos próprios programadores da tecnologia – milita a favor de um desconhecimento sistémico do que as IA-gen realmente fazem, “querem” fazer ou irão fazer. Trata-se para muitos, não todos, de questões ainda em aberto e assim provavelmente ficarão durante mais algum tempo.

Existem, no entanto, opiniões igualmente competentes sobre esta possibilidade física e tecnológica da instanciação (e.g., Searle 1980, 1992, 2014; Bishop 2021, Landgrebe 2023). Alguns poderão pensar que uma resposta negativa encerra a questão sobre a instanciação das IA-gen produzirem filosofia de nível humano. Não nos parece que esta disputa seja fácil de resolver. Mesmo não existindo instanciação de inteligência pela IA-gen, estas poderão compensar esse *handicap* com um cada vez maior poder de computação neural-probabilística. Esta é, aliás, a segunda hipótese. Ela diz-nos que se as IAG se tornarem suficientemente *fortes* – mesmo continuando fracas no sentido de não possuírem consciência, introspecção, compreensão semântica etc., no sentido de poderem não só escolher seletivamente entre informação previamente adquirida, mas também de produzirem combinações criativas, *emulando* assim quase perfeitamente a criatividade humana, então é possível que essa mimese

¹⁶ A inteligência é classicamente definida como a capacidade de responder a questões e resolver problemas *etc cetera*. Uma comparação da inteligência biológica e da artificial surge em Watanabe (2022).

sofisticada do pensamento e da inteligência humanos possa permitir formas não humanas de fazer filosofia.

A terceira hipótese de trabalho é a referida pelo próprio ChatGPT (ver acima), e por defensores da admissão das IA-gen no processo académico: assistência e cooperação. Estes sistemas não instanciam nem emulam filosofia, mas tornam-se poderosos instrumentos coadjuvantes do processo filosófico. Esta hipótese pode parecer *prima facie* atraente para muitos adeptos da IAG, mas não está isenta de complicações. Vejamos, a título de exemplo, a opinião de um conhecido partisan da IAG e da singularidade, Nick Bostrom. Afirma ele que vivemos uma época de transição e substituição gradual de agentes cognitivos humanos pela IAG e seus subderivados. Muitas tarefas, vivências e experiências até agora entregues a seres humanos, por exemplo na educação, economia, medicina ou segurança, transitam velozmente para o âmbito da IAG. O filósofo preconiza que

As mentes digitais, sejam elas IAs ou uploads, precisam de computação. Mais computação significa uma vida mais longa, pensamento mais rápido e experiências conscientes potencialmente mais profundas e expansivas. Mais computação também significa mais cópias, filhos digitais e descendentes de todos os tipos, se assim o desejarmos. (Bostrom, 2024, Secção 5).

102

Este é um processo de conversão e *trans-humanização* do *Sapiens* por via da tecnologia e da alegadamente necessária rendição a ela dos humanos. Curiosamente, a ideia é fomentada pelas grandes corporações tecnológicas da área da IAG e áreas associadas, cujos aparelhos de publicidade e marketing se impõem em grandes sistemas de repasse de informação deliberadamente influenciadora, desde a *media* tradicional às redes sociais. Esta informação ideologicamente enviesada das corporações raramente verdadeira é muitas vezes aceite acriticamente pela sociedade. Mais, uma fatia considerável das atuais comunidades de geração de conhecimento vive num bizarro estado de letargia. Encontramo-nos, conceitualmente, numa terra de ninguém, um território ainda selvagem, porque em larga medida não regulamentado. Trata-se de um período de transição em que muitos especialistas vaticinam futuros sombrios para a humanidade, enquanto outros parecem adotar uma postura demasiado condescendente e otimista em relação aos poderes da IAG. Estes últimos comparam-se aos pioneiros que buscavam ouro e propriedades em terras selvagens de outras eras. O mais risível sucede quando, hipocritamente, sugerem regulamentação para as suas criações, não deixando de as evoluir. A mentalidade, pouco ou nada ética, é simples: se não for eu a fazê-lo, outros o farão. Então, já que vai acontecer, quer eu queira quer não, é melhor ser eu a fazê-lo. E continuam: enquanto o

evento de nível de extinção da humanidade que vaticino não suceder, vou (as corporações) lucrando. Um cinismo supremo que provoca náusea.

Excluindo os fatores lucro e prestígio da apresentação, compare-se agora a visão progressista de Bostrom com a perspectiva antagónica de uma individualidade académica de grande prestígio e provas dadas no ramo da neurociência a respeito das potencialidades da IAG. Nicolelis famosamente defende (ver a nota de rodapé 17) a falta de criatividade dos sistemas digitais, seguindo a velha rábula *serliana* antissimbolismo computacional, alegando que entre zeros e uns não há uma continuidade, também alegadamente necessária, segundo o autor, para a semântica consciente, o pensamento reflexivo e a criatividade. Reitera que ao contrário do que acontece no “sistema analógico” do cérebro humano, máquinas não pensam – emulam, mal, o pensamento humano. Segundo o neurocientista, portanto, as máquinas não substituirão o *Homo sapiens* porque lhes falta, entre outras coisas, a criatividade humana, a qual não pode ser dada por mecanismos que funcionam num pressuposto matemático. Para piorar o panorama atual, ainda segundo Nicolelis as IA-gen e tecnologias facilitadoras terão o efeito adverso de fazer regredir a inteligência humana devido a, digamos, falta de uso e esforço no desempenho cerebral (humano, claro) de tarefas de raciocínio e compreensão básicas. Resumindo, corremos o risco de ficar mais estúpidos e obtusos se continuarmos a depender destas tecnologias para tarefas triviais.

103

Mas a visão *singularista* e aflita de Bostrom não se desmonta facilmente. Segundo Max Tegmark¹⁷, o progresso tecnológico nas áreas das IAG e a sua curva evolutiva são tão exponencialmente acelerados na atualidade que um cataclismo de nível de extinção do *Homo sapiens* ou da sua razão de ser está cada vez mais próximo – se não está já em marcha! – indo inevitavelmente suceder caso não regulamentemos esta tecnologia. Sem dúvida que a comunidade de *superstars* académica está cada vez mais bipolar e dividida a respeito da IAG. Entretanto, é inegável que as capacidades desta tecnologia continuam a crescer e, para o melhor e para o pior, invadem cada vez mais territórios dos *Sapiens* e do seu quotidiano. A IPF não é, muito menos será, exceção. Os decisores devem estar mais do que nunca em alerta e devem

¹⁷ Novamente, a visão *singularista* é a perspectiva de que num momento do tempo (futuro) as máquinas alcançarão um nível de inteligência igual ou até muito superior aos dos humanos. A ideia parecer remontar a Good, (1966), sendo apoiada cinquenta anos depois por Chalmers (2016). A visão de Nicolelis surge vários lugares do YouTube em vários momentos o neurocientista afirma que há um culto antigo da IAG, uma seita que eleva excessivamente o valor funcional e objetivo desta tecnologia.

<https://www.youtube.com/watch?v=BewJAco93m4> e

<https://www.youtube.com/watch?v=C9cWBaY3ZO&t=25s>.

A visão antagónica Tegmark surge também em:

https://www.youtube.com/watch?v=-Xdkzi8H_o e https://www.youtube.com/watch?v=xUNx_PxNHrY

decidir rapidamente o que fazer para proteger a filosofia, bem como todas as outras atividades humanas, claro.¹⁸

4. *Quo vadis* IPF?

As hipóteses elencadas na secção anterior levantam cenários preocupantes para todas as indústrias do conhecimento. A IPF não é excepção. Talvez esta indústria devesse abandonar a impressão coletiva, tácita e inviolável até agora, já para não dizer indiferente, de que o estado de coisas vai manter-se inalterado apesar dos impactos causados pelo contacto com a IAG, em especial a IA-gen. Com efeito, este impacto não pode ser tomado de ânimo leve pela IPF, seus decisores e sua comunidade.

Se a primeira hipótese vingar, as IA-gen com competências filosóficas irão tornar-se sérios concorrentes dos filósofos humanos, ameaçando a obsolescência destes últimos. O problema não será apenas autoral relativamente à pesquisa ou à produção. O problema será a dificuldade de os filósofos humanos concorrerem com “filósofos” do tipo IA-gen poderosas focadas em filosofia. Impossível, dirão os descrentes. Inviável, dirão os mais teimosos. Não

104

deixaremos acontecer, bradarão os mais otimistas.

Esta indignação não é todavia apoiada pela história recente. Sabemos bem que tempos houve não muito apartados dos nossos em que os especialistas humanos na nobre arte de jogar xadrez duvidavam seriamente da capacidade de máquinas, mesmo as mais competentes, desenvolverem e replicarem o tipo de jogo produzido por campeões mundiais da especialidade. Era asseverado nesses tempos, décadas de 50, 60 e 70 do Século 20, que a combinação de *hardwares* e *softwares* (dois termos agora em desuso) só conseguiria usar força bruta no jogo, que lhes faltava a intuição e a criatividade dos jogadores humanos, e que dificilmente produziriam xadrez de qualidade superior. Então, continuavam os céticos, os computadores não jogavam realmente xadrez, nem compreendiam o jogo de forma consciente. O máximo que as máquinas podiam alcançar, supunha-se, era uma replicação imprecisa e tosca do desempenho humano, sempre concretizada através de manipulação de símbolos e algoritmos (o paradigma simbólico da IAG nesses tempos). Quando em 1996 o *Deep Blue* da IBM derrotou Garry Kasparov, um dos melhores jogadores de todos os tempos, muito do mito da insuficiência das máquinas face à inteligência humana caiu por terra (Newborn, 1997, p. 235).

¹⁸ Questão do poder dos filósofos para o fazer ou não já é outra história, uma que não abordarei neste artigo.

Algo semelhante a esse mito continua a ser insinuado acerca da incapacidade da IAG em produzir ou reproduzir certas atividades intelectuais. Mas agora, em pleno 2024, desconfiamos cada vez mais destas mitologias. Desconfiamos por causa deste e de vários outros casos bem conhecidos que a IAG consegue já superar em muito os desempenhos humanos. Por exemplo, no jogo Go ou na criação de imagem e vídeo sofisticados, *deefakes* ou não. Os arautos da “boa” hecatombe (Chalmers, 2016) preconizam agora, fazendo induções muito extremistas contra a ideia de alguns, como Nicolelis (2023, *online*) e Watanabe (2022, p. 94), para quem a complexidade do cérebro humano e alguns dos seus feitos, nomeadamente a consciência, não podem ser replicados *simpliciter*, que a superação dos dotes intelectuais e cognitivos dos humanos é inevitável. Se esses arautos da singularidade estiverem corretos, havendo várias opiniões clássicas nesse sentido (Vinge, 1993; Kurzweil, 2005), a IPF humana poderá ceder em breve o seu lugar a duas IPF: uma humana e uma assente em inteligência artificial. Isto é o que acontece aliás atualmente nas competições de xadrez, havendo campeonatos para humanos e campeonatos para máquinas.

Não interessa o que fizeram no xadrez, dirão alguns, pois o que interessa é o campeonato e a IPF humanos. O problema com este raciocínio de demissão liminar de uma IPF de IAG é o de que nenhum humano consegue superar atualmente as IAG no xadrez e em muitas outras atividades que requerem processamento avançado, probabilístico e seletivo de informação, como também é aliás o caso da filosofia e seus jogos. Será que as mentes humanas, individuais ou coletivas, poderiam superar vis-à-vis as IAG financiadoras de inteligência no jogo da produção filosófica? Gostaríamos de pensar que sim. Porém, se a analogia entre vários jogos e o jogo filosófico, incluídos o jogo de pesquisa e de ensino, estiver em ordem, então a possibilidade de superação por parte da IAG de especialistas humanos em jogos de racionalidade não é pouca. Opiniões que se estendam para lá desta suposição já se afiguram mais como ficção científica do que como especulações filosóficas. Por conseguinte, não é prudente *ex ante* dizer mais sobre este cenário.

Já a hipótese que coloca o cenário da *emulação* do pensamento filosófico por parte das IAG não é muito mais tranquilizante. Uma IAF fraca, no sentido *searliano* de não possuir consciência, mas ainda assim forte em termos de poder computacional, de acesso a dados definidos em redes neurais e de acesso probabilístico, poderá emular tão adequadamente o pensamento filosófico que se tornará quase impossível para os humanos (mas talvez não para a IAG) discernirem produções humanas de produções da IAG, como aliás já acontece agora com as IA-gen de produção de imagem e vídeo. Este cenário da emulação variaria talvez do anterior

nisto: os humanos não teriam de reconhecer a legitimidade da filosofia gerada por emulação, pois isso seria algo como reconhecer plágio de humanos por humanos. Claro, há plágios extremamente competentes, e a admissão de uma IAG fraca em termos cognitivos, mas muito forte em termos de processamento inconsciente de informação, uma possibilidade cada vez mais à porta, iria ter impactos profundos na IPF. Aqui entrariam os problemas éticos da legitimidade, dos direitos de autor (Debouche, 2021) e do mérito dos filósofos humanos por comparação com outros humanos e com a própria IAG. Além destes problemas, teríamos outros do ponto de vista socioeconómico e de justiça social. Quem teria direito ao uso de IAG na IPF e para quê? Paridade e imparidade de acesso: poderiam as instituições de ensino privadas ter melhor IAG que as públicas e *vice-versa*? Quem poderia aceder as IAG mais capacitadas? Quais os critérios? Parece-nos que cenários da emulação competente de pesquisa, produção e ensino levados a cabo pela IAG deixam a IPF *humana* em tão maus lençóis quanto o cenário da instanciação.

Sobre o cenário de uma IA-gen cooperadora e assistente dos elementos da IPF, conforme proposto acima pelo ChatGpt. Sal Kahn, um conhecido adepto humano desta possibilidade, escreve o seguinte:

106

Tendo integrado assistentes de ensino com IA na nossa plataforma, a nossa equipa aprendeu que os grandes modelos linguísticos podem tornar o ensino uma profissão mais sustentável. Imaginemos que o distrito escolar local descobre subitamente centenas de milhões de dólares e os utiliza para oferecer a cada professor o apoio de três assistentes brilhantes para as suas salas de aula. Estes assistentes ajudariam a criar planos de aula e rubricas, a classificar trabalhos, a redigir relatórios de progresso, a falar com os professores e a apoiar os alunos. Todos os professores do planeta agarrariam de imediato esta oportunidade. Estes assistentes não ameaçam os empregos de professor, mas tornariam de facto os empregos de professor sustentáveis. Tornariam o trabalho mais agradável. Mais importante ainda, ajudariam a acelerar os resultados de aprendizagem de milhões de alunos, tornando-os mais preparados, para as carreiras e para a faculdade, para as carreiras e para a vida (...) A IA generativa pode fornecer aos educadores novas melhores práticas, técnicas de ensino e conhecimentos sobre as lacunas de aprendizagem dos seus alunos. Não é difícil para o assistente de ensino de IA identificar uma área problemática para um grupo de alunos e oferecer planos de aula correspondentes para o professor utilizar, ou para o assistente de ensino de IA monitorizar o desempenho de um aluno na aula e enviar actualizações de progresso em tempo real aos professores. Até tem a capacidade de atuar como conselheiro para professores que lutam contra o esgotamento. Estas funções estão a tornar-se mais comuns e, com as devidas salvaguardas, podem ser bastante poderosas. (Kahn, 2024, p. 53).

Num certo sentido, muito disto já acontece na IPF e similares, mas de forma velada: nem professores, nem pesquisadores, nem discentes confessam esta dependência crescente. Vivemos, nesse aspecto, numa terra de ninguém, em que nada vale e tudo parece valer.

Mas mais relevante mesmo é o “treino” e a aprendizagem profunda que as IA-gen terão de possuir para serem bons assistentes educativos e de pesquisa, principalmente na IPF. Kahn alardeia o facto de que se pôs na pele de um estudante e, experimentando, perguntou à sua IA-gen favorita, obteve um resultado extraordinário em termos de postura da sua IA-gen favorita. O empresário formado pelo MIT perguntou o seguinte:

Porque é que temos [nos EUA] a Segunda Emenda? Parece uma loucura! Khanmigo [Uma IA-gen ao serviço da Academia Kahn] respondeu: "Para começar, porque é que achas que os Fundadores incluíram a Segunda Emenda?" Repara [diz ainda Kahn] que não refutou nem reforçou a opinião do nosso aluno imaginário, mas desafiou-o a pensar mais profundamente sobre o assunto. (*ibidem*).

Mas é particularmente difícil de descortinar que tipos de inovação poderiam a IAG e suas derivadas acarretar para a IPF. Inovar intencionalmente é, por defeito, uma função da imaginação humana. *Pace* Turing, a grande questão não é mais se as máquinas podem pensar, isto é, se são inteligentes. Chegámos a um ponto da história em que temos de verificar se máquinas sofisticadas, baseadas em redes neurais por camadas, podem imaginar e inovar. Se não puderem, para que precisamos delas na IPF? Precisamos tanto quanto precisamos de papagaios repetidores (tanto aves como *Homo sapiens* repetidores), ou seja, pouco ou nada. Mais preocupante ainda, devemos perguntar-nos se a atividade “pedagógica” das máquinas poderia contribuir para mitigar o juízo teórico e prático humano, como parecem defender Eisikovits *et al.* (2022).

107

Relembrando as palavras sábias de Bertrand Russell¹⁹, quem faz filosofia deve levar em conta dois princípios fundamentais, um intelectual e um moral. O intelectual é o de que o filósofo deve considerar primeiro que tudo os factos. Pois então os factos estão aí à vista de todos. O primeiro facto é o de que a IPF apresenta atualmente uma disposição que privilegia uma exigência de tipo fabril e um tipo de competição pouco compatíveis com a própria arte de filosofar, o que por sua vez abre as portas desta indústria a dispositivos com grande capacidade de recolha, processamento e seleção de informação. O segundo facto é que o primeiro ameaça inquinir irremediavelmente a IPF humana e a filosofia, também humana. O terceiro facto é o de que, se nada for feito, provavelmente os dois primeiros factos causarão a obsolescência de filósofos humanos. O quarto facto é o de que estamos a atrasar-nos na regulamentação da IPF para lidar com a IAG.

¹⁹ *Message to the future generations*, Bertrand Russell (entrevista consultada em abril 2024)

<https://www.youtube.com/watch?v=ihaB8AF0hZo>

A reflexão conduz-nos então ao segundo princípio aludido por Russell, o desiderato da tolerância. Russell referia-se a relações humanas, não a relações máquina humano. Claro, tendemos a aceitar que o problema da tolerância se aplica a seres inteligentes. E uma vez que a inteligência artificial *fraca-forte* está a deixar de ser gradualmente um mero constructo fantasioso pertencente à ficção científica e mais uma realidade, resta perceber se estamos dispostos a assumir esta tolerância para com as IAG. Talvez ainda mais importante para nós, irão esses dispositivos artificiais tolerar-nos a partir de um determinado grau do seu desenvolvimento? Não sabemos responder. Dificilmente alguém saberá nesta altura. Seja como for, por certo muito mudará na IPF a breve trecho. Novamente propomos: temos de perder as ilusões de domínio e inalterabilidade que teimam em persistir na IPF. Temos que, citando o famoso estadista, esperar o melhor mas preparar-nos para as grandes dificuldades que nos esperam. Não podemos ser excessivamente pessimistas ou otimistas. A este respeito, temos de viver na tensão entre o conservadorismo e o progressismo. Como é óbvio, isso obriga-nos a suspender o juízo quanto ao futuro, sendo esse o único posicionamento sensato nesta fase de desenvolvimento da inteligência artificial.

Referências:

ABOULAFIA M. The Productivity Syndrome (or why I stopped writing philosophy), <https://upnight.com/2018/05/31/the-productivity-syndrome-or-why-i-stopped-writing-philosophy>.

BARRAT, J. Our final invention: artificial intelligence and the end of the human era. New York, St. Martin's Press, 2013.

BISHOP, J. Artificial Intelligence Is Stupid and Causal Reasoning Will Not Fix It. In: *Frontiers in Psychology*, 11. 2021., 1-18 online.

BORNMANN, L., HAUNSCHILD, L., MUTZ, R. Growth rates of modern science: a latent piecewise growth curve approach to model publication numbers from established and new literature databases. In *Humanit Soc Sci.* 224, 2021. doi.org/10.1057/s41599-021-00903.

BOSTROM, N. *Deep utopia, life and meaning in a solved world*. Washington DC. Ideapress Publishing. 2024.

BOSTROM, N. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford. Oxford University Press. 2014.

BRODERICK, D. The Spike: how our lives are being transformed by rapidly advancing technologies. New York, A Forge Book - Tom Doherty Associates, LLC. 2021.

CARDON, A. Artificial consciousness, artificial emotions, and autonomous robots. *Cogn Process.* 7(4), 2006, P245-267.

CHALMERS, David, The Singularity: A Philosophical Analysis. in “Could artificial intelligence really out-think us (and would we want it to)? In Uziel Awret, David Chalmers, eds., *The Singularity Could artificial intelligence really out-think us (and would we want it to)?* Imprint Academic Ltd., 3-32. 2016.

CHOMSKY, N. The False Promise of ChatGPT. In: *The New York times*. 2023, march 8).

DEBOUCHE, N. Plagiarism in the age of massive Generative Pre-trained Transformers (GPT-3). In: *Ethics in Ethics science and environmental politics*. Vol. 21, 2021. P. 17–23.

DIGNUM, V. Responsible Artificial Intelligence: How to Develop and Use AI in a Responsible Way. Springer. 2019.

DOMINGOS, Pedro. *The master algorithm: how the quest for the ultimate learning machine will remake our world*. Filadelfia, Perseus Group. 2015.

EISIKOVITS, N., FELDMAN, D. IN: *Moral Philosophy and Politics*. 9. 2022, p. 181–199.

FLORIDI, L. Devemos ter medo da inteligência artificial? <https://aeon.co/essays/true-ai-is-both-logically-possible-and-utterly-implausible>. 2015.

FLORIDI, L., COWLS, J., KING, T., TADDEO, M. How to design AI for social good: seven essential factors. *Science and Engineering Ethics*, 26, 2020.

FORTUNATO, S., BERGSTROM C., BORNER, K., EVANS, J., HELBING, D., MILOSEVIC, S., PETERSEN, A., RADICCHI, F., SINATRA, R., UZZI, B., VESPIGNANI, A., WALTMAN, L., WANG, D., BARABÁSI, A., Science of science. In: *Science*. 2018. doi: 10.1126/science.aao0185. PMID: 29496846; PMCID: PMC5949209.

GARFIELD, E. What is the primordial reference for the phrase 'Publish or perish'? *The Scientist* Vol.10. 1996.

GOLEMAN, D. *Inteligência emocional, a teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente*. tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro. Objetiva, 2011.

GOOD, John. Speculations concerning the first ultraintelligent machine. In F. Alt & M. Ruminoff (eds.), *Advances in Computers*, volume 6. Academic Press. 31-88. 1966.

HARTMAN, R. The Logical Difference Between Philosophy and Science. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1963, Vol. 23, No. 3. 1963, p. 353-379.

HORKHEIMER, M., ADORNO T. *The dialectic of Enlightenment - Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid. Stanford. Stanford University Press. 2002.

INNES. C. *The Cambridge Companion to Bernard Shaw*. Cambridge. Cambridge University Press. 1998.

KAHN, S. *Brave New Words, How AI Will Revolutionize Education (and Why That's a Good Thing)*. New York. Viking. 2024.

KUHN, T. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago. The University of Chicago Press. 1977.

KURZWEIL., R. *The Singularity is Near*. New York: Viking Press, 2005.

LANDGREBE, Jobst; SMITH, Barry. *Why machines will never rule the world: artificial intelligence without fear*. New York. Routledge, 2023.

MAY. T. Transformations in Academic Production, Content, Context and Consequence In: *European Journal of Social Theory*. 8(2). 2005. p 193–209. 110

MINSKY, M. Will Robots Inherit the Earth? *Scientific American*, Oct, 1994. <http://www.inf.ufsc.br/~mauro.roisenberg/ine6102/leituras/Will%20Robots%20Inherit%20the%20Earth.htm>. Transcrição consultada em 20/4/2024.

MORIOKA, M. Can Artificial Intelligence Philosophize? In: *The Review of Life Studies*, Vol.12, 2021. p. 40-41.

NASSI-CALÒ. L. Como se utilizam as altmetrias para avaliar a produção científica da América Latina. 2022. <https://blog.scielo.org/blog/2022/02/09/como-se-utilizam-as-altmetrias-para-avaliar-a-producao-cientifica-da-america-latina>. Consultado em 2024.

NEWBORN, M. *Kasparov versus Deep Blue: Computer Chess Comes of Age*. New York. Springer. 1997.

PAULUS, F., CRUZ, N., SOREN, K. The Impact Factor Fallacy. In: *Conceptual Analysis*, 2018. doi: 10.3389/fpsyg.2018.01487.

PRICE, D. *Little Science, Big Science... and Beyond*. New York. Columbia University Press. 1986.

RUSSELL, B. *O elogio do ócio*, Tradução de Pedro Júnior. Rio de Janeiro, (1935) 2002.

SAYGIN, A., CICEKLI, I., AKMAN, V. Turing test: 50 years later. *Minds and Machines*. 10 (4):463-518. 2000.

SEARLE, J. *The rediscovery of the mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

SEARLE, J. Minds, Brains and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*. 1980. 3: 417–424.

SEARLE, J. What Your Computer Can't Know. *New York. Review of Books*, October 9. 2014.

STERGIOU, K., LESSENICH, S. On impact factors and university rankings: from birth to boycott, In: *Ethics in science and environmental politics*. Vol. 13 pp6. 2013 P. 1-11. doi: 10.3354/esep00141.

TURING, A. Computing machinery and intelligence. *Mind* 59. 1950. p. 433-460.

VAASEN, B. AI, Opacity, and Personal Autonomy. In: *Philosophy & Technology*. P. 35-88. doi.org/10.1007/s13347-022-00577-5.

VINGE, V. The coming technological singularity. Online. 1993.

111

WATANABE, M. *From Biological to Artificial Consciousness, Neuroscientific Insights and Progress*. Springer, 2022.

Relatórios.

AI4People. Ethical framework for a good society: opportunities, risks, principles, and recommendations. Atomium – European Institute for Science, Media and Democracy. <http://www.eismd.eu/wp-content/uploads/2019/02/Ethical-Framework-for-a-Good-AISociety.pdf>. Acessado em abril de 2024.

BORI 2022: um ano de queda na produção científica para 23 países, inclusive o Brasil. 2022. Elsevier. Acessado em março 2024. <https://abori.com.br/relatorios/2022-um-ano-de-queda-na-producao-cientifica-para-23-paises-inclusive-o-brasil>. Consultado em agosto de 2024.

Future of Life Institute. Ansilomar AI Principles. <https://futur.eolife.org/ai-principles/>. 2019. Acessado em Maio 2024.

<https://ai4people.org>. Acessado em Abril 2024.

Programas associados à ANPOF. <https://www.anpof.org.br/anpof/programas-associados>. Consultado em fevereiro 2024.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 90 - 112
--------------------------	--------	-------	-----------------	-------------

The Declaration on Research Assessment (DORA) recognizes the need to improve the ways in which researchers and the outputs of scholarly research are evaluated. <https://sfdora.org>. Acessado abril 2024.

The Toronto declaration: Protecting the right to equality and non-discrimination in machine learning systems. <https://www.torontodeclaration.org/>. 2018. Acessado em maio 2024.

NATUREZA E NEGAÇÃO DA VONTADE LIVRE EM FEUERBACH

Eduardo Ferreira Chagas¹

Resumo:

O presente artigo pretende destacar a tese de que a natureza, conforme Feuerbach, é um existente autônomo e independente e possui primazia ante o espírito. Sob essa condição, é possível conceber a natureza como a garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós, que nada sabe de si e é em si e por si mesmo; por conseguinte, ela não deve ser vista como aquilo que ela não é, isto é, nem como divina, nem como humana. A natureza sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois, por trás dela, não se esconde nenhum absoluto, nada humano, nada divino, transcendental ou ideal. Trata-se aqui também de uma exposição da ética materialista, a-posteriorística, de Ludwig Feuerbach a partir de sua crítica a toda ética apriorística, transcendental, ilimitada, indiferente, imediata, pura, vazia de conteúdo, abstraída das determinações, da situação concreta, baseada numa vontade incondicionada, indeterminada, numa pretensa liberdade humana independente tanto dos limites e das leis da natureza externa, quanto da natureza interna, da determinação corporal e das necessidades naturais humanas. Com isso, não há, todavia, em Feuerbach um determinismo ou uma negação da vontade, mas a defesa de que a liberdade humana não é absoluta e incondicionalmente livre, mas condicionada pelo tempo, pelo momento histórico, pela idade, por meios materiais e sensíveis, pela situação ambiental, pelas condições e circunstâncias da natureza, como alimento, vestimentas, luz, ar, água, espaço e tempo, pois ter vontade é sempre ter vontade de algo, já que ela é sempre vontade mediada por um objeto, e é só através das condições e mediações que se alcança a liberdade, e, assim, a vontade se torna concreta.

Palavras-chave: Conceito de Natureza em Feuerbach; Natureza e Vontade em Feuerbach.

113

NATURE AND THE NEGATION OF FREE WILL IN FEUERBACH

Abstract:

This article tries to delineate the proposition that to Feuerbach nature is an autonomous and independent being that comes first in comparison to the spirit. Under this condition it is possible to conceive nature as guarantor of externality itself as if it could exist independently from us, an entity that is unaware of itself and which exists in itself and by itself; for this reason it shall not be seen as something which it is not, i.e., neither divine nor human. Nature always existed, i.e., it exists in itself and has only meaning in itself; it is itself, i.e., it has no mystical essence, it does not hide behind it any absolute being whether human, divine, transcendental or ideal. What is dealt with here is also an exposition of Feuerbach's a posteriori materialistic ethics, from his critique of all aprioristic, transcendental, unlimited, indifferent, immediate, pure, empty of content ethics which is separated from determination and a real situation, based on unconditioned, undetermined will, that is, a pretense of human freedom independent not only from external limits of the laws of nature but also from internal nature bodily determination and natural human needs. With this, however, there is in Feuerbach no determinism or a negation of will, but the defense that human freedom is not absolute and unconditionally free, that is conditioned by time, by the historical moment, by age, by material and sensitive means, by the environment, by conditions and circumstances of nature, such as food, clothing, light, air, water, space and time, because to express a will is always to crave for something, considering that will is always mediated by an object and is only by means of conditions and mediation that freedom is attained and it is in this fashion that will becomes real.

Keywords: Concept of Nature According to Feuerbach; Nature and Will in Feuerbach.

¹ Professor efetivo (Associado) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>. E-mail: ef.chagas@uol.com.br.

1. O conceito de natureza em Feuerbach

O conceito de natureza em Feuerbach constitui uma das questões mais difíceis de sua filosofia e não é, por conseguinte, fácil de ser explorado; ele fora tratado, no âmbito das pesquisas sobre a filosofia feuerbachiana, quase exclusivamente em conexão com sua antropologia e sua crítica filosófica à religião e, em segundo lugar, reduzido à natureza do homem. Tendo em vista, precisamente, a deficiência das pesquisas até então realizadas, pretendo aqui averiguar o seguinte: que significado atribui Feuerbach, de fato, à natureza em si, se ele próprio se referiu, em seus escritos juvenis, apenas em geral à natureza, se se ocupou primeiro, em sua crítica à religião, tão-somente com o gênero humano e só posteriormente refletiu assistematicamente sobre a natureza? A princípio, poder-se-ia, então, perguntar: por que se interessa Feuerbach, como crítico da religião, em geral pela natureza? O que ele entende por natureza e o que ela significa para ele? Existe para ele uma natureza independente, fora do entendimento ou da natureza humana? Como se apresenta para ele a ilação homem-natureza, ou melhor, como o homem se relaciona com ela? Que lugar destina Feuerbach ao homem no interior da natureza? Como compreende ele a diferença entre o homem e o animal?

Partindo dessas questões, irei aqui desenvolver e explicar o conceito de natureza em Feuerbach. Conquanto ele não tenha empreendido, infelizmente, uma formulação completa de sua concepção de natureza como um todo, isto é, não tenha deixado nenhuma filosofia da natureza explícita e acabada e também não tenha redigido nenhum escrito pormenorizado e sistematizado acerca da natureza, há, todavia, em sua obra, em diferentes passagens, uma abundância de aforismos, epigramas, *Definitionen* e reflexões filosóficas sobre a natureza. Assim, o conceito de natureza de Feuerbach foi desdobrado, em sua obra, na verdade apenas de maneira fragmentada, mas ele está, apesar disso, no centro de sua filosofia. O desenvolvimento e a transformação desse conceito perpassam, de certa maneira, como fio condutor, a totalidade da obra de Feuerbach, abrem um caminho para entendermos a sua filosofia como crítica ao teísmo (*Theismus*) e ao idealismo (*Idealismus*) e nos permitem tratá-la sistematicamente.

Neste artigo, tornar-se-á evidente que a ausência de uma sistematização, ou seja, de uma precisão ou de uma clara posição, no que se refere ao conceito de natureza em Feuerbach, se encontra fundamentada nisto: que a pretensão principal de sua filosofia

é, como acima aludido, a crítica ao teísmo (sobretudo ao Cristianismo) e ao idealismo (especialmente à filosofia de Hegel), os quais são deficitários em relação à natureza, visto que eles não só abandonaram, mas especialmente menosprezaram a consideração da natureza. A falta, em Feuerbach, de uma *Reflexion* decidida, explicitamente formulada sobre a natureza, pode, conseqüentemente, ser entendida, em princípio, como expressão da ausência de uma tematização da natureza no teísmo e no idealismo em geral. Acerca dessa problemática, deve ser aqui estabelecida, inicialmente, a tese de que a natureza (*Natur*) em Feuerbach possui o primado frente ao espírito; ela é a primeira estrutura da existência e frente a ela se põe o entendimento como algo “secundário”. Afirma Feuerbach (FEUERBACH, 1967a, p. 105):

Natureza [...] é tudo o que tu vês e não provém das mãos e dos pensamentos humanos. Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas, cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos, nos quais exatamente sua essência e existência se revelam e dos quais constam, não têm seu fundamento em pensamentos, intenções ou decisões do querer, mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, [...] químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas.

No decorrer deste artigo, mostrar-se-á, pois, que, para Feuerbach, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, fora e independentemente do pensar, é, frente ao espírito, o primeiro, o originário. A natureza, entendida como totalidade, como unidade orgânica, como harmonia de causas e efeitos, como pressuposto necessário para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, inclusive para a natureza humana, fornece a Feuerbach o fundamento de sua crítica ao teísmo e ao idealismo; isto é, a natureza é o motivo de sua *Konfrontation* com ambos, os quais desconhecem completamente a autonomia (*Selbständigkeit*), a autarquia (*Autarkie*) e a independência (*Unabhängigkeit*) da natureza, porque eles a concebem ou meramente como obra de um criador, ou como puro desdobramento e exteriorização da atividade do espírito. Em ambos os sistemas, foi a natureza tratada, portanto, não como um existente autárquico, independente, autônomo, mas deduzida apenas como uma grandeza dependente e inconsistente em si mesma. Assim compreendido, mediante um entendimento da natureza que se baseia nas características imanentes a ela - imediatez, autarquia, autonomia, regularidade universal (lei), impessoalidade e

lógica, necessidade, dinamicidade -, Feuerbach formulará não só sua crítica ao teísmo e ao idealismo, como também alicerçará, na maturidade, sua própria ética.

Embora não haja, em Feuerbach, nenhuma concepção uniforme, homogênea e inequívoca da natureza, é nos permitido constatar o seguinte: a referência à autarquia, à autonomia da natureza (*Selbständigkeit der Natur*) é o fundamento da crítica, ou melhor, o cerne da *Reaktion* e *Konfrontation* feuerbachiana ao teísmo e ao idealismo, que se desdobra em três diferentes fases de desenvolvimento: 1. como aproximação crítica ao panteísmo (identidade da natureza com Deus), 2. como recusa direta à teologia cristã e à filosofia hegeliana (a natureza como criação de Deus ou como *Deduktion* do espírito) e 3. como crítica parcial à religião da natureza (antropomorfização ou personificação da natureza). Por isso, concentrar-me-ei, inicialmente, nos escritos de juventude dos anos 20 e 30 do século XIX, particularmente, a **Dissertação sobre a Razão** (*Dissertation über die Vernunft* ou *De Ratione una, universali und infinita*) (1828), os **Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade** (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*) (1830), a **Introdução à Logica e Metafísica** (*Einleitung in die Logik und Metaphysik*) (1829-30), a **História da Filosofia Moderna** (*Geschichte der neueren Philosophie*) (1835-36) e a **Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana** (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*) (1837), nos quais Feuerbach trata a natureza de um ponto de vista panteísta.

Partindo de um panteísmo que se orienta sobretudo em Giordano Bruno, Jakob Böhme e Baruch Spinoza, ele tenta, já nesse período, restabelecer, frente à depreciação da natureza pela religião cristã e em oposição à identidade formal entre pensar e ser postulada pela filosofia hegeliana, uma reconciliação entre ser e pensar, uma unidade entre natureza (matéria) e Deus (espírito). No panteísmo ele vê, na verdade, não só tal reconciliação, mas também a superação do subjetivismo e da personificação de Deus (de um Deus transcendente), e, por isso, o panteísmo sinaliza para ele a solução para os problemas filosóficos fundamentais. Nem Cristianismo, nem idealismo podem solucionar adequadamente tais problemas, porque eles não têm formulado uma relação adequada para a natureza. Assim como no idealismo, em geral, também no Cristianismo, o eu domina o mundo e se considera como o único ser espiritual que existe; nele é redimida apenas a pessoa, não a natureza, o mundo; centralizado no eu, na pessoa, o Cristianismo é apenas uma religião na qual se revela o abandono completo da natureza, pois nele foi consumada a separação entre a natureza e Deus. Enquanto, para o teísmo, o

espírito é imaterial, não sensível, transcendente, e Deus uma essência absoluta que existe para si, personificada, extramundana ou estranha ao mundo, o panteísmo admite, ao contrário, abstraindo aqui as suas diferentes tradições, Deus imerso na natureza; com isso, ele destaca a unidade do mundo com Deus (com o espírito). Se a característica essencial do teísmo é, por conseguinte, o isolamento de uma essência do pensamento, abstraída da natureza pelo homem, existe, ao contrário, no panteísmo, Deus no interior da natureza.

Numa clara oposição à teologia monoteísta-cristã, que faz da essência humana a origem de Deus e da natureza um produto da *creatio ex nihilo*, concebe o místico Jakob Böhme a natureza (a matéria) como inerente a Deus, inseparável dele. E Spinoza identifica Deus com a natureza mesma (*deus sive natura*) e a esclarece como a gênese do homem; mediante a natureza (a substância divina) ele supera, então, a contradição de Descartes entre matéria (*res extensa*) e espírito (*res cogitans*). A aproximação de Feuerbach a essas formas de panteísmo, concebidas por Böhme e Spinoza, foi, contudo, superada posteriormente, nos anos de 1836-37, sobretudo em seu escrito contra Spinoza. Afirmar Feuerbach (1967a, p. 104):

117

Entendo em geral sob natureza certamente como Spinoza, não um ser como o Deus sobrenatural, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua natureza; mas ela não é para mim, como é para Spinoza, um Deus, ou seja, um ser ao mesmo tempo sobrenatural, transcendente, deduzido, misterioso, simples, e sim um ser múltiplo, [...] real, perceptível com todos os sentidos.

Para Feuerbach (1969a, p. 445), no pensamento de Spinoza,

Deus e natureza são sinônimos, equivalentes, pois o poder, pelo qual as coisas singulares e, por conseguinte, o homem obtêm o seu ser, é mesmo o poder de Deus ou da natureza. O poder do homem é, por conseguinte, uma parte do poder infinito de Deus ou da natureza.

Ou, ainda mais claro: “só a força e o poder da natureza é a força e o poder de Deus mesmo, pois a potência do efeito, o poder de uma coisa é sua essência mesma, então a essência da natureza é a essência de Deus mesmo” (FEUERBACH, 1969a, p. 447-448). Em oposição ao panteísmo, no qual natureza e Deus foram concebidos como idênticos e a matéria tratada tão-somente como um atributo de Deus (o atributo natural-divino da *extensio*), Feuerbach exige a diferença entre natureza e Deus (*aut deus aut natura*). Isso

significa: ele não quer esclarecer nem a natureza como algo divino, nem Deus como algo imanente à natureza, mas, pelo contrário, a natureza como autônoma, sem Deus. Sob a premissa de que Deus se manifesta na natureza, o panteísmo venera a natureza, diviniza o real, o que existe materialmente; por isso, ele é, na verdade, uma *Negation* da teologia, mas baseado ainda em posições teológicas.

Seguindo a primazia da natureza, a qual tem seu fundamento em si mesma, e sob a consideração de sua autarquia, autonomia, como objeção (*Einwand*) ao teísmo e ao idealismo, mostrar-se-á também o conceito de natureza de Feuerbach em conexão com sua crítica ao Cristianismo e, ao mesmo tempo, em discussão com a filosofia hegeliana, isto é, o “segundo período” de sua concepção de natureza que envolve, especialmente, os escritos de 1839-1843, como **Para a Crítica da Filosofia Hegeliana** (*Zur Kritik der hegelischen Philosophie*) (1839), **A Essência do Cristianismo** (*Das Wesen des Christentums*) (1841), **Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia** (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*) (1842), **Necessidade de uma Reforma da Filosofia** (*Notwendigkeit einer Veränderung der Philosophie*) (1842) e **Princípios da Filosofia do Futuro** (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) (1843).

A palavra “natureza”, não no sentido da natureza humana, isto é, não como natureza do homem, do gênero humano, mas, pelo contrário, no sentido da natureza, tal como ela é em si mesma, isto é, no sentido da natureza material, aparece nas obras mencionadas, e isto é visível na obra principal de Feuerbach, **A Essência do Cristianismo**, muito raramente. Feuerbach não desenvolve aqui nenhuma teoria da natureza, mas a apresenta indiretamente, para defendê-la contra a atitude cristã frente a ela. Por isso, frisa Feuerbach: quem é “contra o Cristianismo”, é “pela natureza”, isto é, quem nega “o Cristianismo”, afirma “a natureza”. Ele deixa claro que a teologia cristã se relaciona negativamente com a natureza. A depreciação ou desvalorização religiosa da natureza tem consequências para o julgamento da natureza humana, por parte da teologia cristã, pois esta condena também a *Dimension* natural-sensível da natureza do homem e, em face desta, enaltece o espírito. Esse entendimento negativo do cristão em relação à natureza torna-se, por exemplo, mui evidente não só na Doutrina da Criação (*Kreationslehre*), mas também na Doutrina do Pecado Original (*Erbsündeslehre*), pois esta, fundada no desdém pela natureza, ampara-se num sentimento de culpa condicionado pela “falha” e “fraqueza” do homem e, por isso, na negação de sua corporeidade, de sua sensibilidade presa à natureza.

Uma confirmação para isso acha-se também, a saber, na circunstância de que o homem deve, de acordo com o entendimento cristão, livrar-se precisamente de sua natureza corporal (“da natureza transgredida”), para merecer e conseguir a “vida eterna”, sem as “tentações” e os “desejos da carne”. “No céu é o cristão livre daquilo que ele quer ser livre aqui, livre do instinto sexual, livre da matéria, livre da natureza em geral” (FEUERBACH, 1973, p. 551). Precisamente porque a natureza expressa objetividade, necessidade, corporeidade, sensibilidade, é ela o negativo, por assim dizer, uma prova dos limites da interioridade, do sentimento religioso, isto é, a barreira concreta que se opõe à *Illusion* de uma existência sobrenatural. Desse ponto de vista cristão, ela deve, portanto, ser eliminada, negada. Feuerbach argumenta que Deus (o todo supremo, a essência sublime), o qual a fantasia religiosa criou, é apenas uma *Representation* fantasmagórica do gênero humano, uma *Konstruktion* subjetiva do homem, abstraída de todas as fronteiras e restrições da natureza, e a religião serve ao homem de meio, com o qual ele tenta livrar-se da natureza.

As reivindicações feuerbachianas de um esclarecimento “natural”, “físico” da natureza e, do mesmo modo, de uma conexão do homem com ela apontam para uma crítica abrangente ao Cristianismo, para uma *Negation* fundamental às imaginações e fantasias da teologia cristã, na qual a natureza não tem nenhum significado positivo. Exatamente como na teologia cristã, a qual subordina a natureza ao querer e ao bel-prazer do homem, também no idealismo, particularmente em Hegel, a natureza está subjugada ao espírito. Hegel acredita que o espírito absoluto se desdobra, se objetiva na natureza, assim, a natureza é também, para ele, não um ser primeiro², autônomo, autárquico, mas algo posto, colocado, como que um outro ser concretizado do espírito. Enquanto a natureza em Hegel é, então, apenas uma outra forma fenomênica do espírito, uma exteriorização ou objetivação dele, Feuerbach a entende, pelo contrário, não como uma *Degradation* da ideia absoluta, nem como o outro eu do eu, o *alter ego do ego*, mas sim como *natura naturans*, como o fundamento indedutível, imediato, incriado, de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo.

² Hegel parte não da natureza, do ser real, sensível, mas do conceito geral do ser, do ser abstrato, pois o ser, com o qual ele começa a sua **Ciência da Lógica** (*Wissenschaft der Logik*), é em si mesmo vazio e contém para si nenhum ponto de partida concreto na realidade. O ser, do qual Hegel parte, é “[...] o imediato, o indeterminado, o igual a si mesmo, o idêntico consigo, o sem diferença” (FEUERBACH, 1970, p. 35).

Contra Hegel, insiste ele, decididamente, nessa *Position*, isto é, na imediatidade da natureza e da experiência sensível do mundo – e é mister chamar a atenção aqui para isto, a saber, que há, nesse ponto, uma convergência entre Feuerbach e Schelling. Para Feuerbach, o *antidotum* do teísmo e do idealismo põe a natureza frente ao espírito, pois ele entende por natureza não o puro outro, que só através do espírito foi posto como natureza, entretanto, primeiramente, a realidade material que existe fora e independente do entendimento e é dada ao homem por meio de seus sentidos. Sob essa condição, pode-se conceber a natureza como garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós, que nada sabe de si, pois não é para si, mas só em si e por si mesma.

Partindo desse entendimento acerca da natureza, referir-me-ei ainda à “última fase” da concepção de natureza em Ludwig Feuerbach, não só aos escritos fundamentais de 1846-1848, como **A Essência da Religião** (*Das Wesen der Religion*) (1846), **Complementos e Esclarecimentos para a Essência da Religião** (*Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion*) (1846), **Preleções sobre a Essência da Religião** (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*) (1849), nos quais Feuerbach, apoiando-se na religião da natureza, critica a natureza como objeto da religião e a toma como base e fundamento do homem e de todas as coisas, mas também aos seus escritos maduros, como **A Pergunta pela Imortalidade sob o ponto de vista da Antropologia** (*Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*) (1847), **A Ciência da Natureza e a Revolução** (*Die Naturwissenschaft und die Revolution*) (1850), **O Segredo do Sacrifício ou O Homem é Aquilo que Come** (*Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was ißt*) (1860), **Sobre Espiritualismo e Materialismo** (*Über Spiritualismus und Materialismus*) (1866) e **Para uma Filosofia Moral** (*Zur Moralphilosophie*) (1868), nos quais ele tenta fundir uma relação fundamental entre filosofia e ciência da natureza.

Se, em **A Essência do Cristianismo** (*Das Wesen des Christentums*), o fundamento e, também, o objeto da religião eram ainda a essência moral do homem, abstraída da natureza, quer Feuerbach agora, nesses escritos maduros, superar todo discurso (*oratio*) antropológico, teleológico ou teológico em relação à natureza, ou seja, obter a separação da mesma da *reductio ad hominem*, de todos os predicados humanos. Assim, ele fez a si, por tarefa, defender, justificar e fundamentar a autarquia, a autonomia da natureza “contra os esclarecimentos e as deduções teológicas” frente a ela. Enquanto ele avaliava a relação cristã com a natureza, no todo, negativamente, porque a natureza,

no Cristianismo, está submetida arbitrariamente ao afeto religioso, julga ele, agora, a religião da natureza (*Naturreligion*) parcialmente positiva, já que ela tem por objeto a natureza (o deus físico) e, por isso, ela exerce uma função importante no que diz respeito a uma percepção adequada da natureza.

Não obstante, não se trata, segundo Feuerbach, de maneira nenhuma, de defender a religião da natureza em si, embora ela faça valer, de fato, a natureza, na medida em que ela põe, no lugar da humanidade, a natureza. Portanto, ele não está interessado na religião da natureza enquanto tal, mas, unicamente, em sua função estratégica para a sua *Argumentation* contra o Cristianismo e o idealismo, porque tal religião manifesta a natureza, apontando uma indicação decisiva para “a verdade dos sentidos”, demonstrando o significado da sensibilidade e atestando o sentimento de finitude do homem e de sua dependência, não de algo sobrenatural, porém, da natureza mesma.

Apesar dessa avaliação parcialmente positiva da religião da natureza, chega Feuerbach, no entanto, à conclusão de que ela não concebe, no fundo, a natureza real, objetiva; pelo contrário, reflete-se também nela apenas a “verdade do homem”, pois o homem religioso-natural vê nela não a natureza, como ela é realmente, mas a percebe tão-somente como objeto de sua fé, de sua veneração religiosa, ou de sua imaginação. Porque a natureza oferece ao homem aquilo de que ele precisa, foi ela idolatrada como divina; a veneração (*Verehrung*) ou divinização (*Vergötterung*) da natureza significa, por conseguinte, a sua “antropomorfização”, isto é, a sua “humanização” pela religião, pois o valor que o homem põe na natureza é apenas o valor que ele atribui a si mesmo, à sua própria vida. A religião da natureza tem, na verdade, por finalidade transformar a essência não sagrada, não humana, da natureza numa essência “sagrada”, “personificada”. Mas, assim como o panteísmo, Feuerbach a critica, precisamente porque ela faz, através dessa *Transformation*, da natureza um Deus. Em oposição a isso, ele não vê a natureza como algo sagrado, divino, isto é, como objeto religioso, tal como ela aparece na religião da natureza, mas, pelo contrário, como uma essência objetiva que existe apenas por si mesma, independentemente do homem. A natureza “é o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não humanas.” (FEUERBACH, 1967a, p. 105).

Como justificativa para esse seu procedimento, pelo qual quer livrar a natureza de todas as considerações religiosas e antropológicas, vale a ele que a natureza é o ente que produz tudo de si e por si e, por conseguinte, não deve ser vista como aquilo

que ela não é, isto é, 1. nem como divina (em forma do teísmo), 2. nem como humana (em forma do idealismo). A natureza sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois, por detrás dela, não se oculta, nem se esconde, nada humano, nada divino, nenhum *absolutum* transcendental ou ideal. O conceito de natureza designa “tudo o que se mostra ao homem, abstraído das sugestões sobrenaturais da crença teísta, imediatamente, sensivelmente, como base e objeto”, isto é, como fundamento e essência, “de sua vida” (FEUERBACH, 1967a, p. 104); trata-se, pois, primeiro daquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.), sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, assim, a pluralidade de todas as coisas e seres sensíveis que realmente são.

Assim, no que tange a todas as aproximações da natureza, trata-se, para Feuerbach, apenas de conceitos antropológicos, subjetivos, pois, na natureza, tudo acontece sob o fundamento da necessidade e há nela apenas forças, elementos e seres naturais, isto é, leis naturais, às quais a existência humana está submetida. Partindo da necessidade e das leis da natureza, Feuerbach exclui dela todos os critérios humanos ou “efeitos de Deus” para a sua valorização e postula, com isso, a sua autonomia, a sua autarquia. Precisamente esse postulado de Feuerbach em relação ao status da natureza oferece, na situação presente, pontos de referência para uma resistência contra toda exploração arbitrária e brutal da natureza a favor dos desígnios e desejos ilimitados do homem e, ao mesmo tempo, fornece, conseqüentemente, sugestões e contribuições para um debate frutífero sobre a crise ecológica atual.

2. Negação da vontade livre ilimitada e sobrenatural

Na segunda parte deste artigo, destinada à implicação da natureza na determinação ética, na liberdade humana, mostro que Feuerbach, particularmente, em sua obra **Sobre Espiritualismo e Materialismo** (*Über Spiritualismus und Materialismus*) (1866), nega a admissão e a ideia de uma liberdade, de uma vontade, de um querer, de um livre-arbítrio (*Willensfreiheit*) sobrenatural, ilimitado, independente, autônomo. Por isso, Feuerbach critica aqui os filósofos especulativos, os espiritualistas e teólogos, que atribuem ao homem uma liberdade, uma vontade (*Willen*) independente, livre das determinações e condições de sua essência real, de todas as leis da natureza e,

precisamente por isto, de todas as tendências naturais, as inclinações, as pulsões, os instintos (*Triebe*) sensíveis.

Sem dúvida, a posição e o movimento dos corpos dependem da liberdade, da vontade do homem, mas apenas porque esta vontade é uma expressão, fundada organicamente, de sua conexão interna com o cérebro, com os nervos e músculos. Pois uma liberdade, uma vontade, arrancada da natureza, da conexão do sistema nervoso e muscular, que os filósofos da moral supranatural, sobrenatural proclamam, é para Feuerbach não uma vontade real, mas apenas um desejo fantástico, imaginação, ou seja, "absurdidade" ou "irracionalidade". Esta liberdade, esta vontade (*Wille*) desnaturada (*unnatürliche*), arbitrária (*willkürliche*), onipotente (*allmächtige*), que não se baseia na natureza e nas condições do espaço e tempo, pode tudo o que ela quer. Ela se expressa, dito curtamente, assim: "Eu quero, logo eu tenho", (*“Ich will, also habe Ich”*); *volo, ergo cogito* (eu quero, logo eu penso) (*Ich will, also denke Ich*). Fichte corrige já no **Sistema da Doutrina Moral** (*Das System der Sittenlehre*) a frase "eu posso o que eu quero" (*“Ich kann, was Ich will”*), quando ele acrescenta: “Nós podemos na verdade tudo o que nós apenas podemos querer” (FICHTE, 1997, p.519). Aqui foi feito inteiramente correto, segundo o ponto de vista de Feuerbach: a liberdade, a vontade, dependente das possibilidades, o querer dependente do poder, pois, se depende só do querer, não do poder, eu posso, por exemplo, como Feuerbach observa ironicamente, "querer voar, e posso voar, e, na verdade, sem asas ou órgãos artificiais de vôo, assim eu posso querer me transferir num momento da Europa para América ou da terra para a lua" (FEUERBACH, 1972, p. 158). Nesses exemplos mostra-se a "irracionalidade" de uma liberdade, de uma vontade que não tem base material e deve ainda, a partir do nada, produzir efeitos materiais, ou seja, de uma liberdade, de uma vontade que não depende e não está condicionada pela lei da natureza, pelo organismo corporal, físico, do homem. Na vinculação pela natureza, o homem tem consciência dos limites de sua liberdade, pois como ele "seria feliz", assim pensa Feuerbach, “se sua vontade não fosse uma força imanente ao seu organismo, mas uma força transcendente, isto é, sobrenatural [...], uma força não ligada à matéria, consequentemente também não ligada à matéria médica! Então ele precisaria, sim, apenas querer para ser saudável – e ele seria saudável” (FEUERBACH, 1972, p. 170). Feuerbach concebe, assim, a liberdade, a vontade num sentido limitado pelo poder, pois, para ele, o homem pode o que ele quer, mas apenas na medida em que ele quer o que ele pode; ou seja, ele só pode querer ou querer realizar o que ele pode realizar de acordo com os limites

do seu organismo físico, com o fundamento da natureza, da física e das forças orgânicas. Essa limitação não resulta de um eu, mas daquele não-eu fichteano, da natureza e é, por isso, uma determinação contrária e adversa, que contradiz o desejo de uma vontade absolutamente livre, sem espaço e sem tempo. Quando se apreende, todavia, o homem não como um membro da natureza e na vontade rompe sua ligação com ela, aparece uma série de saltos da liberdade que ultrapassa os limites, as fronteiras, as determinações e condições objetivas da natureza.

A liberdade, a vontade, existe, portanto, não *in abstracto*, sem diferença, livre da necessidade, pois ela não é um poder fantástico, sobrenatural, miraculoso poder, ou seja, não uma potência pronta, disposta para todo tempo e em todo lugar para toda realização qualquer, à vontade. Como Feuerbach acentua, a vontade é, na verdade, "autodeterminação, mas no interior de uma determinação da natureza independente da vontade da natureza do homem" (FEUERBACH, 1972, p. 68). Apenas o determinado, ou seja, aquilo que veio aqui e agora para os sentidos e, por meio destes, à consciência, é objeto da vontade. "'A vontade do homem é seu reino celestial', mas o reino celestial do adolescente não é o do jovem e o reino celestial do jovem não é o reino celestial do homem ou do ancião" (FEUERBACH, 1972, p. 62). Já que a vontade é determinada e, portanto, ligada ao espaço e ao tempo, o homem não deve querer realizar o que ele não pode fazer no âmbito desse limite. Mas o que ele "não pode aqui e agora", acrescenta Feuerbach, ele "pode isto" talvez "em outro lugar e em outro tempo." Pois só "quando chega o tempo para algo, chegam também a força e a vontade para isto" (FEUERBACH, 1972, p. 62). A limitação da vontade através da natureza, através do tempo e do espaço é para Feuerbach a prova de que a liberdade não é a priori, mas a posteriori, ou seja, que ela se realiza na história. Feuerbach aceita, portanto, uma negação determinada do tempo para a vontade ou liberdade. Essa negação não se estende, no entanto, ao tempo em geral, mas apenas a uma forma particular do mesmo, pois essa negação não está localizada no além, mas se realiza, pelo contrário, no aquém, isto é, sempre no interior do próprio tempo. Assim, pode-se, por exemplo, abstrair-se deste ou daquele tempo, do tempo para desfrutar, comer e beber, para brincar, para passear, para trabalhar, mas não do tempo puro e simplesmente, por excelência. Da mesma forma, não se deve negar em geral a carência, a necessidade, apenas para poder colocar por meio dessa negação a liberdade. Kant faz, abstraindo da forma de existência do tempo, independente das condições empíricas, da forma simples da lei objeto e fundamento de determinação da vontade e concebe, dessa maneira, a

vontade como uma potência especificamente diferente e independente da potência sensível do desejo, e, precisamente por isso, como vontade pura, como uma "coisa do pensamento". "O homem deve", escreve Braun (1971, p. 111), "possuir uma potência ativa, que é determinada pela lei, independente de todas as aspirações sensíveis. Esta potência é em Kant a vontade pura". Em oposição a isso, Feuerbach diz que a liberdade, a vontade é "uma palavra que só tem sentido, se ela estiver relacionada com uma outra palavra principal ou antes [...] com a palavra tempo" (FEUERBACH, 1972, p. 72). Com isso, ele refuta os argumentos dos moralistas sobrenaturais que acreditam que a liberdade ou a vontade está fora ou além do tempo, que ela é autônoma, independente e livre da natureza. Para ele, a vontade é, pelo contrário, apenas vontade no interior da necessidade da natureza, pois ela sob as condições da finitude está completamente ligada ao tempo, ao espaço e à causalidade, à realidade objetiva, à natureza.

Com o "eu quero" (*Ich will*) está, de acordo com Feuerbach, ligada inseparavelmente a interrogação "o que" (*Was*), pois uma vontade, separada da matéria, das condições da vontade, significa renúncia, abandono ou supressão da própria vontade. A vontade não pode, assim, ser vista como uma potência separada da naturalidade do homem (*Natürlichkeit des Menschen*), por isso representa em Feuerbach, a "ligação da vontade com o instinto de autopreservação, a tentativa de descrever o homem como um ser dominado pela natureza e ainda assim independente" (HÜSSER, 1993, p. 122). A vontade humana é no fundo *désir* (desejo) (*Verlangen*), *appetitus* (apetite) (*Begierde*), cujo objeto é o prazer (*Vergnügen*); a ela serve de base a dependência do homem da natureza, o instinto, o instinto de autopreservação, que está de acordo com a aspiração pela felicidade (*Glückseligkeit*). "Onde [...] não há um instinto", uma inclinação, um apetite, "não há vontade, mas onde não há instinto de felicidade, não há instinto em geral. O instinto de felicidade é o instinto dos instintos" (FEUERBACH, 1972, p. 70). Aquilo a que o homem aspira, então, é nada mais do que *bien-être* (bem-estar), o fim de uma carga, de um mal, de um sofrimento, de uma dor, ou seja, de todas as contrariedades de sua vida. "A vontade moral é a vontade moral que não quer fazer nenhum mal, porque ela não quer sofrer nenhum mal. Sim, somente a vontade, que não quer sofrer nenhum mal, portanto, só o instinto de felicidade, é a lei moral e a consciência, que detém ou deve deter o homem de fazer o mal" (FEUERBACH, 1972, p. 80). O postulado de Feuerbach "eu quero" (*Ich will*) significa, portanto, em poucas palavras, "eu quero ser feliz" (*Ich will glücklich sein*); o sentido da vontade é que ela quer realmente a felicidade. Se o primeiro dever do

homem é fazer a si mesmo feliz (*glücklich*), é preciso, então, perguntar aqui, como ele vem, agora, de instinto individual de felicidade, de seu amor-próprio, de seu egoísmo, para o reconhecimento do instinto de felicidade de outro homem? Como a felicidade do eu está em conformidade com a felicidade do tu, a autoafirmação com a abnegação de si mesmo? A partir da experiência de seu próprio instinto de felicidade, o homem sabe o que é bom (*Gut*) ou mau (*Böse*), o que é vida (*Leben*) ou morte (*Tod*), amor (*Liebe*) ou ódio (*Hass*). Essa conformidade, ou acordo, reside, portanto, nisto "que eu, na medida em que torno a mim mesmo feliz, ao mesmo tempo torno o outro eu feliz; que eu quero satisfazer o meu instinto de felicidade apenas de acordo com o teu instinto de felicidade" (FEUERBACH, 1972, p. 77). Segundo Feuerbach, é, na verdade, direito do homem querer sua própria felicidade, mas é igualmente seu dever reconhecer e afirmar a felicidade do outro, porque o seu instinto de felicidade é satisfeito na e por meio da satisfação do instinto de felicidade do outro. Pois o que "não se deseja que a nós seja feito, não se deve também fazer ao outro!" Ou: "Tudo o que vós quereis, que as pessoas devam fazer a vós, isto fazeis vós a elas" (FEUERBACH, 1874, p. 330). Feuerbach trata aqui a natureza (*die Natur*) como base da moral (*Basis der Moral*), porque ela é, precisamente, o fundamento da vida (*Grundlage des Lebens*) e produz não apenas um instinto de felicidade unilateral e exclusivo, mas também duplo e recíproco; por isso, ela não pode também satisfazer o instinto de felicidade de um singular, sem ao mesmo tempo satisfazer o instinto de felicidade de todos os outros indivíduos. Para Feuerbach, a moralidade não deve ser esclarecida e deduzida de uma razão pura, de um eu puro pensante, sem os sentidos, pelo contrário é para esclarecê-la a partir da ligação do eu com tu. "Onde fora do eu não há um tu, um outro homem, também não se pode falar de moral, apenas o homem social é o homem. Eu sou eu apenas por ti e contigo. Eu sou apenas consciente de mim mesmo apenas porque tu estás defronte de minha consciência como um eu visível e palpável, como um outro homem" (FEUERBACH, 1874, p. 287). Assim, Feuerbach não fundamenta a sua ética sobre um conceito abstrato de dever, como Kant, mas sobre a vida, sobre a felicidade do homem em geral; a felicidade, "que divide para diferentes pessoas, que compreende eu e tu", é para ele "o princípio da moral" (FEUERBACH, 1972, p. 75). Uma moral que não está constituída da natureza ou da vida, que separa o dever do instinto de felicidade e faz do eu pensado só para si mesmo o seu ponto de partida, interpreta Feuerbach como uma norma humana arbitrária, uma pura *Fiktion* ou uma mera casuística. Um abstrair da moral do princípio da felicidade

(*Glückseligkeitsprinzip*) não é para Feuerbach possível. Sem o reconhecimento da felicidade do outro ficam suprimidos o fundamento e o objeto do dever pelos outros, até mesmo a base da moralidade, pois onde não há uma diferença “entre a felicidade e a infelicidade, entre o bem e o mal”, aí “não há também diferença entre o bom e o mau”. “Bom é a afirmação, mau a negação do instinto de felicidade” (FEUERBACH, 1972, p. 75-76).³ É, por conseguinte, tarefa da moral fazer da determinação do eu instinto de felicidade do tu, o vínculo entre uma e outra felicidade, fundamentada na necessidade da natureza, a lei do pensamento e da ação humana.

Para Feuerbach, o materialismo (*Materialismus*) (ou o sensualismo) (*Sensualismus*) é o fundamento sólido dos princípios da moral, porque apenas ele, partindo da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), traz o homem real, individual à existência e o liga por meio dela com o outro. Assim, a filosofia, separada da sensibilidade ou que nega a verdade dos sentidos, não só não sabe nada de particularidade e individualidade, como também se aniquila completamente. Em Feuerbach, a verdade da vida, da individualidade, funda-se, pelo contrário, apenas na verdade dos sentidos, pois precisamente lá onde os sentidos, que são a certeza da realidade imediata, elevam-se ao pensamento, começa a individualidade, a diferença. Feuerbach afirma que o homem sabe apenas através dos sentidos, que ainda existem outros seres, outros homens, fora dele, que ele é, então, um ser individual, diferente deles. “Eu sou”, diz Feuerbach, “não o homem em geral numa determinada forma, eu sou apenas homem como este homem determinado; homem-ser e este *individuum*-ser é de modo nenhum separável em mim” (FEUERBACH, 1972, p. 103-104). Mas essa individualidade do homem não se afirma “de modo nenhum, apenas, como na representação comum dela, na diversidade do sentimento e do juízo sobre o mesmo objeto, mas também lá, onde eu estou de acordo nos meus sentimentos e juízos com os outros” (FEUERBACH, 1972, p. 105). A individualidade se estende não só às características estranhas, acentuadas, pelas quais o homem se diferencia de outros, mas também às qualidades que ele pensa em diferença daquelas como sociais e resume no conceito geral de homem. Em comparação ao animal ou, mais genericamente, em

³ Nas Preleções sobre A Essência da Religião (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*), Feuerbach tinha sublinhado: “o bem não é uma ideia ontológica, um predicado de Deus, encontra-se, pelo contrário, mesmo na natureza humana, [...] no egoísmo humano; o bem nada mais é do que o que corresponde ao egoísmo de todo homem, o mal nada mais do que o egoísmo de um classe singular de homens, à custa de outros [...], mas o egoísmo de todos, ou também pelo menos da maioria, é sempre superior ao egoísmo da minoria” (FEUERBACH, 1967c, p. 345).

contraste com o ser distinto do homem, obviamente, desaparecem as diferenças entre os homens. “O homem é a essência próxima ao homem, igual segundo a essência. O outro é, na verdade, para mim, em tal relação, um ser, precisamente assim, diferente de mim, como o animal, a árvore” (FEUERBACH, 1971a, p. 343). Só em relação a si mesmos, os homens são essencialmente diferentes entre si, essencialmente, porque com a suprassunção de sua diferença é eliminada também a essência de sua individualidade. Embora o homem não seja determinado de modo tão exclusivo, inalterável e completo como está determinada a pedra ao cair no ar e o fogo ao queimar, sua essência não é, contudo, sequência de sua vontade, mas, pelo contrário, sua vontade sequência de sua essência, pois ele é antes que ele queira, e há ser sem querer, sem vontade, mas não vontade sem ser, sem o auxílio do meio material. Em suma, a vontade real é sempre apenas a vontade de uma essência determinada; querer quer dizer querer sempre algo determinado, e querer algo pressupõe ser algo. Aquele que quer, então, não só quer, mas ele quer sempre algo. Um exemplo: todo homem diz: “eu quero, [mas] o primeiro: eu quero este romance; o outro: eu quero essa indescritível viagem; o terceiro: eu quero esta obra filosófica, mas todos provam pela diversidade de sua vontade apenas a diversidade de seu ser, que ele tem, na verdade, com a [...] vontade” (FEUERBACH, 1972, p. 85). Já que a vontade pressupõe o ser, o homem deve então ser, pela sua vontade, o que ele é apenas das condições do seu ser, de sua natureza.

O espiritualismo (*Spiritualismus*)), a doutrina oposta ao materialismo (*Materialismus*), trata a vontade e o pensamento diferente e independente do ser. De acordo com essa doutrina, o *spiritus* (espírito) (*der Geist*) tem sua raiz não no corpo, pois este é extenso, sensível e material. Que o espírito (ou alma) possa existir ou agir sem o corpo, é uma consequência necessária do espiritualismo, que designa a incorporeidade e a imaterialidade como a essência do espírito. Assim, Platão escreve no **Fédon**: ““As almas existiam antes do que elas eram em forma humana, sem corpo, e tinham entendimento e conhecimento”” (PLATÃO, 1974, p. 65 [76c]) (Cf. também FEUERBACH, 1972, p. 126). E adiante acrescenta ele: ““Se a alma se serve do corpo, para tratar algo, seja mediante o ver ou algum outro sentido (pois por meio do corpo quer dizer, precisamente, tratar algo por meio dos sentidos), ela entra pelo corpo no variável; mas se ela trata algo para si mesma, então ela se dirige para o puro, para o que existe sempre e imutável”” (FEUERBACH, 1972, p. 126). Em Platão, a alma (*die Seele*) não está ligada, portanto, com o corpo, mas, pelo contrário, sem ele, para si mesma; ou seja, o ser da alma separada

ou liberta do corpo identifica-se com seu ser-para-si-mesmo. Também Antilucetius, o qual Feuerbach cita, escreve, na quinta canção, o seguinte: ““o espírito está ligado com o corpo, mas ele pode viver sem o corpo”” (FEUERBACH, 1972, p. 127). E Gassendi diz em suas **Anotações para o décimo Livro de Diógenes L** (*Anmerkungen zum zehnten Buch des Diogenes L*): ““O espírito ou o entendimento, a raiz da vontade, é imaterial ou incorpóreo e sem órgão (inorgânico), não misturado com a matéria, mas livre dela.”” (FEUERBACH, 1972, p. 127). O mesmo afirma Tomás de Aquino em sua **Summa**: ““A alma está separada (a saber, do corpo) segundo a força do pensamento ou do conhecimento, que não é a força de qualquer órgão corporal, assim como a força do ver é a atividade do olho; pois o pensamento é uma atividade que não pode ser exercida pelos órgãos corporais. [...] A alma humana não é por causa de sua perfeição uma forma submersa na matéria corporal ou completamente envolvida por ela, e é, por conseguinte, nada desembaraçoso que ela não tenha uma força que não seja um ato corporal”” (FEUERBACH, 1972, p. 128). Mais adiante diz ele ainda: ““O princípio que pensa e conhece, chamado de espírito ou entendimento, tem uma atividade por si mesmo, em que o corpo não participa”” (FEUERBACH, 1972, p. 128). Dito de forma curta, ele qualifica o pensamento como “uma atividade completamente imaterial”. De reflexões semelhantes parte Descartes nas **Meditações**: “É certo que eu sou realmente distinto do meu corpo e posso existir sem ele” (DESCARTES, 1983a, p. 134) (Cf. também FEUERBACH, 1972, p. 127). E a seus adversários, ele responde: “Não se deve acreditar que a força do pensamento seja, assim, ligada ao órgão corporal, que ela não possa existir sem o mesmo” (DESCARTES, 1983b, p. 153) (Cf. também FEUERBACH, 1972, p. 127). Precisamente, das posições acima mencionadas, pode-se deduzir claramente que o espírito (*der Geist*) (a alma) foi tratado como uma essência imaterial, que está, na verdade, unida com o corpo (*Leibe*), mas pode existir do mesmo modo sem a própria corporeidade (*Leiblichkeit*). Embora alguns filósofos especulativos e “espiritualistas” tentem esclarecer a conexão entre espírito e corpo, ou fazê-la compreensível, essa tentativa, no entanto, segundo a opinião de Feuerbach, fracassou, pois o sentido do espiritualismo é, no fundo, não precisamente a ligação da alma com o corpo real, físico, mas, pelo contrário, a separação da mesma dele, da *materiae contagio* (“da matéria suja”). Além da incorporeidade (*Unkörperlichkeit*) e imaterialidade (*Immaterialität*), o espiritualismo tem também por fim a imortalidade da alma (*Unsterblichkeit der Seele*), pois ele é a doutrina da alma

concebida para uma outra vida, para uma vida futura, isto é, para uma vida independente do fim da vida, da morte.

Como da doutrina da alma do espiritualismo só pode ser explicada a vida após a morte, mas não a vida antes dela, isto é, a vida real, presente, não se deixa também concluir dela nem a antropologia, nem a fisiologia, mas apenas a teologia. No desejo religioso para a imortalidade (*Unsterblichkeit*), bem como para Deus, manifesta-se o desejo para uma vontade, na qual vontade e capacidade, querer e poder, coincidem. Para a teologia, a imortalidade significa nada mais do que a alma livre da contradição de sua ligação com a matéria, e a alma mesma, como Deus, é para a teologia uma essência incorpórea, por conseguinte, não-espacial, embora a alma seja uma expressão da corporeidade e esteja conectada através da sua ligação com o corpo a um lugar, a saber, o corpo. Mas como a alma pode ao mesmo tempo estar e não estar num lugar? Como se explica a sua ilocalidade com a localidade, sua imaterialidade com sua materialidade? O espiritualismo argumenta aqui que o *corpus non est essentia animae* (o corpo não pertence à essência da alma), por isso, a alma não termina na ligação, na união com ele; isto é, ela não se mistura essencialmente com ele. Na verdade, o espiritualismo aceita a localidade da alma, mas atribui a ela apenas uma extensão imaginária, nenhuma determinação material, física; a alma não existe para ele *in aliquo ubi* (em algum lugar), mas, por assim dizer, *ut in loco* (no lugar), que não é real. Em oposição a isso, é para Feuerbach a ligação da alma (do espírito) com o corpo a negação de todas as representações de incorporeidade, de ilocalidade ou imaterialidade da alma. Assim escreve ele: se “eu digo: a alma tem um corpo, eu digo *in verdade*: a alma é corporal, ela tem extensão e forma. De fato, é assim: a alma humana tem uma forma humana [...]. Se se quer, então, afirmar a alma imaterial, nega-se, assim, a sua ligação com o corpo, ou melhor, nega-se igualmente de preferência a existência dos corpos” (FEUERBACH, 1972, p. 132). O espiritualismo, assim como o teísmo, tem “uma alma imaterial”, apenas porque ele não precisa, no fundo, de uma existência concreta, de um corpo; do mesmo modo, ele tem um Deus, porque ele também não precisa da natureza, do mundo. A necessidade de um Deus e da imortalidade da alma significa, na verdade, o desprezo (*Missachtung*) à natureza, a refutação (*Widerlegung*) da finitude e da limitação (*Beschränktheit*) do corpo, da corporeidade em geral. Para Feuerbach, o fundamento da alma, do espírito, não é a alma mesma, mas o corpo; não Deus, mas a natureza, pois se o homem provém de diferentes circunstâncias e condições da natureza, assim é o seu

espírito, pelo menos em suas exteriorizações, dependente do corpo. O espírito é, portanto, finito (*endlich*) e limitado (*beschränkt*), já que ele está ligado ao corpo, à natureza. Espírito ligado ao corpo, à natureza significa para Feuerbach homem; espírito sem a natureza é, ao contrário, Deus ou o próprio espírito da imaginação, da fantasia (*Einbildungskraft*) humana.

O espiritualismo filosófico, que pode ser aqui qualificado de idealismo, censura ao materialismo, porque este defende uma posição dogmática e parte da natureza sensível, ou seja, de um mundo que existe em si, como uma verdade constituída objetivamente, enquanto o mundo é, segundo a opinião do idealismo em geral, apenas um produto do espírito. A argumentação contra o materialismo, no modo de dizer de Feuerbach, reza da seguinte maneira: “Tu colocas as coisas como reais, como existindo fora de ti, apenas porque tu vês, ouves, sentes. Mas, ver, sentir, ouvir apenas sensações, apenas afecções de ti, apenas determinações de tua consciência, pois tu apenas vês, apenas sentes, quando tu és consciente de teu ver e sentir e de si mesmo. Tu sentes, então, não os objetos, mas apenas as sensações. Em toda percepção tu percebes sempre tua própria condição” (FEUERBACH, 1972, p. 170). Frente ao idealismo, poder-se-ia formular a seguinte questão: pode um ser em geral manifestar seu sentimento, sua sensibilidade, se não existe um exterior, nada objetivo? Não sente, por exemplo, o gato, aproximadamente, a existência de seu objeto, o rato? Se o rato, que vê o gato, existisse, de fato, só em seus olhos ou fosse apenas uma afecção de seu ver, o gato não estenderia, então, suas unhas, em vez de para os ratos, de preferência para seus próprios olhos? E o homem? E o mundo é apenas, como diz Schopenhauer, uma representação e sensação do homem, ou ele existe também fora de sua representação? Depende o mundo, como ele aparece ao homem, apenas de seu próprio ser? Sente o homem realmente não o objeto, mas apenas a si mesmo, ou seja, sua representação do objeto? É o ar, que o homem inala com a ajuda dos poros de sua pele e dos pulmões, apenas uma sensação ou uma representação dele? De fato, o homem respira o ar real, como ele é, já que ele não pode viver sem ele. E a percepção, a sensação de fome e sede, é ela uma coisa vazia, não-objetiva, pura da consciência? Não é a sede outra coisa que apenas a necessidade de um objeto sentido, a saber, a falta de líquido? Feuerbach aceita o fato de que o eu como sedento tenha sede somente em relação a si mesmo, a seu eu. No entanto, ele se sente, mas como um ser que precisa da água, pois “sem água”, “eu me sinto como um eu [...] altamente deficiente, infeliz, miserável” (FEUERBACH, 1972, p. 178). E mais adiante Feuerbach expõe: fome

e sede são “sensações de desconforto [...], porque eu [...] não sou um homem inteiro sem comida e bebida. Por que [...]? Porque aquilo, que eu como, o que eu bebo, é [...] de meu ser, como eu sou de meu ser” (FEUERBACH, 1972, p. 178-179).⁴ Embora a sensação possa ocorrer apenas para si mesmo, ela se refere, então, necessariamente a um objeto; ela é subjetiva, mas seu fundamento é objetivo, pois o homem sente, por exemplo, sede, porque a água, que ele precisa para saciar sua sede, não é resultado de suas sensações ou representações, mas, pelo contrário, objetiva e existe independente delas. A água é um elemento essencial no homem e fora dele, uma base ou condição para sua existência e para a própria sensação, não resultado de suas sensações ou representações, mas, pelo contrário, objetiva e existente independente delas.

Abstraindo dessas condições naturais inevitáveis, da objetividade, rejeita o idealismo o materialismo, pois este faz de um ponto de vista inteiramente invertido o seu ponto de partida; ele parte do objeto em vez do sujeito, do não eu em vez do eu, na medida em que ele faz “do deduzido”, “do segundo” (a natureza, o ser) o primeiro. O materialismo de Feuerbach, para o qual a natureza, ou o ser, precede o pensar, concorda com o idealismo num ponto, a saber, que o mundo, o ser, apesar de sua independência, não pode ser apreendido e compreendido sem o eu (o sujeito). O problema consiste, porém, nisto, que o eu, do qual o idealismo parte, isto é, o eu, que supera a existência das coisas sensíveis, não tem para si mesmo existência, pois “uma existência sem estômago, sem sangue, sem coração, conseqüentemente, por último, também sem corpo é uma existência altamente duvidosa, que não me dá a certeza de minha existência, em que eu não me reconheço e me acho, uma existência que nada mais é do que minha não-existência pensada como existência, uma existência que se dissolve [...] em nada” (FEUERBACH, 1972, p. 178; FEUERBACH, 1971b, p. 231). O conceito idealista do eu parte, então, de um eu puramente pensado, e não de um eu real. Mas esse eu está corporalmente, espaço-temporalmente condicionado; ele é “apenas eu feminino ou masculino, não um neutro assexuado, pois a diferença de sexo é [...] uma marca, [...] uma diferença penetrante, onipresente.” (FEUERBACH, 1972, p. 173). Disso resulta a tese de

⁴ A esse respeito, Feuerbach tinha já acentuado, em sua obra **Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana** (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*) (1837), o seguinte: o homem “não traz nada para o mundo, a não ser fome e sede, isto é, um vazio, mas um vazio com o sentimento do vazio, com o sentimento do desagradável e do incômodo do estômago vazio, então um vazio, que é o instinto para realização, que não é, por conseguinte, livre; pois o instinto tem [...] em si, de acordo com a força, a possibilidade, já em si o que ele também ainda não possui formalmente. Cf. Feuerbach, 1969b, p. 140-141.

Feuerbach, que só existe um eu, que é essencialmente eu e tu, sujeito-objeto, ou seja, uma essência fundada para o outro. Assim, conduz Feuerbach o eu aqui para sua relação com o tu, com o mundo objetivo, pois o eu que existe, real, é apenas o eu, ao qual está de frente um tu, e este tu, ao qual está de frente um eu, não é, como vimos antes, só o tu humano. Por baixo disso, está antes para subsumir também o objeto, a realidade e a objetividade da natureza (do mundo). A falta fundamental do idealismo consiste, segundo Feuerbach, nisto, a saber, que fica parado no ponto de vista do entendimento, no ponto de vista teórico, na questão do caráter objetivo ou subjetivo do mundo, da realidade ou irrealidade da natureza, enquanto que a natureza é originalmente um objeto do ser e só através deste um objeto do entendimento. A natureza, assim como ela é objetiva e independentemente, não é, portanto, uma representação do pensamento, mas a base, o fundamento do mesmo, o pressuposto e a condição natural do processo de realização da liberdade, de produção e reprodução da vida humana.

Referências

BRAUN, H-J. **Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1971, p. 111.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas: Editora Phi, 2016.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Die Autarkie der Natur bei Ludwig Feuerbach**. In: Reitemeyer, Ursula; Polcik, Thassilo; Gather, Katharina; Schlüter, Stephan. (Org.). **Das Programm des realen Humanismus - Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr**. 1ed.Münster: Waxmann, 2023, v. 9, p. 153-168.

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983a.

DESCARTES, René. **Objções e Respostas**. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983b.

FEUERBACH, Ludwig. **Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit** (1838). Berlim: Akademie, 1967b.

FEUERBACH, Ludwig. **Vorlesungen über das Wesen der Religion** (1851). Nebst Zusätzen und Anmerkungen. Berlim: Akademie, 1967a.

FEUERBACH, Ludwig. **Über das Wesen der Religion in Beziehung auf R. Hayms Feuerbach und die Philosophie.** Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1971a, GW 10.

FEUERBACH, Ludwig. **Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie.** Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1971b, GW 10.

FEUERBACH, Ludwig. **Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza (1833).** Berlin: Akademie, 1969a.

FEUERBACH, Ludwig. **Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (1837).** Berlin: Akademie, 1969b.

FEUERBACH, Ludwig. **Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums (1857).** Berlin: Akademie, 1969c.

FEUERBACH, Ludwig. **Zur Kritik der Hegelschen Philosophie.** Org. Por Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1970.

FEUERBACH, Ludwig. **Das Wesen des Christesntums (1841),** Berlin: Akademie, 1973.

FEUERBACH, Ludwig. **Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit.** Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1972, GW 11.

FEUERBACH, Ludwig. **Zur Moralphilosophie.** In: **Nachlass.** Organizado por Karl Grün. Leipzig & Heidelberg: C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1874, Bd. II.

FICHTE. **Das System der Sittenlehre.** Werke auf CD-ROM. Berlin: 1997.

HÜSSER, Heinz. **Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis.** Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993.

PLATON. **Phaidon.** Tradução de Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, Werke, Bd. 3 (grego e alemão).

SER, CONSCIÊNCIA, LINGUAGEM E DECOLONIAL: HORIZONTES DA FILOSOFIA¹

Odílio Alves Aguiar²
Rodrygo Rocha Macedo³

Resumo:

O artigo almeja articular os horizontes do ser (Filosofia Antiga e Medieval), da consciência (Filosofia Moderna) e da linguagem (Filosofia Contemporânea) presentes na história da Filosofia, ressaltando a dimensão cosmológica, no primeiro momento, gnosiológica, no segundo, e linguística, no último, como uma forma de explicitar os paradigmas pressupostos nos discursos filosóficos. Além desses horizontes, iremos avançar, também, em direção ao horizonte decolonial ou pós-colonial e, assim, realizar a atualização dos paradigmas atualmente vigentes, especialmente na filosofia latino-americana.

Palavras-chave: Filosofia. Horizontes. Ser. Consciência. Linguagem. Decolonialidade.

BEING, CONSCIENCE, LANGUAGE AND DECOLONIAL: PHILOSOPHICAL HORIZONS

Abstract:

The article aims to articulate the horizons of being (Ancient and Medieval Philosophy), consciousness (Modern Philosophy) and language (Contemporary Philosophy) present in the history of Philosophy, highlighting the cosmological dimension in the first moment, the gnoseological one in the second, and the linguistic one in the last, as a way of explaining the paradigms presupposed in philosophical discourses. In addition to these horizons, we will also move towards the decolonial or post-colonial horizon in view of updating the paradigms currently in force, especially in Latin American philosophy.

Keywords: Philosophy. Horizon. Being, Conscience. Language. Decoloniality.

O objetivo deste texto é explicitar o significado de alguns termos cujo conhecimento é, muitas vezes, pressuposto nos discursos filosóficos. Referimo-nos a termos como paradigma clássico, filosofia da consciência, modelo linguístico, padrão contemporâneo do filosofar, pensamento metafísico etc. Através deste trabalho, esperamos alcançar não apenas um esclarecimento semântico, mas também trazer à tona os grandes horizontes a partir dos quais o filosofar foi praticado e, assim, elucidar as grandes estruturas nas quais é possível

¹ Uma primeira versão deste artigo foi publicada na revista *Educação e Debate*, em 1999, n. 38, v. 2, p. 29-35.

² Doutor em Filosofia e Professor Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: odilio@ufc.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7767-1932>

³ Doutor em Filosofia, pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Professor do Instituto Federal do Pará (IFPA). E-mail: rodrygorochamacedo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4834-0528>.

compreender as diversas escritas filosóficas⁴. Na verdade, já existe uma reflexão a esse respeito, pautada na ideia de paradigma. O problema é que tal ideia se fundamenta na linguagem da história da ciência que não achamos adequada para a História da Filosofia⁵. A noção de horizonte mostra-se mais adequada porque deixa intacta a capacidade de um texto filosófico mostrar-se atual e suscitar reflexão apesar de distante no tempo. Uma teoria filosófica jamais é deixada de lado, ao contrário de uma teoria científica, que se torna obsoleta quando sua representação do mundo ou da natureza é ultrapassada. Mesmo quando os filósofos ambicionaram oferecer uma representação verdadeira do mundo, da natureza e do homem nos moldes da ciência, não foi isso que ficou como o mais importante, mas as indagações levantadas, os *insights* elaborados e os horizontes por eles desbravados⁶.

Seguindo a cronologia praticada pelos historiadores e filósofos que dividem a História da Filosofia em Clássica, Moderna e Contemporânea, podemos afirmar que três grandes horizontes sobressaem nesses períodos⁷, embora perspectivas menores se façam presentes e convivam dentro do horizonte principal. Assim, podemos dizer que o horizonte do ser (ontológico) é hegemônico na Filosofia Clássica, o horizonte da consciência (gnosiológico) é hegemônico na Filosofia Moderna e o horizonte da linguagem é hegemônico na Filosofia Contemporânea.

A Filosofia, no sentido atribuído pelo Ocidente, surgiu justamente como uma forma de saber, pretendendo apreender o todo em sua verdade última. Segundo essa perspectiva, todas as coisas são referidas a um princípio único. Todas as entidades singulares são vistas como parte

⁴ Há uma abordagem vulgar a respeito das estruturas de pensamento presentes na filosofia ocidental que hoje é considerada ultrapassada. Ela se baseia nos pares antitéticos idealismo-realismo, materialismo-espiritualismo, objetivismo-subjetivismo, imanentismo-transcendentalismo. Esses pares são concebidos como as estruturas básicas nas quais podemos enquadrar o modo de pensar dos diversos filósofos. Não seguimos essa tipologia em razão de sua manifesta posição maniqueísta. Essa sobredeterminação dificulta a compreensão dos filósofos a partir do que eles próprios pensaram.

⁵ Refiro-me basicamente a Habermas, que, principalmente em *Pensamento pós-metafísico* (1990), utiliza-se do termo paradigma, presente primeiramente em *A estrutura das revoluções científicas* (1962) de T. Kuhn, para estudar as modificações, as revoluções científicas. Em filosofia achamos inadequado esse termo porque os “modelos de ser” não são tão fechados, são horizontes e, mesmo aceitando que haja “revoluções” estruturais no filosofar, é possível a retomada de um padrão em outro. O horizonte ontológico, para dar um exemplo típico da filosofia clássica, é muitas vezes retomado na filosofia contemporânea, onde predomina o horizonte linguístico do filosofar.

⁶ Utilizo o termo ‘horizonte’ no sentido hermenêutico explicitado por E. Coreth em *Questões Fundamentais de Hermenêutica* (1979, p. 79): “Horizonte significa uma totalidade atematicamente co-apreendida ou pré-compreendida que entra, condicionando e determinando no conhecimento – percepção ou compreensão – de um conteúdo singular que se abre de maneira distinta dentro dessa totalidade”.

⁷ É preciso atentar, porém, para os equívocos que isso pode gerar, principalmente o perigo teleologizante, que consiste em ler a história da filosofia como um encadeamento dirigido por uma consciência absoluta, da qual o último filosofar é a realização mais adequada.

de um todo. Por isso, o pensamento antigo é tido como pensamento da identidade, pois defende a existência de uma ordem fundadora da unidade de tudo. É um pensamento unicista e substancialista. As singularidades recebem sua determinação, sua essência, de uma instância externa a ela. A parte só adquire significação no todo. O todo, a ordem que unifica tudo, é o Ser, fundamento último da realidade. Essa é a razão pela qual se diz que a Filosofia Clássica é cosmológica. Havia, nos filósofos da antiguidade, a pressuposição de que há uma ordem imutável (*kosmos*), a partir de onde tudo podia ser compreendido. Vale dizer, o real é perpassado por uma racionalidade que cabe à razão explicitar. Cabe à Filosofia alcançar essa ordem, princípio, causa (*arché*) subjacente a todas as coisas.

Diferentemente do Mito, que, nas narrativas, trabalha com a indeterminação, com o *chaos*, com a possibilidade de múltiplas forças geradoras, a Filosofia acreditou haver nas coisas um relacionamento unitário, afirmando ser tarefa da Filosofia a tematização dessa ordem racional, fundamento da ação e do conhecimento dos homens. Esse é o motivo pelo qual é dito que todo empreendimento filosófico é cosmológico. Na medida em que concebe a existência de uma ordem imutável, objetiva e que é isso que lhe interessa, a Filosofia resvala para a Cosmologia e, por conta disso, para um naturalismo intransponível, pois os seres singulares, como tais, não contam, a não ser quando derivados ou referidos ao Ser⁸. Os determinismos de todas as espécies, seja o determinismo social, biológico, religioso, racial etc., seguem essa estrutura de pensamento. A ontologia metafísica cai no objetivismo ao empreender a busca, no estilo dos “cavaleiros do Santo Graal”, de um princípio primeiro capaz de viabilizar a predicação universal e, assim, reduzir a multiplicidade dos fenômenos a um princípio unificador. Verificamos nesse modo de proceder uma pretensão tipicamente arquimediana, pela qual se acredita na existência de um fio condutor universal, capaz de dar a chave para a legitimação absoluta dos modos de vida. Paira nessa visão uma concepção do pensar como instância de controle e dominação do real e não como recolhimento e revelação do sentido.

Essa busca do todo de sentido está presente radicalmente na primeira etapa da Filosofia ocidental. Nos pré-socráticos, encontramos a tentativa de apreender o elemento universal que, segundo eles, determinaria toda e qualquer realidade. Para Tales, esse elemento é a água; para Anaximandro, é o *ápeiron* (matéria indeterminada); em Anaxímenes é o ar; em

⁸ Esse objetivismo e essa busca dos princípios causais possibilitariam uma representação verdadeira dos seres por parte da Filosofia Ocidental levaram Ernst Tugendhat, em *Lições introdutórias à filosofia analítica* (1992), a afirmar que o conceito tradicional de Filosofia é determinado por uma perspectiva que ele chama de “teoria do objeto”. Mesmo no paradigma moderno, quando a filosofia se volta para a consciência, assim como nos primeiros filósofos da linguagem, há uma preservação da ontologia, na qual a razão é pensada exclusivamente em função de uma representação verdadeira, objetiva dos objetos.

Heráclito é o fogo; para Demócrito é o átomo e, em Parmênides, numa elaboração mais refinada e abstrata, é o Ser.

Esse horizonte onto-cosmológico encontra-se fortemente presente, também, na tentativa de resguardar a normatividade do agir e conhecer humanos, explicitada na Metafísica platônica e aristotélica. A Metafísica repõe na Filosofia o “horizonte do ser” ao erguer como questão central a pergunta pela essência. A essência é, para esses filósofos, a configuração permanente de uma coisa e é pensada em termos de perfeição e imutabilidade. É a essência que possibilita a toda e qualquer categoria se expressar como tal. Ela é o *substractum*, aquilo que faz com que alguma coisa seja como é, desde as categorias mais simples, por exemplo, o homem como *zoon politikon*, às mais complexas, como comunidade, *polis* (cidade) e comportamento ético. A Metafísica tornou possível a tematização racional do todo. Esse é inapreensível empiricamente, embora toda ação e conhecimento humanos o pressuponham. Somente o trabalho especulativo da Filosofia pode ter acesso a ele. Apesar dessa inapreensibilidade, para os metafísicos a vida só adquiriria a dignidade humana na medida em que se adequava ao universal, ao *eidos*, essência suprema, padrão perfeito e eterno de todas as coisas ou, como diria Aristóteles, substância, “gênero supremo”, nexos que articula todas as coisas ao todo imutável. A essência é, na metafísica, a possibilidade de objetividade racional. Sem um fundamento primeiro-último, as coisas perderiam o sentido e a razão. É a possibilidade mesma de um critério universal que se constitui com o surgimento da ideia de essência. Sem ela cai-se, segundo os metafísicos, no erro, no arbítrio e na violência. Com a Metafísica, nasce a necessidade de fundamentação da ação e do conhecimento em bases universalmente válidas, completamente objetiva, isenta das tendências das paixões e ilusões dos sentidos humanos. A falta, a inconclusão, a culpa, o desejo e a paixão, categorias determinantes dos homens como seres sensíveis, são substituídas pelas ideias de perfeição, razão, dever. Ou seja, o homem, como ser pertencente ao mundo suprasensível, torna-se padrão para o homem que, embora pertencente ao mundo sensível, precisa conhecer e agir racionalmente.

Um aspecto muito ressaltado na Filosofia Clássica é o que ficou conhecido como intuição racional. O homem, apesar de ser um ser sensível, possui uma faculdade que possibilita o acesso e a contemplação das coisas eternas. Através dessa faculdade, chamada pelos gregos de *Nous*, o homem poderia atingir o fundamento da realidade, mesmo quando, como na perspectiva clássica, esse fundamento estiver além do tempo, do espaço e até mesmo do discurso. A ideia de “dois mundos”, muito comum à Metafísica, precisou articular essa faculdade humana, desenvolvida por poucos, como elemento central de seu argumento. A

exterioridade dos padrões e critérios em relação à singularidade humana, condição para a objetividade no paradigma metafísico, precisou, sempre, da ênfase na conceituação do homem como “animal metafísico” ou animal racional. Através da faculdade referida, o homem pode atingir a objetividade, o em-si do real, as coisas na sua constituição essencial, nas suas pertencas últimas.

O horizonte ontológico fez-se presente também na Filosofia medieval. A dominação da vida, nesse momento, pelos princípios abstratos, religiosos, coincidiu com o período de discriminação mortal a qualquer experiência de vida diferente. O obscurantismo reinou, a inquisição se instalou. O poder da abstração coincidiu com o surgimento do chamado “período das trevas”. Mesmo nos filósofos mais esclarecidos, a supremacia dos “Universais” se realizou. Para além dessas experiências, a formulação filosófica do período tenta a conciliação entre fé e razão, entre Filosofia e Cristianismo. Aliás, poderíamos dizer que o cristianismo, o legado greco-romano e o judaísmo estão na base de nossa cultura e o medievo foi um dos importantes períodos de sua cristalização: nele foram articulados, teoricamente, pela primeira vez, esses diversos elementos culturais.

A combinação entre Teologia e Filosofia se faz presente de modo contundente nos filósofos da patrística e da escolástica, notadamente em Santo Agostinho e São Tomás. Esta conjunção tornou-se possível justamente porque a Filosofia, no paradigma antigo, principalmente na Metafísica, já era praticada como uma espécie de teologia, já trabalhava com categorias que apontavam ou pressupunham um Ser que a Teologia mais tarde chamará Deus. É o famoso deus dos filósofos. A Metafísica, ao se interessar por princípios últimos, causas primeiras etc., viabilizou completamente a aproximação da Teologia à Filosofia. A ideia de “dois mundos”, fundamental para a metafísica, também facilitou a aproximação.

O paradigma metafísico, a fundamentação ontológico-contemplativa vai sofrer uma grande reviravolta na Filosofia moderna. Os filósofos modernos, em contraposição ao obscurantismo medieval, vão construir o movimento que ficou conhecido como esclarecimento, Iluminismo. A fundamentação metafísico-contemplativa da vida vai passar por uma profunda crítica. O saber especulativo é questionado em função do surgimento das chamadas ciências experimentais. A adequação das instituições humanas ao Ser (modelo naturalista e religioso) passa a ser questionada. A razão não está mais nas coisas. O homem não é mais mero ente na grande ordem do cosmos. Processou-se o que Kant chamou de “reviravolta categorial”. Não o ser, mas a consciência passa a ser a referência a todas as categorias. É por isso que a modernidade é profundamente prometeica, antropocêntrica. O homem agora é o construtor do

seu mundo. É um *artifex* que, como um demiurgo, constrói a realidade à sua imagem e semelhança. A racionalidade, o fundamento do real, não é mais concebida como algo pertencente às coisas, mas inerente à consciência do homem concebido como sujeito teórico e prático. A verdade universal e atemporal não é "dada", antes precisa da mediação da consciência humana para exprimir-se como tal.

O homem visto como sujeito do conhecimento, e não mais como mero receptáculo, implicou uma torsão completa na Filosofia. Perscrutar como a consciência humana pode ser a entificação da razão levou a Filosofia a ultrapassar a problemática da metafísica naturalista em direção ao que foi chamado metafísica subjetivista. A preocupação central passou a ser em que condições pode o homem conhecer e agir racionalmente. O homem é o novo *substratum*, sujeito a partir do qual tudo mais poderia ser predicado. A verdade não é mais algo contemplado, a essência de algo em-si mesmo, mas a possibilidade do sucesso adquirido através de um método. O método adquiriu proeminência e a Filosofia se tornou Gnosiologia, ocupada exclusivamente com o tema do conhecimento. A construção de um método a partir do qual a verdade pudesse obter uma legitimidade absoluta tornou-se a grande preocupação dos filósofos de todos os matizes. Através do método o homem institui-se como um sujeito soberano do conhecimento e da ação sobre a natureza.

140

O mundo não é mais pensado como constituído naturalmente, mas como realização do homem-sujeito. A consciência teórica, transcendental, é a referência básica na autocompreensão que os filósofos modernos têm do homem. O sujeito é, antes de mais nada, um ser racional, capaz de representar e manipular objetos e agir conforme os postulados morais racionais. Vale dizer, a autorreferência do sujeito é evidenciada, impõe-se como autoconsciência adquirida no exame das condições aprióricas para o homem conhecer e agir.

Esse horizonte tem uma clara manifestação em Descartes. Este questiona todo o procedimento clássico que parte de fora (de algo exterior à consciência, ao ser) para chegar à verdade. Há em Descartes o delineamento de toda a problemática moderna. Ele chama atenção para a necessidade de um "método para bem conduzir a razão" (a dúvida metódica) e postula a consciência como o "porto seguro" a partir do qual tudo é mediado (*Cogito ergo sum*). O *Cogito* é a mediação fundamental para todas as outras categorias. Através do *Cogito* o universal pode se manifestar de forma fundamentada, legítima.

A virada dos modernos em direção à consciência, ao homem como sujeito, embora tenha trazido um grande avanço para a Filosofia, estabelece, porém, unilateralmente, uma abstração, como se o homem fosse um "puro eu" ou um "puro sujeito", concebido sem mundo,

sem linguagem e sem história. Pensado como “razão autônoma”, completamente independente da realidade, o sujeito tende a ver e apoderar-se da natureza e da sociedade através do conhecimento científico, na informação e no domínio técnicos do mundo como se o mundo fosse algo completamente alheio e ao seu inteiro dispor. Vale dizer, a passagem do paradigma cosmológico para o paradigma do sujeito, embora tenha repercutido profundamente na cultura humana e, revolucionando as instituições ocidentais, abriu uma perspectiva para um amplo questionamento. A transcendentalização do homem, isto é, a redução do homem à consciência e à razão, a sujeito do saber, e sua atomização podem estar na raiz do processo manipulatório que se instalou, de um modo geral, nas sociedades ocidentalizadas. É como se o homem para ser sujeito tivesse que deixar de ser homem, de ser sensível, limitado, finito, necessitado dos outros, linguisticamente situado etc.⁹

Essa crítica à Metafísica, que abarca toda a Filosofia moderna de Bacon a Descartes, dos contratualistas aos racionalistas, torna-se contundentemente legítima se considerarmos a filosofia de Kant, filósofo no qual o giro categorial moderno explicita-se radicalmente. Em sua obra, afirma que a tematização da subjetividade é a tarefa básica da Filosofia, uma vez que ela é a condição para todo agir e conhecer. Na *Crítica da razão pura* (1781), Kant critica a antiga maneira de fazer ciência e filosofia por não fazer uma pergunta fundamental: o que pode o homem conhecer? A tematização da Filosofia passa das coisas (dos entes) para a subjetividade (para as condições aprioricas de o homem conhecer e agir). Na *Crítica da razão prática* (1788), Kant determina o caráter apriorico da lei moral. A moral não depende da experiência, pois se isso acontecesse, seria variável, contingente, particular. Para Kant a moral deve ser autônoma, pois só assim terá um valor absoluto. A moral efetiva-se não por uma exigência exterior à razão, mas unicamente em função do imperativo categórico, liberada de qualquer concurso dos impulsos sensíveis, determinada unicamente pela lei, de tal modo que os seus postulados têm validade para qualquer ser racional, em qualquer tempo e lugar.

A ideia de um sujeito transcendental, teórico, que modela o mundo a partir da ciência, não deixa de lado nem mesmo as tentativas de universalização e coletivização do sujeito, na transformação da humanidade em indivíduo, como aconteceu no século XIX, quando se passou a pensar numa substancialização, na encarnação da razão em instituições como o Estado, em Hegel, ou na classe universal, mais precisamente o proletariado, em Marx. Esses filósofos, apesar de terem tentado um acordo entre o mundo contingente (a História) e o mundo

⁹ A isso está ligada a ideia de uma consciência universal capaz de dar conta do destino de toda a humanidade e à qual todos os homens devem seguir.

necessário (a Filosofia), acabaram por substancializar a História, encontrando nas melancólicas e conturbadas ações humanas um fio condutor desconhecido pelos próprios agentes. É a ideia de um sujeito universal agindo pelas costas dos agentes contingentes que vai propiciar a possibilidade de uma Filosofia da História, uma teorização filosófica dos acontecimentos temporais. O padrão teórico podia, assim, ser aplicado não só ao conhecimento, mas também à história. O homem transforma-se, assim, em fabricante de sua história.

Contra essa perspectiva, um dos argumentos mais fortes foi levantado por Fichte ao dizer que na medida em que a referência para a compreensão do homem como sujeito é retirada do campo do conhecimento, isto é, na medida em que o mundo é a objetivação de uma consciência transcendental, inteligível, referida a uma autoconsciência, então, torna-se possível a eliminação da espontaneidade da vida, pois, no processo de autoconscientização, a consciência, em sua espontaneidade, é tornada objeto. A consciência teórica como condição do agir humano, ponto forte da modernidade, está na raiz da reificação humana, da manipulação mediada pela tecnologia, bem como nas tentativas de submissão do mundo da política a determinadas teorias, tão comuns ainda nos dias atuais. A consciência teórica age no mundo como se este fosse um deserto. O que importa são os postulados da verdade científica, mesmo que para isso muitas vidas sejam sacrificadas. É próprio da perspectiva cognoscitiva a relação sujeito-objeto, mesmo quando o objeto em questão é o próprio ser humano. A tendência objetivadora da ciência não é deixada de lado quando a matéria sobre a qual ela deverá agir é o próprio homem.

É dentro da exaustão não só da filosofia da consciência, mas, de certa forma, do racionalismo ocidental de um modo geral, que aos poucos a Filosofia vai-se encaminhando para um novo rumo, para uma nova mudança de horizonte. O preço do universalismo, da legitimação absoluta é o sacrifício da subjetividade, do homem como ser singular. É o modo metafísico de proceder, como tal, que passará a ser questionado. Boa contribuição para a dissolução desse modelo de pensar foi lançada pelos filósofos neo-hegelianos ou pós-hegelianos. Feuerbach, Marx, Kierkegaard e Nietzsche foram fundamentais para o surgimento do novo horizonte, pois, apesar de situados na filosofia da consciência, com suas insatisfações e novos campos de tematizações abriram as perspectivas para o surgimento de uma nova estrutura de pensamento no século XX. Nietzsche, em particular, influenciou de forma direta a formulação da crítica ao sujeito transcendental por parte da fenomenologia, principalmente em sua vertente heideggeriana. A passagem de uma subjetividade concebida transcendentemente, pertencente ao reino do mundo inteligível, acontece na tematização do homem como ser-no-mundo

(*Dasein*), histórico, finito, em contato com os outros, levada a cabo pela hermenêutica existencial que passou a ser sistematizada a partir de *Ser e Tempo* (1926) de Heidegger, mas cujas bases já vinham sendo lançadas por outros pensadores, notadamente Kierkegaard e o próprio Nietzsche. Outro conceito fundamental nessa virada da Filosofia é o de *Lebenswelt* (Mundo da Vida) que marca, juntamente com a noção de Experiência, ambos tematizados pelos fenomenólogos, a reconciliação da Filosofia com uma perspectiva mais mundana, menos metafísica.

A partir de então tornou-se possível a compreensão do mundo não como uma objetivação de um sujeito teórico, isolado, mas como pertencente ao plano da intersubjetividade. Nessa concepção, não existe o sujeito, mas os sujeitos num mundo aberto, estruturado linguisticamente. O sujeito passa a ser concebido dessa forma na medida em que é capaz não de elaborar modelos e teorias a serem aplicadas, mas, sim, de agir como ser falante, capaz de articular suas pretensões num ambiente onde nenhuma posição tem, de antemão, o estatuto de absoluta. Ou seja, o sujeito teórico passa a ser questionado em sua pretensão de ter preponderância em relação ao mundo sensível, em razão de sua habitação estar situada no mundo transcendental.

A dominação legitimada pelo saber pôde, assim, ser amplamente questionada. A pretensão de um poder como substancialização da razão passou a ser inaceitável e a ambição dominadora embutida na pretensão arquimediana veio à tona. A tematização e o estabelecimento de critérios universais de validade foram desmascarados como uma maneira de retirar o poder dos homens como seres individuais. A postura universalista que questiona as ideologias por estarem situadas no âmbito do interesse, mostrou-se, enquanto defensora dos valores universais, incapaz de construir barreiras para o uso mortífero das suas potencialidades, legitimando, assim, o mal.

Todos esses aspectos estão na base da passagem da filosofia da reflexão, ocupada com as condições aprióricas do homem conhecer e agir, e da Ontologia, compreendida como pergunta e demonstração do Ser dos princípios primeiros que, ao mesmo tempo, constituem a realidade e servem como critérios para a sua validação, para uma filosofia cujo horizonte de referência passa a ser a linguagem. Apontar a linguagem como articuladora das categorias para se pensar o real, significa pensar uma maneira de filosofar sem ponto fixo, sem critérios absolutos, sem ponto arquimediano. Vale dizer, as categorias poderão, agora, ser pensadas dessubstancializadas, sem a ancoragem num fundamento a ela externo que a determinava e,

assim, abrem a perspectiva para se pensar filosoficamente os seres singulares, o homem como individualidade, em seu valor próprio.

Há, nessa passagem, um questionamento profundo da Metafísica embutida nos dois horizontes anteriores. Verificamos isso na primeira geração da Filosofia Analítica. Para esses filósofos, principalmente os do Círculo de Viena, inclusive na obra do primeiro Wittgenstein, o grande problema da Filosofia era a utilização de termos sem uma referência objetiva. A solução para os enganos da Metafísica passaria então por uma crítica da linguagem. Se a Filosofia corrigisse sua linguagem poderia atingir alguma racionalidade. Afirmavam, positivisticamente, que o sentido de uma proposição residia em sua vinculação com fatos.

A essa perspectiva somou-se aquela mais sensível à desumanidade inerente ao sujeito transcendental, à concepção do homem como sujeito, submetida à sua transformação em ser inteligível. Esses filósofos vão resgatar, além do valor proposicional da linguagem, também a possibilidade de a vida ser pensada em sua condição humana, vivida com os outros, na qual o sentido não é algo substancial, fundada em algo que escapa aos seres humanos comuns, mas que emerge em suas articulações linguísticas, em suas falas, produções e ações. Vale dizer, a linguagem estabeleceu-se como um campo no qual a Filosofia trabalha e cujos limites não pode transpor. O sentido não é mais algo alcançável pela intuição de um filósofo solitário, nem representado por um sujeito transcendental, isto é, não se precisa mais acionar um outro mundo, um padrão metafísico, para poder alcançar algum significado da existência humana. Basta recorrer ao repertório da linguagem que iremos perceber nas experiências humanas mesmas significações relevantes. Desse modo, passa-se de uma concepção representacional, naturalista da linguagem para uma concepção da linguagem que não é apenas um meio, mas o *medium* apropriado no qual está cristalizada a vida em sua dignidade e significação própria. A palavra como condensação da vida deixa de ser mera palavra e se transforma em *Dichtung*, com a qualidade e função bastante comum aos poetas, isto é, em revelação e manifestação da significação.

O fundamental na passagem do paradigma transcendental para o linguístico foi a superação da concepção de que a consciência não se relaciona com os objetos diretamente, mas que nos referimos linguisticamente aos objetos por meio de expressões e significações. A consideração das condições da consciência no processo do conhecimento como uma instância totalmente isolada, como mera instância de representação interna, é completamente ultrapassada a partir do momento em que se passa a considerar a mediação linguística.

Todo um conjunto de elementos facilitou o giro linguístico: o incremento no estudo da lógica, as descobertas no campo da Hermenêutica Teológica, o avanço da Filologia, o surgimento da Linguística e a descoberta e estudo, por Freud, do inconsciente como a parte mais importante do aparelho psíquico. Grosso modo, poderíamos dizer que três pensadores foram fundamentais na constituição do pensamento contemporâneo: Heidegger, Wittgenstein e Freud. Em todos eles a linguagem assume papel fundamental como campo a partir do qual o pensamento tem o seu limite. Freud com a ideia de inconsciente não só questiona o logocentrismo ocidental, a posição central da consciência no aparelho psíquico, mas, também, questiona os paradigmas provenientes dessa centralidade: completude, perfeição, universalidade etc. que eram critérios teóricos e práticos seguidos pela tradição ocidental. A centralidade do inconsciente na economia da vida psíquica abre lugar para o homem como ser desejante, incompleto, marcado pela falta. O mais importante para nosso estudo foi a descoberta de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem e que o acesso a ele também só pode se dar através da verbalização livremente associada.

Wittgenstein foi grande matemático, lógico e filósofo de nosso século. Suas primeiras obras faziam a redução da Filosofia a uma análise do discurso. Como vimos anteriormente, essa concepção estava eivada de um preconceito semântico positivista. A linguagem era entendida basicamente em sua função proposicional na qual era verdadeira a proposição que correspondesse a um estado de coisas. Posteriormente, o autor encaminha-se para uma dimensão mais pragmática da linguagem, na qual o sentido está relacionado não a um estado de coisas, mas a um “jogo de linguagem”. Um discurso passa, assim, a ser significativo, na medida em que está inserido num determinado jogo de linguagem. É a esse jogo de linguagem que as palavras devem ser reenviadas para se chegar ao sentido. Há uma dessubstancialização da palavra. Conforme o contexto de aparição, uma palavra poderá apontar para significações as mais diversas. Atrás dessa ideia reside a concepção de que as palavras se estruturam com sentidos diferentes de acordo com a comunidade dos falantes. A ciência tem um discurso próprio, a Filosofia também, a forma de argumentação das ciências humanas é diferente das ciências naturais, da mesma forma que diferem os discursos das diversas gerações, grupos políticos, nações, e em cada um desses é fundamental o jogo de linguagem, a forma como a linguagem é posta em prática e acontece nas interações cotidianas. Vale dizer, o peso passou da capacidade de representar para sua dimensão comunicativa e reveladora.

Em todos esses filósofos a ideia da razão concebida como uma faculdade é deixada de lado. Heidegger prefere o termo pensamento a razão. Este possui uma carga semântica

pesada, relacionada a sua etimologia mesmo. *Ratio* aponta para critérios e medidas universais. Para Heidegger, pensamento é mais apropriado para significar esse trabalho do espírito humano visando a recolher a significação inerente às experiências. Nesse autor que foi o grande sistematizador da Filosofia da Existência, o giro linguístico combina-se com uma abertura ao fenômeno, ao campo do vivido, sendo recusados os padrões enquadradores da existência humana. Para ele, a significação da existência humana não é mensurável em critérios morais ou teóricos, mas captável nas palavras e discursos significativos. As palavras, ao contrário das teorias, apreendem a dimensão de singularidade de uma experiência, “a linguagem é a morada do ser” (Heidegger, 2008 [1926], p. 326).

Ao limitar-se a Filosofia ao campo da linguagem, passou-se de uma concepção do pensamento como autoconsciência para sua visão como interação linguisticamente mediada. O pensamento não é mais relacionado a reclusão, mas a diálogo. Com isso, a esfera do significante deixa de ser um fundamento absoluto, tão caro à Filosofia metafísica tradicional, e passa para as falas, produções, trocas, relações etc. Desse modo, através do giro linguístico, verificamos uma mudança na concepção da própria Filosofia. Antes ela era concebida como a esfera através da qual a legitimação da vida era posta. Isso porque se pautava na ideia de que existe um fundamento único para o real e que a ele tudo e todos deviam se adequar. Ressalte-se que a Filosofia ambiciona não apenas uma figuração do mundo, mas, também, indicar como todos devem se comportar. A pergunta que se faz é: esse fundamento único e universal não está fadado a decair a partir do momento em que se aceita a ideia de mundo? Ou então, a fundamentação única não inviabiliza a ideia mesma de mundo? Os otimistas dizem que não e que, ao contrário, a linguagem oferece um campo de organização do mundo sem a necessidade de imposição a todos de um mesmo modo de vida, de uma mesma concepção de mundo. A linguagem, e não um fundamento único ou um princípio, poderá dar as bases para a existência e coexistência pacífica de diversos modos de vida.

Podemos dizer que, se no período clássico a Filosofia foi praticada como uma teoria do ser e na Filosofia Moderna o ser foi concebido gnosiologicamente, como atributo da reflexão, na contemporaneidade, ao se ancorar na linguagem, a Filosofia abandona a ideia mesma de um fundamento único para o real, isto é, deixa de lado a sua autocompreensão como Metafísica e passa a exercitar-se como compreensão, como um tipo de pensamento e reflexão ocupada com a esfera da significação, cuja estrutura não é proveniente de um ponto arquimediano ou de um porto seguro, mas de um ponto de mastro que teima em pensar, mesmo estando em tempos sombrios, numa época de mares revoltos.

Nessa trilha aberta pela abordagem das revoluções nos paradigmas filosóficos, podemos ampliar e atualizar, ainda mais, nossa discussão ao incluir nesse debate a tendência decolonial ou pós-colonial que está em constituição entre boa parte dos praticantes da filosofia, especialmente na América Latina.

Depois da linguagem: novos sujeitos e vozes no projeto filosófico moderno

Uma constatação, todavia, confirma a manutenção de uma postura discursiva nas práticas do pensamento: ainda que a filosofia da consciência, própria do período moderno, tenha dado lugar ao modelo linguístico contemporâneo, conservou-se a pretensão de estabelecer um horizonte universal de conceitos. Tal atitude, não obstante, vem sendo convidada a uma prestação de contas. Se o conhecimento é universal a partir do critério da essência, como tal essência pode ser verificada e validada na dimensão concreta? Se há uma base ou um fundamento único de validação conceitual, quem o estabelece? Admitindo-se o ser humano como o *substractum* por excelência, o sujeito a partir do qual todos os outros elementos se vinculam como predicados, já não se pode dizer que este sujeito é uno, nem a estrutura linguística que o envolve, visto que sua subjetividade decorre de injunções geográficas e históricas variadas. Isso não significa que inexista um horizonte ontológico associado, na Modernidade, permanentemente à consciência. O problema implica que, diante de um sujeito que se submete à história, o horizonte ontológico que o constitui ora está expandindo-se, ora retraindo-se, com uma constância ainda difícil de ser mensurada.

A postura da necessidade de um universal que dê conta do conceito de sujeito, mundo e linguagem tem sido vigorosamente questionada por pensadores da América Latina e Caribe a partir da segunda metade do séc. XX, tanto em seus aspectos universais quanto linguísticos estruturantes. Tal é o caso de Frantz Fanon (1925-1961), afirmando que a universalização já é proposta pelo colonizador, cabendo ao intelectual que o segue o papel de lutar, mediante o universal abstrato, “para que colono e colonizado possam viver em paz em um mundo novo” (Fanon, 1968, p. 33). Fanon indica que a admissão de um universal é o esforço em vista da neutralização de tensões entre colonizador e colonizado, porque aquele saberia muito bem que “nenhuma fraseologia se substitui ao real” (Fanon, 1968, p. 34). Em outras palavras, haveria demandas concretas que exigiriam a adoção de um discurso abstrato em vista da alteração ou aplacamento das contradições que assolam o real. Fanon endereça a crítica simultânea ao linguístico e ao ontológico ao afirmar que indivíduos submetidos a certas

condições concretas espaciais, temporais de relações de poder, tais como “o felá, o desempregado, o faminto” não se vangloriam de ter a verdade, pois a verdade existe no próprio ser deles (Fanon, 1968, p. 37). Nessa sentença, Fanon compartilha do posicionamento de que a verdade, quando existe, está em função de um contexto no qual se insere o ser de determinado indivíduo. A verdade, quer suscite do sujeito, quer do discurso, se inscreve no liame vivencial em que o indivíduo se posiciona.

Tome-se o caso de G. W. Hegel (1770-1831), cuja obra, para o propósito deste artigo, figura como exemplo mais bem acabado dos modos aos quais convergiram os temas recorrentes da filosofia moderna (o sujeito, a mente, o mundo) em torno de uma teoria que aliasse a metafísica e o real. O “Prefácio” da *Fenomenologia do espírito* (1807) contém declarações-chave sobre a percepção do próprio Hegel sobre o papel da filosofia para a sua época. Tal como Fanon, Hegel admitia uma tensão entre o universal e o real, visto haver defendido a necessidade de um esforço para ultrapassar o que ele chamava “immediatez da vida substancial” mediante conhecimentos de princípios e perspectivas universais (Hegel, 2003, p. 27). A figura da consciência presente na *Fenomenologia do espírito*, que passa por estágios sucessivos desde a certeza sensível até o saber absoluto, indica a importância do tempo como elemento modificador do grau de ilegibilidade do conceito. Ora, se o saber absoluto, como ponto de chegada da jornada da consciência, comprova que o movimento desta última é pavimentado na liberdade, então liberdade e processo histórico se equacionam proporcionalmente. Sobre essa questão, a filosofia da história de Hegel, enquanto história do desenvolvimento da liberdade, seria o coração do pensamento hegeliano (Kaufmann, 1966, p. 250). Nesse caso, a história deveria considerar todos os participantes dos eventos que contribuíram para o movimento das ideias e do pensamento humano.

Os problemas aparecem quando a sistematização dessa filosofia da história se dá às custas da comparação de grupos étnicos, aos quais são atribuídas gradações de aperfeiçoamento reflexivo. Hegel, sob uma necessidade metodológica, teria relacionado certos povos aos estágios da consciência: os povos africanos seriam povos da “certeza sensível”, os povos asiáticos estariam envolvidos pelo “entendimento”, enquanto aos povos europeus estaria reservada a “razão” (Tibebu, 2011, p. xii).

Esta admissão da impossibilidade de outros grupos de indivíduos serem capazes de atingir a razão, ou de precisarem ser tutelados por outros grupos que a alcançaram mais rapidamente elide o que a própria filosofia da história tenta defender, que a história evidencia o movimento da liberdade humana racional, mas que tal liberdade não se verifica em todos os

humanos. Logo, a filosofia da história seria seletiva. Um dos sintomas dessa seletividade recebeu o nome de “nortemania” pelo pensador mexicano Leopoldo Zea (Castro-Gómez et. al., 2007, p. 15). A nortemania nega a possibilidade do desenvolvimento cognitivo de contextos geográficos distintos, assim como nega a capacidade reflexiva dos indivíduos independentemente de sua posição espacial. A conceitualização da dicotomia avançado/atrasado em relação à liberdade e à razão é combatida pelos pensadores “decoloniais”, uma vez que abraçam o pressuposto de que a filosofia moderna teve um momento histórico específico (a adesão ao metalismo, a consolidação dos Estados nacionais, a centralização da máquina governamental em torno das casas reais, as guerras religiosas e os esforços de pacificação por tratados, os impérios e o sistema colonial de produção de riqueza), mas que as condições geográficas e a distribuição de forças fizeram essa mesma filosofia ter uma expressão própria do que era vivenciado na Europa. Descolonizar é um verbo que resulta da fricção com o conceito de “colonialidade”, entendida aqui como o conjunto de “identidades históricas produzidas sobre a ideia de raças associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho” (Quijano, 2005, p. 118). Essa divisão considerada racista se dá no seio da modernidade mediante a dinâmica de “re-identificação histórica” a partir da atribuição do europeu a novas “identidades geoculturais” (cf. Quijano, 2005, p. 121). Portanto, a descolonização constitui a “substituição de uma espécie de seres humanos por outra “espécie” de seres humanos. Uma vez que a colonialidade resulta de um processo histórico, a descolonização também configura um processo histórico. A descolonização se dá no plano ontológico porque “atinge o ser” e o “modifica”, propondo mudar a ordem do mundo como um “programa de desordem absoluta” (Fanon, 1968, p. 25-26).

Nas terras conquistadas, os mesmos influxos da modernidade atuavam, mas de modo mais violento, constituindo uma outra expressão de sujeito e reflexão. É este modo de sujeito, apenas aludido na filosofia que se produziu na Europa, que se quer resgatar. Mas para que isso aconteça, dois pressupostos básicos devem ser adotados sob o conceito de “colonialidade” proposto por Aníbal Quijano: 1) a existência de uma continuidade histórica entre os tempos coloniais e os pós-coloniais; 2) a aceitação de que as relações de poder econômico, político e jurídico também se deram no nível epistêmico (Castro-Gómez et. al., 2007, p. 19).

Da perspectiva histórico-epistêmica dos povos conquistados e seus descendentes, a modernidade é classificada como “mito”, no qual o “outro”, enquanto colonizado, seria integrado (ou “incluído”) apenas virtualmente na comunidade civilizada com referência ao

povo europeu. Esta modernidade: a) emanciparia o povo autóctone, encontrado no Novo Mundo em uma situação inculta; b) conferiria ao povo das terras recém-conquistadas uma oportunidade de fundar uma nova comunidade, mas às custas da tutela espiritual dos conquistadores; c) promoveria uma mudança nos povos originários, uma assimilação dos indivíduos das novas terras aos ideais modernos (cf. Dussel, 1993, p. 76). Todavia, o colonizado, silenciado durante o ato reflexivo em suas etapas históricas, recusa a produção de seu pensar como “pós-colonial”, como algo atrasado, que se encontra fora da cadência do tempo, ou que ocorre em uma etapa sucessiva ao do evento colonial (Mignolo, 2007, p. 27). O colonizado defende a sua atuação no empreendimento colonial moderno, mostrando que sempre esteve lá presente, embora submetido a forças que o impediram de expressar-se. Reivindicando o papel de contemporâneo em um sistema de ideias e ordem de mundo que refluí na filosofia moderna e a retroalimenta, o colonizado não apenas luta por ser reconhecido como agente do pensamento moderno, como também exige a extinção da colonialidade. Esta ação em vista de eliminar um sistema de conceitos forjados na violência e no silenciamento de sujeitos pensantes solicita que os atuais pensadores e pesquisadores se agrupem em torno das tradições e da filosofia regional que foi produzida fora do continente europeu (Dussel, 2014, p. 199). Os fatores enumerados anteriormente por Enrique Dussel denunciam o acatamento da modernidade e da colonialidade como faces de uma mesma moeda revelando a existência de dois agentes, e não apenas um, em ato de reflexão: o colonizador e o colonizado. Falta agora que este último expresse no discurso a modernidade por ele vivida e sofrida, com todos os conceitos e conhecimento que esta experiência lhe legou.

150

Considerações finais

O horizonte da prática filosófica se deu em estruturas alternadas: ora esteve amparada sobre a metafísica, ora se encontrou arrimada na discussão semântico-discursiva. Indagando-se permanentemente pelo ser, pelo sujeito e pela essência, se tais são acessíveis pela consciência ou resultantes da linguagem, a filosofia enfrenta um impasse, que se vincula às suas questões primárias sob a figura de um comensalismo biológico: se o ser e a essência são revelados ou mediados pela razão, que instância subjetiva está habilitada a operar o pensamento reflexivo que irá em direção às questões filosóficas centrais? Se conhecer e agir racionalmente pavimentam a rota de acesso à verdade, haveria o risco de o ponto de chegada dessa rota ser modificado de acordo com o modo como tal trajeto é percorrido? Em outras palavras, o método

usado para a busca da verdade não poderia, em alguma medida, alterar a verdade que se quer encontrar? Em face de tais riscos, como credenciar o modo mais bem articulado para obter a verdade? Como mitigar o contingente em vista do necessário? Quem poderá estabelecer tais critérios? A história da Filosofia moderna evidencia as tentativas para solucionar esses impasses na metafísica, na consciência, na linguagem, na ciência. Todavia, o século XX evidenciou que tais tentativas não estabeleceram um método dialógico construtivo, visto que nem todos os participantes desse projeto estruturante do saber reflexivo têm sido considerados na discussão. Essa é demanda apresentada pelos integrantes do pensamento decolonial ao mostrarem que a filosofia não apenas tem sido realizada com intensidade nos espaços que antes foram consideradas colônias dos povos europeus, mas que o pensamento moderno foi constituído pela participação dos indivíduos dessas colônias, aos quais, contudo, não foi dado o direito da fala. O grande desafio da Filosofia Contemporânea está, pois, em acolher outras vozes que se comprometam a contribuir com a reflexão humana ou, empregando as palavras de Fanon, atingir o ser com um programa de desordem absoluta.

Referências

BUCK-MORSS, Susan. **“Hegel e Haiti”**. Trad. Sebastião Nascimento. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 90, jul. 2011, p. 131-171.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: EDUSP, 1979.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade)**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia del Sur y Descolonización**. Buenos Aires: Docencia, 2014.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **O Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. In: **Werke in 20 Bänden, Bd. 3**. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 135 - 152
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

KAUFMANN, Walter. **Hegel: A Reinterpretation**. Garden City: Doubleday Anchor, 1966.

MIGNOLO, Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento e apertura - un manifesto”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

STONE, Alison. “**Hegel and Colonialism**”. In: *Hegel Bulletin*, n. 41, v. 2, 2017, pp. 1-24.

TIBEBU, Teshale. **Hegel and Third World: The Making of Eurocentrism in World History**. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem**. Trad. Mário Fleig et. al. Ijuí: Unijuí, 1992.

SENSOPERCEÇÃO, AMOR E SABER: REVISITANDO O ASCETISMO PLATÔNICO¹

Hugo Filgueiras de Araújo²
Jéssyca Aragão Freitas³

Resumo:

A partir de uma leitura integrada dos diálogos *Fédon* e *Banquete*, pretendemos revisar a interpretação tradicional de Platão como um filósofo que despreza o corpo e os sentidos, demonstrando que a filosofia platônica entrelaça amor, sensopercepção e saber. No *Fédon*, destacamos a importância das sensopercepções para a anamnese. No *Banquete*, apresentamos Éros como um impulso inerente à constituição humana, cujo desejo pelas coisas belas é capaz de elevar os indivíduos à contemplação das formas inteligíveis. Através da abordagem desses diálogos, torna-se claro que Platão não defende um ascetismo radical, mas reconhece o corpo e o desejo como elementos fundamentais para a atividade filosófica, estabelecendo que o amor e a sensibilidade são condições de possibilidade para o acesso ao verdadeiro saber.

Palavras-chave: sensopercepção; amor; saber.

SENSOPERCEPTION, LOVE AND KNOWLEDGE: REVISITING PLATONIC ASCETICISM

153

Abstract:

From an integrated reading of the dialogues *Phaedo* and *Symposium*, we aim to revise the traditional interpretation of Plato as a philosopher who disregards the body and the senses, demonstrating that Platonic philosophy intertwines love, perception, and knowledge. In *Phaedo*, we highlight the importance of perceptions for anamnesis. In *Symposium*, we present Eros as an inherent impulse of human constitution, whose desire for beautiful things is capable of elevating individuals to the contemplation of intelligible forms. Through the examination of these dialogues, it becomes clear that Plato does not advocate for radical asceticism but recognizes the body and desire as fundamental elements for philosophical activity, establishing that love and sensitivity are conditions of possibility for access to true knowledge.

Key-words: sense perception; love; knowledge.

¹ O presente artigo une os argumentos que se entrecruzam nas pesquisas do orientador e da ex-orientanda, agora colegas e amigos. Uma marca presente nos 25 anos de existência do Ppgfil UFC é a parceria constante entre orientadores e estudantes.

² Pós-doutor em Filosofia na Universidade de Atenas – Grécia (2016). Professor de Filosofia Antiga do PPGFIL UFC (desde 2012). E-mail: prof.hugo@ufc.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6142-3897>.

³ Pós-doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (PPGFil/ UECE). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestra, bacharela e licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: jessycaragao@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0702-004X>.

1. Introdução

Sabemos que Platão exerceu profunda influência no desenvolvimento do pensamento ocidental, de modo que sua filosofia representa um dos pilares fundamentais de toda a tradição filosófica posterior, determinando, juntamente com Aristóteles, os rumos das discussões sobre a realidade e o conhecimento por um longo período, senão até os dias atuais.

Em *Process and Reality*, Alfred Whitehead enuncia sua célebre frase: “A caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é que ela consiste numa série de notas de rodapé a Platão” (WHITEHEAD, 1978, p. 39, tradução nossa), refletindo a opinião corrente de que Platão continua a influenciar a produção filosófica contemporânea, suscitando críticas, interpretações e reformulações de questões éticas, ontológicas e epistemológicas.

Em meio à diversidade de interpretações que cabem em mais de dois séculos de leituras, podemos notar uma tendência marcante entre os comentadores dos diálogos. Fundamentando-se nas teses sobre o Inteligível, a Teoria das Formas e a Imortalidade da alma, muitos afirmam que Platão parece menosprezar a sensibilidade⁴, atribuindo ao filósofo o estabelecimento de um ascetismo radical que condena o corpo, os sentidos e os desejos humanos.

A partir da leitura conjunta do *Fédon* e do *Banquete*, pretendemos contrariar essa visão predominante, demonstrando como esses diálogos revelam um projeto filosófico que inseparavelmente entrelaça amor, sensopercepção e saber, reconhecendo o corpo e o desejo como condições de possibilidade para a atividade filosófica platônica.

2. Corpo e sensopercepção no *Fédon*

⁴ Inúmeros comentadores – Vegetti (1992), Reale (1994), Gerson (1986) – bem como a generalidade dos compêndios, sem dúvida inspirando-se no *Fédon* e nos livros centrais da *República* insistem que Platão manifesta um desprezo pela *aísthesis*, encarando-a como fonte de instabilidade e ilusão, em contraposição às Formas inteligíveis (SANTOS, 2004). Essa interpretação é antiga e remonta a Agostinho, que conheceu a filosofia platônica a partir do neoplatonismo de Plotino. Nietzsche também atribui ao pensamento platônico uma exacerbação do valor da alma em detrimento do corpo (cf. Além do Bem e do Mal, §7). Mesmo quando o filósofo alemão critica o cristianismo, o considera um “platonismo para o povo”. Contudo, é nos manuais de filosofia que essa interpretação se torna mais explícita.

Ao longo do *Fédon*, Platão elabora uma teoria da aprendizagem – concebida como um ato de rememoração (*anamnēsis*) – que salienta a necessidade de cautela em relação à experiência sensível, dada a sua instabilidade em comparação ao inteligível. Essa característica intrínseca ao sensível requer que as sensopercepções captadas pelo corpo sejam submetidas ao crivo da razão, já que não podem ser tomadas como verdadeiras (64e; 65b).

Contudo, embora os dados obtidos pelas sensopercepções sejam apenas opiniões (*doxai*), eles constituem um pré-requisito fundamental para a aprendizagem, pois somente por meio de um raciocínio sobre as sensopercepções apreendidas pelo corpo é que os indivíduos podem reconhecer a existência da “forma em nós” (*Féd.* 102d, e), proto-propriedades “cuja ‘entrada’ e ‘saída’ nos sensíveis é explicada pela constante variação relacional a que estão submetidos” (SANTOS, 2016, p. 537). Em 74e-75b, Sócrates afirma:

É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçavam por alcançá-la, porém lhe eram inferiores. [...] nos declaramos de acordo em que não poderíamos fazer semelhante observação nem estar em condições de fazê-la, a não ser por meio da vista ou do tato, ou de qualquer outro sentido. Não estabeleço diferenças. [...] De qualquer forma, é por meio dos sentidos que observamos tenderem para a igualdade em si todas as coisas percebidas iguais, mas sem jamais alcançá-la. [...] Logo, antes de começarmos a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento do que seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com elas as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer e afirmar que estas se esforçam por alcançá-la, porém lhe são inferiores (*Féd.*, 74e-75b).

Assim, se a alma não estiver associada a um corpo, a aprendizagem torna-se impossível, pois é o corpo que recebe as sensações que serão processadas pela alma durante o processo de reminiscência. No passo 99a-b do *Fédon*, o filósofo esclarece que:

Se alguém dissesse que sem ossos e músculos e tudo o mais que tenho no corpo eu não seria capaz de pôr em prática nenhuma resolução, só falaria verdade. [...] uma coisa é a verdadeira causa, e outra, muito diferente, aquilo sem o que a causa jamais poderia ser causa (99a-b).

Embora as realidades inteligíveis sejam superiores e ontologicamente anteriores ao sensível, enquanto causa paradigmática da realidade corpórea, somente através da manifestação dessas estruturas inteligíveis refletidas na alma e nas coisas sensíveis é que podemos conhecer o mundo do devir e a própria realidade das formas.

Se, por um lado, o fundamento que garante ao homem a possibilidade de conhecer reside no que é inteligível e imutável, por outro lado, o conhecimento humano desse fundamento só pode ser alcançado através do que é mutável e perecível, uma vez que a reminiscência se desenvolve a partir da comparação entre nossas percepções sensíveis e nossas categorias mentais (ou “forma em nós”), como o “igual em si”, o “idêntico” e o “diferente”. Através dessa comparação, reconhecemos que os fenômenos sensíveis possuem uma deficiente adequação ao inteligível (como o Igual e os iguais), ascendendo para busca das formas.

Platão concebe o ser humano como uma terceira unidade (um composto - *synamphoteron*) que reúne corpo e alma, tornando-o, ao mesmo tempo, mortal e capaz de conceber o imortal (as formas inteligíveis). Nessa concepção antropológica, alma é uma instância fundamentalmente intermediária (*metaxú*) entre os sensíveis e as formas, promovendo a comunhão (*koinonia*) através da associação (*homiléio*) com o corpo.

Essa distinção, longe de representar uma tensão entre opostos, é complementar, evidenciando não apenas um caso de atração entre contrários, mas de elementos diferentes que se complementam, destacando a noção de equilíbrio: o equilíbrio mais significativo é “da própria alma em relação ao próprio corpo” (*Tim.*, 87d), que promove a bondade do ser vivente como um todo.

Platão não estabelece uma dicotomia entre corpo e alma, mas sim uma hierarquia onde o corpo, apesar de possuir um *status* inferior, desempenha um papel fundamental. Nesse sentido, o corpo deve ser cuidado e preservado⁵, pois é um local de

⁵ “[...] assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiarem muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não pode ir bem a parte, quando vai mal o todo. É da alma, declarou, que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando-a sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos. É aquela, por conseguinte, que, antes de tudo, precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. As almas, meu caro, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a sofrosine ou temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo. Ao ensinar-me o remédio e as palavras, Acautela-te, me disse, para não te

aprendizagem para a alma, permitindo-lhe retornar ao seu estado originário. Além disso, o corpo não pode ser intrinsecamente a origem do mal, pois ele, sem a alma, nada padece.

Ao considerar a metáfora hidráulica da alma (*Rep.*, 485d-e), que descreve duas correntes de desejos fundamentalmente opostas no homem – apetites e razão –, podemos compreender melhor a advertência platônica em relação ao corpóreo: não se trata de condenar o corpo como essencialmente mal, mas de reconhecer que quando o homem se entrega completamente ao prazer, concentrando todos seus esforços nessa atividade, ele se distancia da busca pela sabedoria.

A crítica platônica incide sobre o excesso de atenção às coisas corpóreas em detrimento da alma, dado que a excessiva prática dos sentidos constitui um obstáculo ao acesso ao inteligível. Para o filósofo, somente pelo exercício da razão podemos alcançar o conhecimento verdadeiro. Portanto, a busca pela verdade deve começar na sensibilidade, mas não se restringir a ela, pois esta não é tão confiável quanto a inteligibilidade para apreensão do saber.

Assumir que a sensibilidade é inferior à razão e que os sensíveis são inferiores às Formas não implica adotar uma filosofia asceta. Platão propõe a existência de uma realidade inteligível para explicar a realidade sensível, utilizando a hipótese do que é imutável para dar conta do que é mutável, entrelaçando, assim, esses dois planos da realidade.

3. Amor e contemplação no *Banquete*

No *Banquete*, Platão atribui à natureza humana um *élan* inato que nos direciona incessantemente ao inteligível, apresentando uma via de acesso metodológica do devir às formas direcionada pela multiplicidade de coisas sensíveis, que, enquanto participantes do inteligível, são portadoras de beleza e bondade e apontam para uma realidade além de si mesmas.

deixares persuadir por ninguém, no sentido de lhe curares a cabeça, se antes essa pessoa não puser a alma à tua disposição, de agora: imaginar que podem ser médicos de uma só parte, isoladamente considerada, separando da saúde a temperança” (*Carm.*, 156d-157c).

A dialética ascendente (*synagoge*) desenvolvida no diálogo não propõe um ascetismo que despreza o corpo e as coisas sensíveis, nem instaura um antagonismo irremediável entre desejo e razão. Pelo contrário, identifica o amor aos corpos como uma etapa fundamental para a ascensão eidética, reconhecendo o próprio desejo como uma pulsão metafísica em busca de ordem, permanência, conhecimento e unidade.

Durante o discurso de Diotima, porta-voz de Sócrates na apresentação de seus argumentos, éros é apresentado como o *daímon* responsável por estabelecer uma relação entre duas realidades aparentemente opostas, o sensível e o inteligível. Em 202d-203a, utilizando uma linguagem mítico-poética, o filósofo postula a existência de um intermediário entre os planos do ser, dotado de capacidade de síntese e comunicação, atribuindo a éros o poder de “unir o Todo consigo mesmo”⁶:

Éros é um intermediário entre mortal e imortal. [...] Um daímon poderoso, Sócrates! Pois todo o ser daimónion é um intermediário entre o humano e o divino. [...] No seu papel intermediário, preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permitindo que o Todo se encontre unido consigo mesmo. [...] Pois o divino não se mistura diretamente com o humano, e é ao ser intermediário que recorre para estabelecer comunicação e diálogo com os homens (*Ban.*, 202d-203a)⁷.

158

A ascensão dialética não busca apenas alcançar as realidades inteligíveis, mas também sintetizá-las com as coisas sensíveis através do reconhecimento da presença dessas entidades superiores em todos os seres sujeitos ao devir, fundamentando-se na teoria da participação e predicação.

Na teoria platônica de éros, o amor se torna uma condição da reminiscência⁸, na medida em que é responsável pelo desejo de conhecimento do real e move os indivíduos em busca desse saber, alcançável apenas através da contemplação da forma do

⁶ No *Timeu*, “Estar em contato com ambos” e “unir o todo consigo mesmo” são atributos pertencentes à alma do mundo. Em 37a-b, ao apontar as funções cognitivas da alma do mundo, Platão escreve: “Constituída pela mistura dessas três partes da natureza do Mesmo, do Outro e do ser, dividida e unida segundo a proporção, ela gira em torno de si própria e, sempre que contacta com qualquer coisa cujo ser pode ser dividido ou com qualquer coisa cujo ser não pode ser dividido, é movimentada na sua totalidade; ela informa a que entidade isso é semelhante, de que entidade é diferente, e, principalmente, em relação a que entidade e em que circunstâncias acontece afetar o que devém e o que é eternamente, e por cada um destes é afetada” (*Tim.*, 37a-b).

⁷ Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (2016).

⁸ Também na interpretação de Léon Robin, “l'Amour est une condition pour l'âme déchue d'obtenir une réminiscence de l'Intelligible” (ROBIN, 1933, p. 167).

Belo-em-si. Ao longo dos passos 210a-211c, Diotima apresenta os estágios graduais de sua *scala amoris*, cujos degraus são meios de promover a reminiscência através de atividades cognitivas de reconhecimento (*katanoêsai*) de unidade, identidade e gênero em meio à diferença.

Esse processo, como mencionado anteriormente, é impulsionado por éros e dirigido pela beleza, através de suas imagens sensíveis, de modo que o primeiro passo a ser dado por aquele que deseja alcançar a ciência do Belo-em-si está no amor aos corpos belos:

Pois bem, é necessário que aquele que empreende o reto caminho para este fim comece desde jovem a procurá-lo na beleza dos corpos. E, se o seu guia o orientar corretamente, haverá de amar primeiro um único corpo e, desde logo, gerar belos discursos. Em seguida, porém, compenetrar-se-á que a beleza deste ou daquele corpo é irmã da que reside em outro e como, necessariamente, o alvo da sua busca é o belo que se manifesta na aparência física, absurdo seria não reconhecer que a beleza de todos os corpos é uma e a mesma coisa! Consciente desta verdade, passa então a votar-se ao amor de todos os corpos belos (*Banq.*, 210a-b)⁹.

159

A dialética atuante na *scala amoris* não se realiza por meio de uma atividade abstrativa isolada, mas requer a experiência sensorial corpórea. Assim, aquele que não se torna *erasta* de um belo corpo não pode transpor o primeiro degrau desse percurso, pois é a experiência erótica corpórea que possibilita ao homem apreender as características e a identidade presente na beleza corpórea, fazendo-o reconhecer que essa beleza é aparentada (*adelphón*) a todas as demais manifestações de beleza na aparência física.

Contudo, é claro que este estágio inicial da ascese constitui apenas o seu primeiro passo. Em seguida, o indivíduo deve continuar ascendendo para que:

Não se torne, em sua servidão, mesquinho e aviltante, preso como um escravo a uma forma particular de beleza (seja ela de um juvenzinho, de um homem ou de uma ocupação), mas antes, com os olhos postos no vasto oceano do Belo, imerso na sua contemplação, dar à luz uma imensidade de discursos belos e magníficos, de pensamentos nascidos no seu inesgotável amor à sabedoria (*Banq.*, 210d).

⁹ No passo 211b-c, o filósofo resume: “E aqui tens o reto caminho pelo qual se chega ou se é conduzido por outrem aos mistérios do amor: partindo da beleza sensível em direção a esse Belo, é sempre ascender, como que por degraus, da beleza de um único corpo à de dois, da beleza de dois à de todos os corpos”.

O amor aos belos corpos e, posteriormente, às belas almas, ocupações e conhecimentos são degraus ascendentes ao topo da *scala amoris*, no qual os indivíduos subitamente (*exaiphnēs*) alcançam a reminiscência do Belo-em-si, contemplando a sua verdadeira natureza.

Em “Amor e razão no projeto educativo da cidade platônica”, Santos observa que embora a alma humana só seja capaz de recuperar sua natureza transcendente se for dotada de razão, o amor surge como o propulsor desse percurso:

[...] por mais que a racionalidade condense na alma a sua capacidade de se orientar para o Bem, nada ela alcançará se não for movida pelo Amor. É por isso que, aliados no “amor ao saber”, Amor e Razão constituem motor e fim último do processo educativo (SANTOS, 2015, p. 295).

Na teoria platônica de éros, amor, razão e educação andam juntos, pois a busca pelo saber é impulsionada por este impulso constitutivo de todas as almas. Assim, do mesmo modo que não há filosofia sem atividade racional, também não há filosofia sem desejo.

Nesse sentido, a atividade filosófica platônica não é meramente contemplativa, mas é essencialmente erótica. A filosofia se revela como a manifestação mais elevada desse desejo visceral da alma humana, denominado de éros. Em 204a, a personagem Diotima escreve:

A verdade é esta: nenhum deus ama o saber ou deseja ser sábio (pois que já o é), nem qualquer outro que possua o saber se dedica à filosofia, do mesmo modo que não são também os ignorantes que a ela se dedicam ou que aspiram a ser sábios! [...] São intermediários entre ambos os extremos que filosofam, como indubitavelmente sucede com Éros: pois se a sabedoria se conta entre as mais belas coisas e se Éros é amor ao Belo, forçosamente terá de ser filósofo e, como filósofo, situar-se no meio-termo entre sábio e ignorante (*Banq.*, 204a).

Em Platão, há uma associação intrínseca entre a atividade filosófica e éros. O filósofo é aquele que, como éros, permanece em uma busca incessante pelo conhecimento do qual carece e sabe carecer, posicionado entre extremos. Assim, a jornada filosófica

tem o amor como ponto de partida, a beleza como caminho e a verdade da forma como desígnio buscado ao longo de toda uma vida.

3. Considerações finais

Tendo em vista os aspectos observados, podemos verificar que a filosofia platônica não desenvolve uma moral de orientação asceta que promova uma supervalorização da atividade racional em detrimento da esfera sensível e desiderativa da vida humana, estabelecendo uma oposição absoluta entre corpo e alma, sensopercepção e saber, desejo e racionalidade. Ao contrário, Platão constitui a sensibilidade e o amor como fatores fundamentais para seu projeto filosófico e educativo, sem os quais a filosofia não poderia existir.

Longe de propagar uma doutrina de desprezo ao corpo e às coisas sensíveis, tomando-os como obstáculos ao conhecimento, o filósofo identifica o amor aos corpos belos como uma etapa fundamental para a ascensão às formas, além de identificar o próprio desejo como uma pulsão metafísica capaz de elevar os *erastas* à contemplação das formas inteligíveis; uma pulsão que deve ser alimentada e estimulada através da multiplicidade de belezas sensíveis que, enquanto participantes da forma, são portadoras do Belo-em-si, direcionando a alma humana para uma realidade além de si mesma.

A doutrina platônica de éros não constitui o corpo como um elemento antagônico à alma, mas como um instrumento que, quando governado de maneira moderada, representa um importante auxiliar do homem em sua busca pelo conhecimento das formas inteligíveis.

A filosofia platônica, com efeito, constitui-se como uma busca pela verdade iniciada através de um raciocínio sobre as nossas percepções sensíveis, gradualmente elevando-se às formas inteligíveis, cuja contemplação nos garante o mais excelente modo de vida – sem que esqueçamos, no entanto, que “nada substitui a singularidade ou a diversidade dos seres visíveis” (MARQUES, 2006, p. 15).

Referências

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 153 - 163
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

ARAÚJO, H. F. *A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

ARAÚJO, H. F. Alma, formas e senso-percepção no Fédon de Platão. *Hypnos*, São Paulo, número 28, p. 170-182, 2012.

FREITAS, J. A. O caminho erótico de Diotima: uma ascensão “não-asceta” no Banquete de Platão. In: SILVA, Francisca Galiléia P. da et al (Orgs.). *Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 17-27.

JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

162

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2011.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATO. *Platonis Opera*. Texto estabelecido por John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. t. II.

ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1933.

SANTOS, J. G. T. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos. *Hypnos: Revista do Centro de Estudo da Antiguidade*. São Paulo, v. 13, p. 27-38, 2004.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 153 - 163
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

SANTOS, J. G. T. Amor e razão no projeto educativo da cidade platônica. *Hypnos*, São Paulo, v. 35, p. 295-301, jul/dez. 2015.

SANTOS, J. G. T. Linguagem e pensamento na filosofia grega clássica. *Manuscrito*: Revista Internacional de Filosofia, Campinas, SP, v. 29, n. 2, p. 525–550, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8643590>>. Acesso em: 21 dez. 2022.

SANTOS, J. G. T. Observações sobre “o igual” e “os iguais”: Fédon 72e-77a. *Revista Archai*. Brasília, v. 17, p. 119-135, 2016.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality*. New York: The Free Press, 1978.

SER E NÃO SER, EIS A QUESTÃO: A CRÍTICA DE GÓRGIAS A PARMÊNIDES

Maria Aparecida de Paiva Montenegro¹
Hedgar Lopes Castro²

Resumo:

No presente ensaio damos continuidade ao artigo “A lógica do Ser de Parmênides: entre a poesia e a Filosofia”, em vias de publicação pela *Argumentos* (revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará). Agora pretendemos mostrar que a crítica de Górgias a Parmênides reside na diferença da concepção de ambos a respeito do ser: enquanto o eleata supõe o ser como identificado ao pensar e ao dizer, Górgias o entende como aquilo que nos afeta a partir das coisas que subsistem. Com isto, promove uma inversão dos enunciados centrais do Poema de Parmênides, afirmando que: 1) Nada existe; 2) Se existisse não poderia ser conhecido; 3) Se pudesse ser conhecido não poderia ser comunicado. Tentaremos mostrar que, além de pôr em xeque o projeto essencialista de Parmênides, inaugurando assim a vertente antiessencialista da filosofia, inverte também o movimento do pensamento do eleata: enquanto este se vale do estilo poético para estabelecer as regras lógicas da investigação filosófica, Górgias parte de uma reflexão lógico-filosófica para romper a identidade Φύσις-λόγος, retomando outra postura poética: a visão trágica, segundo a qual aos mortais não é dado conhecer nem controlar os acontecimentos.

Palavras-chave: Górgias. Parmênides. Ser. Não-Ser.

TO BE AND NOT TO BE, THAT IS THE QUESTION: GORGIAS' CRITICISM OF PARMENIDES

164

Abstract:

The present essay is a sequence of the article “The logic of Parmenides' Being: between Poetry and Philosophy”, about to be published by *Argumentos* (Journal of the Philosophy Graduate Studies of Federal University of Ceará). Now we intend to argue that Gorgias' criticism of Parmenides resides in the difference in their conception of being: while the Eleatic supposes Being as the same as thinking and saying, Gorgias understands it as that which affects us from the things that subsist. Therefore, he promotes an inversion of the central statements of Parmenides' Poem, stating that: 1) Nothing exists; 2) If it existed it could not be known; 3) If it could be known it could not be communicated. We also intend to show that, in addition to calling Parmenides' essentialist project into question, thus inaugurating an anti-essentialist approach of philosophy, it also inverts the movement of the Eleatic's thought: while he uses the poetic style to establish the logical rules of philosophical thought, Gorgias departs from a logical-philosophical reflection to break the Φύσις-λόγος identity, resuming another poetic style: the tragic one, according to which mortals are not given to know or control events.

Keywords: Gorgias. Parmênides. Being. Not-Being.

¹ Professora do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: mariamontenegro@ufc.br. ORCID: 0000-0002-5474-7113.

² Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: hedgarrrr@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6964-7764.

Introdução

O presente artigo pretende explicitar a crítica de Górgias à tradição segundo a qual φύσις e λόγος mantêm uma relação de identidade e com a qual Parmênides está alinhado.³ Em seu Tratado, Περὶ τοῦ μὴ ὄντος,⁴ Górgias conduz as teses do eleatismo ao absurdo, mostrando sua fragilidade e, assim, desfazendo a identidade entre ser, pensar e dizer revelada pela deusa do Poema. Enquanto que para Parmênides a defesa da verdade pressupõe que o caminho da investigação seja fundamentado por tal identidade, para Górgias, a verdade é suposta como uma prerrogativa do discurso; mais precisamente, tal como consta no §1 de seu *Elogio de Helena*,⁵ a verdade é uma espécie de produto da boa ordem do λόγος. O que seria essa boa ordem, contudo, é algo que pode ser melhor inferido a partir do exame das teses de seu Tratado do não-ser, no qual ele inverte as teses apresentadas no poema de Parmênides.

Diferentemente do estilo poético adotado por Parmênides, Górgias emprega um estilo expositivo próprio aos tratados,⁶ produzindo uma crítica capciosa ao projeto onto-epistemológico do eleatismo. Isto porque refuta seu pressuposto básico, a saber: a identidade entre ser, pensar e dizer. Mais precisamente, interpretando ‘o que é’ (τὸ εἶναι) em sua acepção existencial, afirma: 1) que nada é (Οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν); 2) que se fosse não poderia ser conhecido (’εἰ δ’ ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι); 3) que se pudesse ser conhecido não poderia ser

165

³ Em *A lógica do ser de Parmênides: entre a poesia e a filosofia* (no prelo), empreendemos um exame acerca da identidade entre ser, pensar e dizer adotada por Parmênides, em consonância com a tradição poética - atestada, inclusive, no emprego da métrica de Homero e Hesíodo. No referido artigo, pretendemos mostrar que Parmênides, valendo-se do estilo poético da tradição arcaica, lança as bases da argumentação filosófica, inaugurando os princípios da lógica. O presente artigo, por sua vez, dá continuidade a essa reflexão, à medida que identifica o Tratado do Não-ser de Górgias como uma provocação ao projeto de Parmênides. Ou seja, tenta mostrar que Górgias inverte a lógica do eleata e leva sua argumentação de volta à tradição poética, segundo a qual o ser humano é fadado à trágica condição da impossibilidade de conhecer.

⁴ As citações do *Tratado do Não-Ser* são retiradas da tradução de Rodrigo Pinto de Britto e Rafael Huguenin da paráfrase de Sexto Empírico, cap. VII, *Contra os Mestres da Escola*, bem como da tradução de Aldo Lopes Dinucci da paráfrase de pseudo-Aristóteles contida no texto clássico *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias: M.X.G.* Utilizaremos as duas paráfrases no decorrer do texto. Para uma crítica aos fundamentos lógicos da paráfrase de Sexto, que podem ser enganadores, cf. CASTON, 2002, p. 219-224. As críticas são justas, visto que há pontos obscuros nela que podem ser complementadas e corrigidas pela do pseudo-Aristóteles, que é superior à de Sexto em acuidade na exposição dos argumentos gorgianos, apesar de ser mais precária (cf. LOPES, D. 2006, p. 31, n. 35).

⁵ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009.

⁶ Cf. UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma leitura filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo, Paulus, 2012, p.224. O gênero “Tratado” remonta aos primeiros pensadores milesianos, como Anaximandro, a quem é atribuída a autoria do primeiro livro intitulado *Peri Physeos*, um tratado de geografia astronômica e terrestre, no qual teria sido também abordada a origem do universo e do homem. Cf. CASERTANO, G. *I Presocratici*. Roma, Carocci Editore, 2009, p. 45. Ver também Heidel, W.A. *O livro de Anaximandro: o mais antigo tratado geográfico conhecido*. Tradução, Apresentação e Apêndices de Katsuko Koike. Mogi Mirim - SP, IXTLAN, 2011, 116p. Zenão e Melisso também teriam escrito tratados defendendo as teses de Parmênides (Cf. CASERTANO, G. op. cit., p. 93 e segs.).

comunicado (γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεὶς τὰ ἑτέροις).

Com isso, rompe a identidade entre φύσις e λόγος como se visse nela uma espécie de erro lógico-ontológico, a saber: a presunção de que o λόγος e o νόημα têm poder de presença e, conseqüentemente de existência. Assim, Górgias critica a tese segundo a qual se pensamos e dizemos algo, logo esse algo é (existe). O caráter capcioso da crítica residiria justamente em interpretar 'o que é' de Parmênides não em sua aceção existencial-conceitual - tal como já se entrevia no pitagorismo, para o qual a φύσις corresponde ao número -,⁷ mas em uma aceção existencial empírica (ou seja, como algo que se dá no plano das sensações).⁸

Uma vez mostrando que: 1) pensamos e dizemos coisas que não existem, como as figuras míticas de Cila e Quimera;⁹ 2) o λόγος é expressão, em palavras, do 'que é', mas não o mesmo que ele; 3) não sendo o mesmo que 'o que é', o λόγος é 'o que não-é' (τό μὴ ἔόν). Daí advém a aporia de que 'o que não-é' (o λόγος) é. Ao conduzir as teses do eleatismo a aporias, Górgias conclui que o λόγος é incapaz de acessar e, conseqüentemente, compreender/comunicar 'o que é'. Todavia, se por um lado afasta-se do estilo poético de Homero e Hesíodo,¹⁰ por outro lado o leontino se mantém fiel à tradição poética segundo a qual aos mortais não é dado conhecer.¹¹

166

Na visão de Untersteiner, Górgias fixa o caráter trágico da atividade epistêmica humana. Segundo o comentador, a conclusão a que chega Górgias em seu *Tratado do Não-ser* "só poderia ser levada a cabo em um grito doloroso pela dolorosa descoberta: *a ontologia e a gnosiologia são trágicas*."¹²

2. O Tratado lógico (trágico) de Górgias

Na presente seção, exporemos as teses apresentadas no tratado Περί τοῦ μὴ ὄντος

⁷ Acerca do salto conceitual promovido pelos pitagóricos (em relação aos milesianos), concernente à concepção do número (uma entidade abstrata) como constituinte essencial da realidade, cf. McKIRAHAN, R. D. (2010, p. 91 e segs).

⁸ CF. MONTENEGRO, M. A. P. (2018) Górgias e o despertar do sono eleático de Platão. in. Haddad, A (et al.) *Poder, Persuasão e Produção de Verdades: a ação dos sofistas*. Rio de Janeiro, Nau Editora, 2018, p. 111-138).

⁹ *Contra os Mestres da Escola*, VII, §81.

¹⁰ A saber, o hexâmetro dactílico - uma forma de métrica poética ou esquema rítmico. O termo dactílico faz alusão a um dedo: a primeira falange é longa e as duas seguintes breves, analogamente à sequência de sílabas longas e breves no verso. Através do ritmo produzido por essa sequência é que se transmitiam a ênfase e as emoções que os versos deveriam suscitar na audiência.

¹¹ Cf. RAGUSA, G. Da condição humana: o tema na poesia grega arcaica. in. *Aletia*. Belo Horizonte, v. 32, n. 1, p. 12-34, 2022, p.14.

¹² UNTERSTEINER, M. 2012., p.221.

ή Περί Φύσεως de Górgias,¹³ que podem ser resumidas nas seguintes formulações: 1) que “nada é” e 2) que o discurso humano não é capaz de apreender, conhecer e comunicar aos outros ‘o que é’. A crítica gorgiana conduz à inversão das teses parmenídias, tal que ‘o que não é’ passa a ser e ‘o que é’ passa a não ser. Com isto, ele vislumbra que a opinião dos mortais, desqualificada pela deusa de Parmênides, deve ser apreciada na sua condição de produtora do λόγος. Desse modo, não deve ser simplesmente afastada, mas examinada em suas ambiguidades intrínsecas.¹⁴

2.1. As teses do Tratado

O *Tratado do Não-Ser* (ou *Sobre a Natureza*),¹⁵ inicia com as seguintes postulações: “[Górgias] diz que nenhuma coisa é: se é, é incognoscível: se tanto é quanto [é] cognoscível, não é, no entanto, [comunicável] a outros”.¹⁶ As três teses do tratado de Górgias promovem, conforme já mencionado, uma espécie de inversão das teses apresentadas no poema de Parmênides, o que mostra a sua clara alusão crítica às postulações do eleata.¹⁷ Entretanto, Górgias não pretenderia propriamente descartar o eleatismo, mesmo porque se vale da técnica da refutação característica dessa escola de pensamento; antes, visaria mostrar os limites do conhecimento por meio da linguagem, preconizado pelo eleatismo. Mais precisamente, Górgias atentaria para a impossibilidade de se asseverar a veracidade ou falsidade de um dado discurso a partir de fundamentos que extrapolem à própria linguagem; ou seja, que apelem para a identidade φύσις-λόγος. Ao substituir a tese eleata segundo a qual ‘o que é’ é por ‘nada’ é, Górgias não estaria afirmando que nada existe, mas tentando mostrar que simplesmente dizer que algo é não garante que esse algo de fato exista. Dessa primeira tese decorrerão as demais: 2) se ‘o que é’ é, não pode ser conhecido; 3) se ‘o que é’ é e pode ser conhecido, não pode ser comunicado.¹⁸

Examinemos a tese capital de Górgias: que “nada é”, em oposição à tese capital de Parmênides: que ‘o que é’ é e não pode não ser. Segundo o leontinense, tudo que o λόγος

¹³ Ver nota 13, abaixo.

¹⁴ “A *physis*, vista em seu aspecto de antítese, anulava a própria possibilidade de ser substância em virtude do sentido que, com mais frequência, podia assumir para se manifestar como impossibilidade do ser, do conhecer e da comunicação do conhecimento” (UNTERSTEINER, M., op. cit., p.223),

¹⁵ Ver nota 4, acima.

¹⁶ οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις (M.X.G. 979a 5-10).

¹⁷ Cf. DK 28 B2 7-8; B3; B6 1; B8 34-38.

¹⁸ Cf. LOPES, D. 2006, p. 35-36; SCHIAPPA, 1997, p. 23.

é capaz de fornecer é um conhecimento de segunda mão, que é conceitual e inferencial, sendo o de primeira ordem o que decorre das sensações, não conceitual e não inferencial.¹⁹ Ao pautar o λόγος no ‘que é’ (φύσις), Parmênides imediatamente introduz o pensamento (νοῆσαι) na identidade por ele pressuposta entre φύσις e λόγος, afastando-o das sensações. A afirmação gorgiana de que ‘nada é’ implica, ao contrário, que o pensamento é impossibilitado de apreender a φύσις; isto é, em Górgias, a φύσις, em sua ambiguidade intrínseca, não pode constituir qualquer tipo de essência a ser captada pelo pensamento, sendo, portanto, apreendida pelas sensações. Estas, em sua condição oscilante, fluida e particular, não podem servir como fundamento a um projeto como o do eleatismo. Portanto, o λόγος não pode, para Górgias, representar coisa nenhuma, por pelo menos duas razões: 1) porque o percebido não corresponde ao dito; 2) porque jamais saberemos ao certo se todos têm exatamente as mesmas sensações, de modo que o uso comum de uma palavra não garante que ela identifique a mesma sensação em pessoas diferentes.

Górgias inverte, portanto, a tese parmenídea segundo a qual pensar ‘o que não é’ é impossível ou uma contradição. Para Górgias, a relação ser e pensar pode ser admitida apenas enquanto um fato acrítico e imediato. Tal relação desmorona perante o reconhecimento de uma realidade ‘factual’, que independe do pensamento. Por conseguinte, ‘o que não é’ é pensável e, enquanto tal, é. Isto porque é plenamente possível pensar em algo que não existe, como a Medusa ou o Pégaso. A crítica de Górgias diz respeito ao que pode ser pensado: “[...] é necessário que todas as coisas pensadas sejam, e ‘o que não é’, já que não é, não pode ser pensado. No entanto, sendo assim, ninguém diria nada falso, diz [Górgias], nem mesmo se diz que carros de guerra combatem no mar”.²⁰

A seguir, Górgias afirma que ‘o que é’ (entenda-se ‘o que é’ tal como é suposto por Parmênides) não é; ou melhor, não existe. Isto porque, para Parmênides, ‘o que é’ é ingerado, imperecível e imutável - o que, segundo se pode depreender das formulações de Górgias, não corresponde a nada que existe, já que para ele o que existe é o que pode ser apreendido pelos sentidos.

Com sua primeira tese, Górgias ressalta que ‘o que é’ pode ser pensado como ‘nada sendo’, o que remete a um aparente (e equivocado) niilismo explícito,²¹ bem como a

¹⁹ Cf. DI IULIO, 2023, p. 7.

²⁰ ἅπαντα δεῖν γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι, καὶ τὸ μὴ ἔστι, μηδὲ προνεῖσθαι. εἰ δ’ οὕτως, οὐδὲν ἂν ταύτῃ εἴποι ψεῦδος οὐδεὶς, φησὶν, οὐδ’ εἰ ἐν τῷ πελάγει γαίῃ ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα (M.X.G. 980a 9-13).

²¹ Cf. COLLI, 1992, p. 83.

um suposto relativismo²² que denunciaria como ‘o que é’ parmenídeo pode não ser.

Schiappa²³ esclarece que atribuir um niilismo ao Leontinense é um equívoco, uma vez que não se trata de assumir niilismos, tais como ‘nada existe absolutamente’ ou ‘coisas em si não existem significativamente’. Trata-se, antes, de mostrar que o λόγος não é capaz de apreender a φύσις. Isto é suficiente para rejeitar a tese segundo a qual Górgias é um niilista radical.²⁴

Woodruff,²⁵ na mesma direção, afirma que a tese central de Górgias não o torna um céptico, porque se afasta de todas as crenças; nem um relativista, porque as suas afirmações são globais e negativas (por exemplo, quando afirma que ‘o que é’ é incognoscível a todos); nem um extremista, porque admite que algumas posições sejam verdadeiras e outras falsas, em meio a uma discussão e na medida em que se refuta alguém. O critério de verdade, ao invés de depender da identidade entre φύσις e λόγος, dependerá, conforme se pode evidenciar no *Elogio de Helena* e na *Defesa de Palamedes*,²⁶ de dois aspectos interdependentes: 1) de critérios internos ao próprio λόγος; ou seja, da boa ordem de sua composição e, conseqüentemente, de sua capacidade para persuadir (πειθώ); 2) do poder do καιρός, ou momento oportuno. Neste caso, a força das circunstâncias pode direcionar orador e audiência, respectivamente, a recursos discursivos e a decisões que, apesar de não serem os mais esperados em condições usuais, são, no entanto, o melhor para uma dada situação específica. Górgias, nesse sentido, refuta a identidade entre φύσις e λόγος do eleatismo como critério de verdade, para assumir uma visão que, segundo Untersteiner,²⁷ associa-se à tradição trágica.

Retomando o *Tratado*: como imediata consequência do que resultou das duas primeiras teses expostas, Górgias visa refutar a tese parmenídea de que ‘o que é é’, à luz da argumentação acerca do ‘um’ ou dos ‘muitos’.²⁸ Primeiro, ele contesta que ‘o que é’ seja um: “pois se é uno, ou é quantidade ou é contínuo, ou é grandeza, ou é corpo. Mas, em

²² Sobre o relativismo gorgiano, não se sabe até hoje em que medida ou grau ele poderia ser admitido. Para um pequeno apanhado das interpretações variadas dele ao longo do século passado, cf. CASTON, 2002, p. 205-206, n. 2.

²³ Cf. SCHIAPPA, 1997, p. 23-24.

²⁴ O equívoco em considerar Górgias um niilista é baseado em que ele não era um pensador a destacar o ser como vê-se em Parmênides, mas a evidenciar, dialeticamente, nos âmbitos lógico e linguístico, a relação do ser com o pensamento (cf. MONTONERI, 1985, p. 291-292). Para um pequeno apanhado das interpretações do niilismo gorgiano ao longo dos últimos dois séculos, cf. CASTON, 2002, p. 205, n. 1.

²⁵ WOODRUFF, 1999, p. 305.

²⁶ CAVALCANTE, G. “Górgias. Defesa de Palamedes”, in: *Archai*, n.º 17, may - aug., 2016, p. 201-218.

²⁷ Cf. UNTERSTEINER, 2008, p. 215-258.

²⁸ O ‘um’ não estava explícito em Parmênides. Em seu poema, as duas referências ao ‘um’ são as seguintes: 1. “um que é, que não é para não ser” (DK 28 B2, 3); 2. “não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo” (DK 28 B8, 5-6). Na primeira referência, a polissemia do “um” está atrelado ao ser como via defendida para ser investigada; na segunda, o “um” está atrelado ao todo homogêneo.

qualquer um destes casos, não é uno, pois se for quantidade, se dividirá; e, por outro lado, sendo contínuo, se separará [...].²⁹ Supondo que Parmênides concebia ‘o que é’ como sendo ‘um’ num sentido ontoepistemológico, Górgias, no entanto, atrela-o ao âmbito empírico. Na mesma esteira, ele contesta que ‘o que é’ seja ‘muitos’: “Pois se não é uno, tampouco é múltiplo; pois o múltiplo é composto a partir de unidades, por isso, eliminado o uno, juntamente elimina-se o múltiplo”.³⁰ Em ‘um’ e ‘muitos’ (ou múltiplos) Górgias parece implicar a mesma coisa: a realidade empírica que, como tal – esse é o pressuposto norteador de sua refutação –, não se conforma à apreensibilidade por meio do λόγος.

2.2. Górgias e o enfoque na interrelação entre δόξα e πράγμα

Até aqui, Górgias defendeu que ‘o que é’ e ‘o que não é’ são inapreensíveis pelo λόγος; em outras palavras, a sua argumentação se volta à prova da impotência do λόγος em conceber qualquer coisa a respeito da realidade (para Górgias, o âmbito dos acontecimentos), divergindo assim dos antecessores que conceberam tal possibilidade.³¹ Como etapa final e principal do seu desmonte das teses capitais do eleatismo, Górgias propõe a hipótese de que, da relação entre o que ele concebe como φύσις e λόγος, fatalmente deriva a incognoscibilidade e a incomunicabilidade humanas como consequências incontroversas de sua tese central: que nada existe. Untersteiner³² ressalta que a incognoscibilidade do ‘que é’ postulada por Górgias tanto abrange as percepções, como a atividade intelectual, advindas de todo tipo de ‘experiências’ (τα πράγματα).³³ Os πράγματα, portanto, não podem ser objeto da cognoscibilidade, haja vista que, até aqui, a tese gorgiana implica tão somente a hipótese relativa a ‘o que é’ ser consonante à φύσις, tal como chega ao ser humano (seja captando-a, seja pensando-a). Em outros termos, em sua ambiguidade intrínseca, a φύσις não pode ter uma essência unívoca, donde a impossibilidade de um projeto como o de Parmênides.

²⁹ Εἰ γὰρ ἓν ἐστίν, ἤτοι ποσὸν ἐστίν ἢ συνεχές ἐστίν ἢ μέγεθος ἐστίν ἢ σῶμά ἐστιν. Ὅτι δὲ ἂν ἢ τούτων, οὐχ ἓν ἐστίν, ἀλλὰ ποσὸν μὲν καθεστὼς διαιρεθήσεται, συνεχές δὲ ὄν τμηθήσεται (*Contra os Mestres da Escola*, VII, §73).

³⁰ Εἰ γὰρ μὴ ἐστίν ἓν, οὐδὲ πολλά ἐστίν· σύνθεσις γὰρ τῶν καθ’ ἓν ἐστὶ τὰ πολλά, διόπερ τοῦ ἐνὸς ἀναιρουμένου συναναιρεῖται καὶ τὰ πολλά (*Contra os Mestres da Escola*, VII, §74).

³¹ Como, por exemplo, Anaximandro, para quem a fonte primária de todas as coisas é o ἄπειρον ou o indeterminado; ou seja, algo que só pode ser pensado e não experimentado. Cf. McKhiraan, R. *The Philosophy before Socrates*, 2010, pp. 32-47.

³² Cf. UNTERSTEINER, 2008, p. 238.

³³ Ou ‘coisas externas’: extensivamente, πράγματα se refere a todas as coisas com as quais o ser humano se depara em sua experiência sensível. Para Untersteiner, essas ‘experiências’ são o objeto de crítica de Górgias ao fundar a sua hipótese, críticas que se dividem em três categorias: 1) doutrinas pré-socráticas (todas as que não percebem a ambivalência do λόγος); 2) as criações poéticas (outra esfera em que a ambivalência do λόγος fica clara); 3) percepções sensíveis (manifestadas, sobretudo, no pensamento que as interpreta) (cf. UNTERSTEINER, 2008, p. 241-245).

Górgias passa então a provar a incognoscibilidade das coisas sensíveis: “pois não é porque alguém pensa em um homem voando ou em carros correndo no mar que imediatamente o homem voa ou os carros correm no mar. Assim, as coisas pensadas não são seres”.³⁴ Para Górgias, o pensamento considera as coisas como sendo, apenas na medida em que são sentidas, seja pela visão, audição ou qualquer outro sentido; se elas são pensadas, existem tão somente como crença (δόξα) em que elas existem, jamais como um conhecimento das mesmas - ao se falar da Medusa, por exemplo, não aparece um monstro com cobras no cabelo.

Por conseguinte, a crítica de Górgias a Parmênides confronta as teses lógico-ontológicas do eleatismo situando-as no âmbito do empírico. Tal deslocamento poderia parecer injusto com o que é afirmado por Parmênides; no entanto, revela um debate (ainda atual) entre duas concepções distintas acerca da realidade (φύσις) e de suas formas de apreensão pela condição humana (νοῆσαι e λόγος): enquanto Parmênides defende a possibilidade do conhecimento pressupondo uma identidade entre φύσις e λόγος, Górgias denuncia a impossibilidade de tal projeto atentando para a fratura entre esses dois registros. Untersteiner interpreta tal fratura do seguinte modo: “apesar da anulação de toda experiência possível, isto é, dos πράγματα, que parecem abarcar tanto a Αλήθεια, a Verdade, como a Δόξα, a Opinião parmenidiana, a gnosiología não se anula”.³⁵ Note-se, portanto, que a hipótese de Górgias não tem o intento de destruir a gnosiologia; antes, pretende apenas, digamos assim, moderar a ambição do projeto eleata, tornando a δόξα um aspecto inalienável da gnosiologia.³⁶

171

A argumentação em prol dessa incognoscibilidade apontada por Górgias é curta e logo recai na incomunicabilidade. As coisas sensíveis (τα πράγματα) são incognoscíveis porque o λόγος – único meio de apreendê-las - é uma espécie de tradução, em palavras, das coisas e não as próprias coisas: “[...] e, não sendo palavra, não se evidenciaria a outrem. Além disso, diz ele, a palavra se constitui a partir das coisas que chegam a nós desde fora, ou seja, das coisas perceptíveis [...]”.³⁷ O λόγος se constitui e se alinha aos πράγματα na medida em que tudo aquilo que é captado por meio do corpo se torna matéria discursiva - isto é, aquilo que é relativo à δόξα; portanto, enquanto τα πράγματα, é incomunicável. O que se pode comunicar já é (e sempre será) δόξα.

Segundo Casertano,³⁸ aquilo que constitui o discurso é sempre diferente da

³⁴ Οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῆι τις ἄνθρωπον ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει. Ὡστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα (Contra os Mestres da Escola, VII, §79).

³⁵ UNTERSTEINER, 2008, p. 254.

³⁶ Não é à toa que Platão, no *Teeteto*, não consegue tirar da definição de conhecimento a noção de δόξα.

³⁷ μὴ ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖν ἐτέρῳι. Ὅ γε μὴν λόγος, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τοιούτῳ τῶν αἰσθητῶν, (Contra os Mestres da Escola, VII, §85).

³⁸ Cf. CASERTANO, 1995, p. 11-12.

realidade por ele referida, sendo o próprio discurso que confere sentido às coisas externas (τα πράγματα) ao ser humano;³⁹ de acordo com o comentador, o discurso não faz as coisas serem, mas as faz ‘serem para nós, humanos’, seja isso ação ou sofrimento (πάθος).

Górgias desmonta novamente a tese eleata: o λόγος é produzido a partir do πράγμα; melhor dizendo, a partir do modo como o πράγμα nos afeta. Assim, necessariamente remete à δόξα, cuja característica é a mutabilidade. Consequentemente, a δόξα suposta por Górgias não corresponde ao pensamento concebido por Parmênides.

Górgias contesta e nega, definitivamente, a comunicabilidade do ‘que é’:

Mas, mesmo se é apreendido, será inexprimível para outro. Pois se os seres são visíveis, audíveis e comumente perceptíveis, subsistindo externamente, e os visíveis são apreendidos pela visão, os audíveis, pela audição, e não o contrário, como então podem ser comunicados ao outro? Pois isso por meio do qual informamos é palavra, mas a palavra não é as coisas que subsistem e nem os seres [...].⁴⁰

A captação da realidade (φύσις) é, para Górgias, única:⁴¹ não há como comunicar a outrem o que se percebeu, não só porque isto sempre e constantemente está em mudança, mas, sobretudo, porque a percepção é, por assim dizer, algo privado. Ou seja, não há como garantir que o que é percebido por um seja exatamente o mesmo que é percebido por outrem. O λόγος, nesse caso, funciona como uma descrição do que é percebido, não sendo a própria percepção e, segundo Mourelatos,⁴² não pode tornar-se a realidade quando esse λόγος é transmitido a outra pessoa. Assim, visto que ‘a palavra não é nem aquilo que está à vista nem ‘o que é’, a palavra, o λόγος, novamente, é impotente para captar tal mudança e, por consequência, comunicá-la a outrem.

A argumentação gorgiana impõe-se, fundamentalmente, como reveladora da fragilidade do λόγος em dizer tanto ‘o que é’, quanto o que é percebido. Como bem argumenta Di Iulio,⁴³ Górgias não intenta minar a consistência do ‘que é’ e do ‘que não é’ eleáticos: ele se preocupa com o estatuto ontológico das coisas, enquanto podem ser ditas - isto é, como a realidade é apresentada pela linguagem. Assim, segundo Casertano,⁴⁴ sendo

³⁹ Assumiremos que τα πράγματα se referem ao âmbito das coisas que subsistem (cf. *M.X.G.* 980a 19), não a um ser abstrato, apreensível pelo exercício do pensamento (a respeito dessa distinção, cf. MANSFELD, 1985, p. 248).

⁴⁰ Καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἐτέρωι. Εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστά καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατά ὁράσει καταληπτά ἐστι τὰ δὲ ἀκουστά ἀκοῇ καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἐτέρωι μὲνῦεσθαι; οἱ γὰρ μὲνῦομεν, ἐστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἐστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα *Contra os Mestres da Escola*, VII, §§83-84.

⁴¹ Embora ‘o que é visto’ possa significar algo acessado apenas visualmente ou por meio de vários sentidos (cf. CASTON, 2002, p. 228-229).

⁴² Cf. MOURELATOS, 1987, p. 138.

⁴³ DI IULIO, 2023, p. 14.

⁴⁴ CASERTANO, 1995, p. 5-6.

as palavras a única coisa que o ser humano ‘possui’, resta a ele qualificar a realidade como é a ele mais simpático e lógico; isto é, sem neutralidade, admitindo, necessariamente, que o discurso afirma ‘o que é’ de algo apenas na medida em que o qualifica. Górgias, portanto, não refuta ‘o que é’ do eleatismo, mas a possibilidade de alçá-lo por meio do λόγος. Em outras palavras, o problema não residiria na realidade, mas na fragilidade da linguagem em dizê-la.

Górgias aponta, portanto, para um abismo intransponível entre os termos supostos pelo eleatismo como sendo o mesmo: ‘o que é’, pensar e dizer; o λόγος não coincide com os πράγματα (coisas que subsistem), tampouco com nenhuma percepção sensível deles. Conforme já aludido, apenas fornece uma espécie de tradução, em palavras, das afecções produzidas em nós pelos πράγματα.⁴⁵ Tal abismo pode ser interpretado como uma aporia propriamente gorgiana. O λόγος não pode garantir qualquer conhecimento por seu intermédio, de modo a nos colocar no campo da imprecisão e, mais dramaticamente, no campo das aporias, como é o caso de Palamedes:⁴⁶ uma vez que não dispõe de nenhum recurso, além da palavra,⁴⁷ capaz de desmentir as acusações de Odisseu, Palamedes, mesmo sendo inocente, não consegue, por meio dela, evitar sua condenação à morte.

Na paráfrase do *Tratado* apresentada por Sexto Empírico, lemos: “[...] pois o que é visível é apreendido por um órgão e a palavra por outro. Então, a palavra não indica as demais coisas subsistentes, assim como estas não evidenciam a natureza delas”.⁴⁸ A identidade entre λόγος e ‘o que é’ (entendido como πράγμα) é, para Górgias, mais o fruto de uma confusão a partir da qual ele critica severamente o eleatismo. Ele ressalta que o λόγος (impotente) não propicia às coisas ‘serem’, mas faz com que elas ‘sejam para nós, sem com isto defender o ‘relativismo’. Antes, propicia apenas o πράγμα humano; este sim, será sempre determinado pelo λόγος, resultando na contínua mudança da δόξα.

Conclusão

⁴⁵ O que Górgias entende como τὰ πράγματα e o que Parmênides propõe como τὸ εὖν não são o mesmo; aí reside toda a diferença de concepção que ambos têm a respeito do ser. Desse modo, a refutação de Górgias ao eleatismo vale-se da sua própria concepção do ser e não da de Parmênides.

⁴⁶ A aporia no caso de Palamedes é a fragilidade de ambos os λόγοι: tanto o de sua defesa, quanto o da acusação. Isto porque não há testemunhas que comprovem um ou outro λόγος.

⁴⁷ O tradutor opta por traduzir λόγος por ‘palavra’ (cf. DINUCCI, 2017, p. 97-98, n. 77).

⁴⁸ δι’ ἐτέρου γὰρ ὄργανου ληπτὸν ἐστὶ τὸ ὁρατὸν καὶ δι’ ἄλλου ὁ λόγος. Οὐκ ἄρα ἐνδείκνυται τὰ πολλὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν (*Contra os Mestres da Escola*, VII, §86).

Górgias, diretamente refutando a filosofia parmenídea e indiretamente a dos seus defensores e seguidores, concebe um λόγος que não guarda nenhum respeito a ‘o que é’ parmenídeo, substituindo esse fundamento pela ausência dele; isto é, pela indeterminação de ‘o que é’. A força, por assim dizer, do λόγος gorgiano está em poder falar de qualquer coisa ‘externa’ a ele, sem estar circunscrito ao critério de verdade proposto pelo eleatismo; embora não possa apreender, conhecer e comunicar ‘o que é’ e ‘o que não é’, a importância do λόγος está em, mesmo ambigualmente, dizer tudo aquilo que determinam, a todo instante, os πράγματα.

Em suma, Górgias não está simplesmente ridicularizando Parmênides. Antes, ele entende como sendo errônea a identidade, pressuposta pelo eleata, entre ‘o que é’, pensar e dizer. Para demonstrar tal erro lógico, leva os argumentos do eleatismo às últimas consequências, fazendo-os cair em aporia.

Em uma palavra, Parmênides poderia ser pensado como um otimista do ponto de vista ontoepistemológico, já que pressupõe a possibilidade de se chegar a ‘o que é’ mediante a investigação argumentativa.⁴⁹ Górgias, por sua vez, seria, como sugere Untersteiner,⁵⁰ um herdeiro do pensamento trágico. Ou ainda: Parmênides parte de uma linguagem poética para pautar as regras da linguagem filosófica adotadas pela posteridade, mediante as revisões de Platão e Aristóteles; mantém, todavia, a identidade, advinda da tradição poética, entre φύσις e λόγος. Górgias, numa inversão de percurso, parte de uma reflexão lógico-filosófica para retomar uma postura poética: a visão trágica, na qual subjaz a constatação de que aos mortais não é dado o poder sobre os acontecimentos;⁵¹ tal poder é restrito aos deuses, pois eles tudo sabem, estando, conseqüentemente, sempre certos. Ao apontar a fratura intransponível entre φύσις e λόγος, encerra-nos em uma incômoda impotência para conhecer ‘o que é’ e, conseqüentemente, o devir, já que estamos limitados pela mutabilidade da δόξα, e nesse sentido, fadados ao πάθος.

Referências

CASERTANO, G. *L’ambigua Realità del Discorso nel ‘Peri tou me ontos di Gorgia’* (com um aceno all’Elena). In: *Philosophica* 5, 1995, p. 3-18.

CASERTANO, G. *Os Pré-Socráticos*. Tradução de Maria G. Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.

⁴⁹ Cf. nota 3, acima.

⁵⁰ Cf. nota 11, acima.

⁵¹ Vide os argumentos elencados no *Elogio de Helena*.

CASTON, V. **Gorgias on Thought and its Objects**. In: *Presocratic Philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos*, edited by V. Caston and D. W. Graham (eds.). Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2002, p. 205–232.

COLLI, G. **O Nascimento da Filosofia**. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Campinas, Editora da UNICAMP, 1992.

CORDERO, N. **Sendo, Se É: A Tese de Parmênides**. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odisseus, 2011.

DINUCCI, A. **Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos**. In: *O Que nos Faz Pensar* (PUC-RJ), v. 24, 2008, p. 5-22.

DINUCCI, A. **Górgias de Leontinos**. 1ª edição. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

DI IULIO, E. **Gorgias's Thought: An Epistemological Reading**. New York: Routledge, 2023.

LOPES, D. R. N. **Parmênides vs. Górgias: Uma Polêmica Sobre a Linguagem**. In: *Phaos*, 2006, p. 21-50.

MANSFELD, J. **Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' On What is Not**. In: *Convegno Internazionale su Gorgia e La Sofistica*, a cura di Luciano Montoneri e Francesco Romano, 1985, p. 243-271.

MCKIRAHAN, R. D. **Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 2010.

MONTONERI, L. **La Dialettica Gorgiana nel Trattato IIEPI TOY MH ONTOΣ**. In: *Convegno Internazionale su Gorgia e La Sofistica*, a cura di Luciano Montoneri e Francesco Romano, 1985, p. 283-297.

MOURELATOS, A. P. D. **Gorgias on the Function of Language**. In: *Philosophical Topics* 15, 1987, p. 135–70.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. José Trindade Santos. Edições Loyola; São Paulo, 2002.

SCHIAPPA, E. **Interpreting Gorgias' 'Being' in 'On Not-Being or On Nature'**. In: *Philosophy & Rhetoric* 30, 1997, p. 13-30.

UNTERSTEINER, M. **A Obra dos Sofistas: Uma Interpretação Filosófica**. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2008.

WOODRUFF, P. **Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias**. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, edited by LONG, A. A. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 290-310.

UMA PARÁBOLA COMENTADA DA RAZÃO

Cícero Antônio Cavalcante Barroso ¹

Resumo:

Este ensaio pretende dar uma pequena contribuição para o esforço de tornar mais precisa a compreensão filosófica do conceito de razão, o que é feito em dois movimentos principais. O primeiro movimento apresenta uma parábola sobre o funcionamento da razão, a saber, a estória do Rei Epoqueu e seu conselho. O efeito intencionado é de que o *modus operandi* da razão seja espelhado pela interação entre as perguntas do rei Epoqueu e os métodos adotados pelo seu conselho para emitir respostas seguras e plausíveis. O segundo movimento consiste em uma análise filosófica da parábola. Tal análise endossa a visão de que a razão é antes de tudo uma capacidade de dar e avaliar razões, e destaca os limites dessa capacidade, bem como os obstáculos ao consenso racional. A discussão culmina com uma reflexão sobre a impossibilidade intrínseca da legitimação racional da razão, e com a sugestão de que nossa confiança na razão provém de algo além da razão.

Palavras-chave: Razão. Segurança doxástica. Sentido de plausibilidade.

A COMMENTED PARABLE OF REASON

176

Abstract:

This essay aims to offer a small contribution to the effort of making the philosophical understanding of the concept of reason more precise, which is done in two main movements. The first movement presents a parable about the workings of reason, namely, the story of King Epoqueu and his council. The intended effect is for the *modus operandi* of reason to be mirrored in the interaction between King Epoqueu's questions and the methods adopted by his council to provide secure and plausible answers. The second movement consists of a philosophical analysis of the parable. This analysis endorses the view that reason is, above all, the capacity to give and evaluate reasons, and highlights the limits of this capacity, as well as the obstacles to rational consensus. The discussion culminates in a reflection on the intrinsic impossibility of rationally legitimizing reason, and a suggestion that our trust in reason stems from something beyond reason itself.

Keywords: Reason. Doxastic security. Sense of plausibility.

¹ Professor associado do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). ORCID: 0000-0002-1874-6121. E-mail: cicero.barroso@ufc.br.

Introdução

“Razão” é uma palavra de uso corrente na literatura filosófica. De fato, talvez não haja nenhum campo do conhecimento em que a palavra seja mais utilizada do que na Filosofia. Ao considerar isso, alguém pode justificadamente inferir que os filósofos sabem o que é a razão e que podem facilmente defini-la a quem o solicitar. Tal inferência é compreensível, mas não é correta. Na verdade, não é fácil definir o conceito de razão. Aqui temos um desses muitos casos conhecidos da comunidade filosófica em que há uma desproporção entre as tarefas de usar e definir uma palavra, sendo a primeira trivial e a segunda, no mínimo, desafiadora.

Importa notar que, nesses casos, a inexistência de uma definição explícita não impede que a palavra seja usada de um modo razoavelmente coerente. Quem está familiarizado com as *Investigações Filosóficas* sabe que esse é um ponto bastante explorado por Wittgenstein. Pode-se dizer, portanto, que carência de definição não implica carência de compreensão, e que deveríamos distinguir entre compreensão imprecisa e compreensão precisa, de modo que, quando um falante F usa um termo t sem recorrer a uma definição de t, F tem uma compreensão imprecisa de t; caso contrário, F tem uma compreensão precisa de t. Se avaliamos o uso da palavra “razão” em contextos filosóficos à luz dessa regra, concluímos que, em geral, os filósofos têm uma compreensão imprecisa do significado dessa palavra.

Ocorre que a Filosofia pode ser vista em grande parte como um esforço para transformar compreensão imprecisa em compreensão precisa, ou pelo menos para reduzir a imprecisão da compreensão que temos de certos conceitos. De fato, esse parece ter sido o intuito principal da maiêutica. Sendo assim, é por dever de ofício que nós filósofos precisamos avançar em direção a uma compreensão menos imprecisa do conceito de razão tanto quanto isso esteja em nosso poder.

Note-se que aqui há duas pressuposições. A primeira é de que a compreensão imprecisa é um contínuo cujo limite inferior é a completa obscuridade e o limite superior é a compreensão precisa. E a segunda é de que pode haver limites intransponíveis para o nosso avanço em direção à compreensão precisa. Em particular, se quisermos mais uma vez dar crédito às observações de Wittgenstein nas *Investigações*, haverá casos em que não será possível dar uma definição explícita para uma palavra, ou seja, haverá casos em que a compreensão precisa será inalcançável. Não obstante, no tocante ao caso em consideração, ainda que uma

definição explícita de “razão” seja talvez um ideal irrealizável, não há motivo para pensar que um ganho de precisão não seja possível.

Minha pretensão neste ensaio é justamente contribuir para esse ganho, ainda que a contribuição venha a se mostrar modesta. Para tanto, farei duas abordagens distintas ao conceito de razão, sendo que a segunda se apoiará na primeira, o que, acredito, me permitirá ir mais longe do que iria se fizesse uma abordagem única e mais convencional para alguém com a minha formação. A primeira abordagem tomará a forma de uma parábola. Embora esse tipo de abordagem não seja usual na tradição analítica, imagino que ela pode ser mais efetiva em projetar certa imagem da razão, uma imagem que parece subjazer ao uso que fazemos desse conceito na prosa filosófica. Se tal abordagem realmente se mostrar efetiva nesse sentido, acredito que também terá a vantagem de tornar as leitoras e leitores mais receptivos à discussão filosófica que virá em seguida. Tal discussão, por sua vez, será desenvolvida a modo de comentário da parábola, e constituirá a segunda abordagem. Seu objetivo será analisar a imagem esboçada na narrativa, explicitando traços da razão que antes eram apenas sugeridos. Uma vez que esses traços sejam explicitados, teremos uma compreensão menos imprecisa sobre a razão. De fato, creio que poderemos ter um pouco mais de clareza tanto do que a razão faz quanto do que ela não faz, e sobretudo do que ela não pode fazer.

178

Eis a parábola.

Uma parábola sobre a razão

O rei Epoqueu era sempre assaltado por inúmeras indagações. Consta que vivia cercado de conselheiros para aplacar suas inquietações, homens que os anos de leitura fizeram sobremaneira doutos e curvados. As questões do rei eram as mais diversas. “Por que os camponeses são servos e os fidalgos são senhores?”, “Existem dragões na lua?”, “Onde está o Sol à meia-noite?”, “É possível construir um quadrado com a mesma área de um dado círculo usando para isso apenas compasso e régua?”, “Qual a coisa mais importante da vida?”.

Com o tempo ficou claro para todos que ninguém era capaz de responder igualmente bem todas as perguntas do rei. O melhor era tratar o negócio das dúvidas reais como os artesões tratam o negócio das artes práticas. O sapateiro não precisa ser ferreiro, e tampouco o carpinteiro precisa saber tecer meias de lã. Mas cada artífice esforça-se para ser exímio na arte que lhe compete. Era assim nas artes, seria assim no ofício dos conselheiros do rei. A ideia

veio já ornada com uma proposta de classificação de questões que, depois de não poucas disputas, foi aceita e lavrada nos anais do conselho real sob o enganosamente portentoso título de “Sobre a questão das questões”.

Em breves termos, os conselheiros concordavam que a melhor forma de classificar as questões que o rei soía fazer-lhes era distinguindo-as em função do tipo de resposta que exigiam, ou, mais especificamente, em função do tipo de fundamentação que o rei esperava que essas respostas recebessem. Assim, distinguiram-se cinco categorias de questões: 1. Questões respondíveis a partir de relatos e descrições confiáveis; 2. Questões respondíveis com o auxílio de instrumentos e técnicas de aferição e verificação de dados; 3. Questões respondíveis a partir de recursos lógicos e matemáticos; 4. Questões respondíveis a partir de teorias corroboradas por dados; 5. Questões cujas respostas não admitem nenhum dos métodos de fundamentação anteriores. No mesmo registro, aparecia em breve nota de rodapé que, durante a dieta dos conselheiros, por displicência ou açodamento, fora sugerido que o quinto tipo de questão talvez devesse ser descrito apenas como: “Questões irrespondíveis”. Como se infere, essa sugestão, tomada como um motejo infeliz, foi rapidamente desconsiderada, uma vez que – a gente sábia lembrou – o rei fazia as indagações, e exigia as respostas. Dessa forma, definiram-se as questões. E para que melhor fossem respondidas, dividiram-se os conselheiros por cinco colégios que faziam frente aos cinco grupos de questões há pouco elencados. Nomeava-se o colégio dos cartógrafos para tratar das questões do primeiro tipo; o colégio dos armeiros para as questões da segunda cepa; o colégio dos construtores para as da terceira categoria; o colégio dos navegadores da terra para as questões do quarto tipo e, finalmente, o colégio dos navegadores do ar para as questões do quinto gênero. O porquê de os colégios terem recebido essas alcunhas, não se registrou.

Epoqueu fazia suas indagações e os conselheiros porfiavam para dar a melhor resposta. Não era fácil, todavia. Em primeiro lugar, a resposta tinha que ser clara e expedita, pois o rei não tolerava algaravia. Era célebre o caso do conselheiro que tentou explicar-lhe uma vez por que as estrelas piscam fazendo menção às transformações dos bólidos gélidos, monolíticos, obnóxios e onfalóides, mostrando ao final que as estrelas não existem, que existe apenas uma interminável sucessão de aparecimentos rápidos de bólidos e não-bólidos, os quais são a mesma coisa *sub specie aeternitatis*. Horrorizado com essa explicação, Epoqueu transferiu o conselheiro para o orgulhoso açougue real, onde passou a exercer o apropriado ofício da charcutaria.

Em segundo lugar, a resposta devia sempre estar apoiada em boas razões. Seria tolice dar uma resposta sem justificá-la, e obviamente nem tudo contava como justificativa válida. Por exemplo, não era considerado válido justificar uma opinião simplesmente por apontar que todo o vulgo a tem, ou que eminente sábio a tinha. O rei era muito sagaz e desconfiado e nunca abraçava uma crença apenas baseado no número dos que a têm ou na estatura dos que a tinham. Ordenava-se que os conselheiros apoiassem suas respostas em razões que, no pior dos casos, tornassem as respostas plausíveis; no melhor, certas. Dos cartógrafos, exigiam-se evidências da confiabilidade de seus relatos e descrições; dos armeiros, exigia-se informação detalhada sobre a acurácia de seus instrumentos e técnicas; dos construtores, exigiam-se demonstrações necessárias; dos navegadores da terra, exigiam-se teorias respaldadas por dados; e dos navegadores do ar, exigiam-se bons argumentos. Dessas exigências, fica claro que, em certo sentido, Epoqueu cobrava a mesma coisa de todos os seus conselheiros, a saber, respostas bem fundamentadas. No entanto, como o que conta como uma resposta bem fundamentada depende do que é indagado e, como problemas distintos requerem competências distintas, era sensato que existissem diferentes colégios de especialistas.

Em terceiro lugar, o proponente da resposta devia antever objeções. Não poderia ser de outra forma, desde que existia uma franca disputa entre os conselheiros para dar a explicação mais convincente, e, nesse afã, punham redobrado zelo em desacreditar as respostas de seus pares. Todas as disputas eram travadas diante do rei, para que, ao final, ele pudesse fazer seu juízo e decidir qual resposta era mais plausível.

Figurativamente, o conselho do rei Epoqueu era uma máquina de dar e justificar respostas. Suas alavancas eram mentes, seus pesos eram ideias, seus contrapesos eram objeções, suas engrenagens eram métodos, seu combustível eram dúvidas. Houve uma vez em que o rei indagou desse formidável engenho pensante se apenas as respostas de mecanismos que operassem dessa mesma forma seriam racionais. A resposta, apoiada em todas as ponderações e minúcias requeridas, e devidamente certificada pelo colégio dos navegadores do ar, foi unanimemente ‘sim’. Epoqueu imaginou então por um momento um outro rei, monarca de um reino ignoto, assistido por um conselho com procedimentos e regras totalmente injustificadas a partir de seu próprio senso de plausibilidade. Ele pensou que, se tal rei fizesse ao seu conselho a mesma pergunta sobre a racionalidade de suas respostas, obteria dele a mesma resposta ‘sim’. Logo em seu coração surgiu o desejo de saber se poderia ter alguma garantia adicional de que a resposta mais recente de seu conselho era mais segura do que a do conselho do rei imaginário.

Entrementes, após escorreita ponderação, concluiu com um estremecimento profundo que não seria sensato formular essa questão para sua admirável fábrica de respostas.

Epoqueu morreu muito tempo depois, farto de dias e de dúvidas.

“Na multidão de conselhos, há segurança”²

Se quisermos descrever de forma concisa as preocupações do rei Epoqueu, podemos dizer que elas se resumiam a duas coisas: respostas e segurança. Suas indagações evidenciam sua necessidade da primeira; a estrutura aparatosa do seu conselho demonstra sua demanda pela segunda. Não obstante, talvez seja possível sumariar de forma ainda mais drástica as preocupações de Epoqueu e postular que toda sua vida não passa de uma busca (vã?) por segurança. Com efeito, pode-se argumentar que sua busca por respostas é motivada em última análise por um desejo de caminhar com mais segurança por um mundo a princípio desconhecido. Destarte, a segurança que ele busca não é a do tipo que garante a incolumidade da sua vida e patrimônio, ou o sossego do seu reino, mas antes a segurança de saber responder as interpelações que a existência lhe apresenta. Para isso, ele precisa ter confiança em suas próprias crenças. Ele quer crenças seguras e recorre aos seus conselheiros para que lhe forneçam essa segurança. Acontece que há diferentes procedimentos que permitem aos conselheiros responder as questões do rei, e essa variedade tem relação com a natureza da questão que o rei propõe e com a própria ideia de segurança de uma crença. No que segue, gostaria de fazer duas observações sobre essa ideia de segurança, para depois voltar minha atenção para os procedimentos empregados pelo conselho real.

A primeira observação diz respeito à aparente falta de critérios objetivos para julgar se uma crença é segura. Essa impressão nasce da nossa experiência cotidiana em um mundo de informação ligeira (há pelo menos duas acepções de ‘ligeira’ que são claramente admissíveis aqui). Enquanto algumas pessoas se sentem seguras em abraçar uma nova crença mesmo quando a única coisa que a apoia são comentários e mensagens divulgadas em redes sociais, outros julgarão que a segurança comunicada à crença por esses métodos de aquisição de informação é no mínimo precária. Casos como esse certamente nos obrigam a admitir a existência de práticas justificacionais divergentes daquelas de Epoqueu. Todavia, na minha

² Provérbios 11:14 (ACF).

opinião, tais divergências não deveriam ser vistas como evidência da falta de critérios objetivos para a avaliação da segurança de uma crença. É possível que elas indiquem apenas que não empregamos esses critérios o tempo todo, e que uma pessoa os emprega tanto mais quanto mais está habituada a empregá-los.

Ora, é óbvio que uma pessoa precisa ter acesso a uma coisa antes de se habituar a ela. Portanto, se de fato somos capazes de empregar critérios objetivos para avaliar a segurança de uma crença, e mais, se há a possibilidade de nos habituarmos a empregá-los, onde eles podem ser achados em primeiro lugar? Pense novamente em Epoqueu. A parábola nos conta que ele ordenava que as respostas de seus conselheiros viessem acompanhadas de razões que as tornassem plausíveis. Se as razões cumprissem essa função, as respostas ganhariam segurança. Pois bem, esse é um ótimo exemplo de critério que nos ajuda a julgar objetivamente se uma crença é segura ou não – se a crença está fundamentada em uma boa razão, ela é segura, caso contrário, não é. E onde Epoqueu achou esse critério? Parece claro que foi em si mesmo; mais precisamente, em uma parte de seu sistema cognitivo que poderíamos chamar propriamente de ‘razão’. Se é assim, uma vez que somos todos racionais, podemos todos ter acesso a esse critério e reconhecê-lo como objetivo. Eu mesmo o reconheço, e é difícil para mim conceber como alguém poderia não o reconhecer. E o mesmo vale para outros critérios que a razão nos fornece e que nos ajudam a julgar se uma crença é segura.

Tais critérios são racionais, no sentido de serem critérios que a razão está predisposta a aplicar e reconhecer, e, uma vez que são racionais, são universais, dado que são acessíveis a todo ser humano. Todavia, é possível também que certos estados psicológicos do sujeito (a ilusão de conhecimento encabeçando a lista) e certos vícios de pensamento estorvem o trabalho que de outro modo a razão faria naturalmente. Basta pensar, por exemplo, em como é difícil julgar objetivamente a segurança de uma informação que você obteve a partir do testemunho de alguém que você ama ou admira. As divergências entre as efetivas avaliações da segurança de uma crença seriam então explicadas pelo fato de que nem sempre estamos em condições de aplicar os critérios que, em outras circunstâncias, reconheceríamos como sensatos. Não obstante, os critérios existem e são fornecidos pela própria razão.

Neste ponto, seria útil reconsiderar os métodos utilizados pelos conselheiros do rei Epoqueu para fundamentar suas respostas. Esses métodos passaram a ser utilizados porque eram os únicos que poderiam convencer o rei da plausibilidade de uma resposta. Epoqueu é de alguma forma capaz de mensurar a plausibilidade das respostas produzidas por esses métodos; é como se ele tivesse um *sentido de plausibilidade*. Ocorre que esse sentido não é uma

idiossincrasia do rei. Eu diria que também o tenho e que é ele que me faz reconhecer a sensatez dos procedimentos aplicados pelo conselho real. E esse reconhecimento é de tal magnitude que não posso imaginar outras formas de construir e sustentar as respostas que eram dadas aos variados tipos de perguntas que Epoqueu fazia. Mas isso tampouco é uma peculiaridade minha que eu imprimi no personagem da parábola. Minha convicção é de que tal *sentido de plausibilidade* é a base de todas as operações da razão, e que qualquer um que analise racionalmente o “formidável engenho” do rei reconhecerá que ele não poderia trabalhar de outra forma. Retornarei a isso em breve.

Voltando ao exame da ideia de segurança de uma crença, gostaria de fazer minha segunda observação: A segurança de uma crença vem em graus. Devo esclarecer que tenho em mente o cenário hipotético em que o sujeito dispõe de todos os recursos cognitivos necessários ao pleno usufruto da sua racionalidade, de modo que as variações nos graus de segurança da crença não têm relação com possíveis falhas no seu sistema cognitivo ou com situações que o induzam ao erro a despeito das precauções que toma. Em vez disso, essas variações são determinadas essencialmente pela natureza da crença que se quer assegurar e pelo trabalho que se fez para assegurá-la. Isso, a meu ver, pode ser depreendido da parábola.

Lá, diferentes procedimentos de justificação são requeridos dos diferentes colégios, e, podemos ponderar, esses diferentes procedimentos não comunicam segurança em igual medida aos diferentes tipos de crenças. É de se esperar que o rei estaria, *em geral*, mais seguro das respostas dos construtores do que das respostas dos navegadores da terra, e mais seguro das respostas destes do que das respostas dos navegadores do ar. Mas, além de o grau de segurança variar de acordo com a categoria da crença, é plausível supor que ele também pode variar dentro de uma mesma categoria. Lembremos que as respostas dos conselheiros são expostas e debatidas publicamente, e que cada um se empenha em argumentar contra as respostas dos outros. Com isso em mente, podemos concluir que o rei se sentirá tanto mais seguro em relação a uma crença quanto mais ela se mostrar resiliente aos ataques sofridos nesses ardorosos embates argumentativos. Esse também parece ser um critério de segurança doxástica facilmente reconhecível por todo ser racional.

A contraparte dessa possibilidade é a possibilidade de que a segurança de uma crença que vinha se mostrando resiliente seja minada ou mesmo arrasada de uma só vez por um novo argumento demolidor ou por uma nova evidência contrária. Para usar uma linguagem popperiana, aliás muito adequada a essa discussão, ao passar pelo crivo do debate, uma resposta pode ser tanto corroborada quanto falseada. Isso é claramente verdade das respostas dos

navegadores da terra, mas, se pensarmos um pouco, veremos que também é verdade das respostas típicas de outras categorias, inclusive das respostas dos construtores. Por exemplo, alguém totalmente seguro de que é uma verdade incondicional que a soma dos ângulos internos de um triângulo é 180° pode perder essa segurança ao considerar a possibilidade de um triângulo desenhado em um espaço curvo. Da mesma forma, no tocante às crenças originadas da observação, pode-se recordar que um cisne negro na Austrália realmente colocou abaixo a longa história de prestígio da crença europeia de que todo cisne é branco. As crenças fomentadas pelo colégio dos navegadores do ar, por sua vez, parecem em muitos casos ainda mais suscetíveis a objeções que podem abalar profundamente a nossa confiança nelas.

Em suma, o grau de segurança de uma crença pode tanto aumentar como diminuir. Essa flutuação para um lado ou para o outro pode ser maior ou menor dependendo do tipo de crença em questão, assim como da qualidade das razões que suportam essa crença, ou das razões que suportam a sua negação³.

Se bem entendido, é esse jogo de dar e avaliar razões que nos permite fazer a leitura mais proveitosa da parte da parábola que descreve os procedimentos empregados pelo conselho real. É tempo de fazer algumas considerações sobre essa dinâmica e, com isso, lançar um pouco mais de luz sobre o que a metáfora diz sobre o rei, o conselho e os diferentes colégios, especialmente o colégio dos que navegam pelo oceano da filosofia.

184

A razão e suas razões

O jogo da razão é o de dar e avaliar razões, sejam razões para acreditar em algo, sejam razões para agir de certa forma. É essa capacidade que nos torna racionais. Obviamente, nesse contexto, as palavras ‘razão’ e ‘razões’ têm sentidos diferentes. No plural, ela se refere a elementos de justificação de crenças e de ações, porém, como a nossa discussão é sobre justificação de crenças, vamos nos restringir a este âmbito. Nesse sentido, uma razão para o sujeito S acreditar na asserção p é o que poderíamos chamar de *corroborador de p* , é qualquer coisa que aumente a plausibilidade de p da perspectiva de S (uma experiência, um argumento etc.). De outra parte, temos a palavra no singular e com artigo definido. Foi para nossa compreensão imprecisa do significado dessa palavra que chamei a atenção no início deste ensaio. Aqui temos a razão no sentido daquela característica que, segundo Aristóteles, distingue

³ Na epistemologia analítica, essas razões contrárias se popularizaram com o nome de ‘defeaters’.

a espécie humana dentro do gênero dos animais. E agora proponho darmos um passo na direção de uma compreensão mais precisa deste conceito. Minha sugestão é de que deveríamos entender a razão como a nossa capacidade de dar e avaliar razões.

É assim que a razão é retratada na parábola. De fato, seja qual for a pergunta do rei Epoqueu, a condição precípua para respondê-la adequadamente é entregar uma boa razão junto com a resposta, e uma boa razão é aquela que será, por assim dizer, *plausível aos olhos do rei*. Desse modo, a imagem da razão que é pintada na parábola é decalcada a partir do jogo de dar e avaliar razões que se desenrola entre o rei e o conselho. O rei pede razões; o conselho oferece razões. O rei avalia razões; os conselheiros avaliam as razões oferecidas por seus pares. E até um conselheiro sozinho é capaz de avaliar suas próprias razões quando imagina objeções. Tudo isso são as obras da razão; é isso que a razão faz. Uma vez que se admita isso, a questão que se põe é a seguinte: como a razão realiza essas obras?

Para responder a essa questão, quero primeiramente lembrar algo que já tinha sublinhado, a saber, que Epoqueu tinha um *sentido de plausibilidade*. Ora, é esse sentido que penso constituir o cerne da razão. A razão pode dar e avaliar razões porque é capaz de mensurar plausibilidade. Tanto é que os conselheiros também recorrem a esse sentido o tempo todo. Para ver isso, é imprescindível notar que, dentro da dinâmica de trabalho do conselho, é a plausibilidade inicial da razão que ampara uma resposta que qualifica esta última para o debate. Sendo assim, ao alicerçar certa resposta sobre certa razão, um conselheiro já deve enxergar essa plausibilidade, e é isso que o fará apostar que tal razão será plausível aos olhos do rei e de seus colegas.

O problema é que essa aposta nem sempre se confirma. Mas como isso é possível? O cenário da parábola é um cenário de racionalidade plena. Uma vez que todos na estória estão no gozo perfeito de seus poderes racionais (exceção feita apenas, talvez, ao conselheiro que foi mandado a encher linguças), e se a razão nos permite detectar plausibilidade em respostas e razões, como é possível que às vezes o rei não veja plausibilidade em razões que um conselheiro estima plausíveis, ou como é possível que alguns conselheiros desafiem com seus contra-argumentos respostas que seus pares consideraram plausivelmente justificadas? Posto de uma forma mais geral: como é possível que um cenário onde todos são plenamente racionais seja um cenário em que há discordâncias, e às vezes discordâncias profundas?

Uma pista para a resposta a essa questão pode ser obtida se examinarmos as atas das reuniões dos vários colégios. Conquanto não haja nem mesmo uma palavra ociosa sobre

esses registros na parábola, podemos recorrer novamente à imaginação para proceder a esse exame. E o que eu imagino, e acredito que a maior parte dos leitores imagina também, é que as atas dos navegadores do ar registram um número imensamente maior de discordâncias. Para vermos por que isso ocorre, precisamos examinar mais de perto as peculiaridades das explicações que eles produzem. Isso, contudo, não é possível sem antes revermos as razões típicas de cada colégio.

O que a parábola nos informa é que um cartógrafo precisava fornecer evidências para seus relatos e descrições. Um armeiro precisava dar garantias de que os instrumentos e técnicas utilizados em seus experimentos eram acurados. De um construtor esperavam-se demonstrações matemáticas de suas respostas. E de um navegador da terra exigiam-se teorias corroboradas por dados. Obviamente, em todos esses casos, se a razão não é apresentada, ou se ela não fornece à resposta a plausibilidade esperada pelo rei, Epoqueu não se sentirá seguro em acreditar naquela resposta. Por outro lado, quando a razão é apresentada, o rei poderá sentir que a resposta é plausível e acreditar nela. Entretanto, mesmo nesses casos, discordâncias poderão irromper no futuro. Isso ocorre porque plausibilidade não é certeza (da mesma forma que uma casa pode ser segura sem ser inexpugnável). O que é plausivelmente verdadeiro ainda pode ser falso, e é possível que uma investigação ulterior revele isso. Esse é o principal fator que explica as discordâncias nos colégios examinados neste parágrafo.

186

Agora, a proliferação de discordâncias no colégio dos navegadores do ar é exacerbada até o paroxismo. Por quê? De acordo com a parábola, o que os conselheiros desse colégio têm para apoiar suas respostas são argumentos. Podemos supor que tais argumentos devem ter a seguinte forma: dado que P_1, \dots, P_n , então R , onde P_1, \dots, P_n são as premissas e a resposta R é a conclusão do argumento. Dessa maneira, a tarefa de um navegador do ar consiste em garimpar premissas que seriam plausíveis para o rei e conectá-las com a resposta (que é sua conclusão) por meio de um argumento construído de forma a comunicar a plausibilidade das premissas à resposta. Naturalmente, a tarefa é exitosa quando o argumento consegue convencer o rei de que é seguro acreditar na sua resposta. Desafortunadamente, todavia, ele encontra pelo menos dois obstáculos para a realização dessa tarefa.

Primeiro: embora seu argumento possa ter garantia lógica, as premissas do seu argumento em geral não têm. Note-se, porém, que esse obstáculo não inviabiliza seus esforços de justificação, haja vista que falta de garantia lógica não implica falta de base racional. Com efeito, as aferições do seu sentido de plausibilidade poderiam fornecer essa base. O problema é que as premissas garimpadas nem sempre serão plausíveis aos olhos do rei. O segundo

obstáculo no caminho do navegador do ar é o fato de que, em geral, ele não pode recorrer às razões a que seus pares de outros colégios recorrem. Em geral, ele não pode recorrer a evidências palpáveis, nem a observações acuradas, nem a demonstrações necessárias, nem a teorias corroboradas por experimentos na esperança de assim estabelecer a verdade de suas premissas. Normalmente, as premissas de seus argumentos refletem pressupostos que não estão no domínio das coisas que o rei pode conferir no mundo sensível. A única chance que o navegador do ar tem de convencer o rei de que é seguro acreditar na sua resposta é se Epoqueu compartilhar da sua percepção de plausibilidade das premissas. São esses obstáculos extras no trajeto do navegador do ar que aumentam suas chances de tropeçar e, consequentemente, de sofrer oposição ulterior.

Com tudo isso que foi dito nos dois últimos parágrafos, já é possível responder as questões que deixamos em aberto. Em primeiro lugar, cumpre esclarecer que um cenário de plena racionalidade tem espaço para discordâncias porque a razão é limitada; os métodos de justificação empregados pela razão são limitados. Muitas vezes, tudo o que a razão pode fazer é apontar o caminho mais sensato diante das opções que se lhe oferecem, mas ela nunca tem diante de si todas as opções. A proeza de considerar todas as opções possíveis não é para seres meramente racionais, é para seres oniscientes. As razões apresentadas por todos os conselheiros de todos os colégios são sempre limitadas dessa forma. Uns mais, outros menos, todos correm o risco de deixar alguma coisa relevante de fora das razões que dão para uma resposta (um cisne negro, um espaço curvo, uma espiadela na lua com uma luneta), o que possibilitará uma revisão posterior.

Quando então se trata de responder as questões enfrentadas pelos navegadores do ar, o poder que a razão tem de articular uma resposta geradora de consenso é ainda mais limitado. Nesses casos, a plausibilidade que ela revela para uns é invisível para outros. A questão de por que isso acontece é extremamente interessante, mas não é meu propósito lidar com ela neste momento. Contento-me em sugerir que isso talvez guarde relação com a forte demanda da razão por coerência (de fato, outro traço definidor da razão). Talvez os pressupostos que me parecem mais plausíveis sejam tão somente aqueles mais coerentes com minha perspectiva primordial sobre o que considero fatos e valores. Outras pessoas não os acharão plausíveis simplesmente porque eles não coerem com suas perspectivas. Aqui vemos um limite da razão que é particularmente limitador para a atividade filosófica: não há como discutirmos tudo na filosofia. Para que eu discuta algo, eu preciso partir de algo, e se é assim, não há como pôr em discussão minha perspectiva primordial, ela está para sempre fora do alcance da

filosofia. É possível que essa perspectiva mude como consequência de uma discussão, de uma leitura, de uma experiência, todavia, como já disse Wittgenstein, essa mudança será semelhante a uma conversão⁴, não será fruto de um convencimento baseado nas capacidades argumentativas da razão. Por outro lado, se alguém tem uma perspectiva primordial que tem alguma interseção com a minha, a condição fundamental para o debate filosófico está dada. Em situações desse tipo, meus argumentos poderão causar algum impacto nas crenças do meu interlocutor, assim como os dele nas minhas. Partindo daí, posso explicar a segurança que sinto em relação à dada crença filosófica como uma decorrência da minha exposição a argumentos erigidos sobre pressupostos que coerem com minha perspectiva primordial sobre fatos de valores.

Por fim, cumpre considerar uma última limitação, a limitação vislumbrada ao final pelo rei Epoqueu, aquela que o fez abdicar da questão sobre a capacidade que seu conselho teria de se autolegitimar. Em certo sentido, essa é a questão crucial, e ainda assim é inútil formulá-la. Ela é crucial porque nos lembra de que o mesmo pode ser indagado da razão. Como a razão pode se autolegitimar? Tudo o que a razão tem para usar numa tarefa de justificação são seus métodos, então o que acontece se a tarefa consiste em justificar a legitimidade dos próprios métodos da razão? É óbvio que é impossível realizar essa tarefa satisfatoriamente. Foi a percepção dessa insuficiência da razão que fez Epoqueu estancar, e por um instante, sentir que as estruturas do seu reino desmoronavam. Qualquer resposta que viesse de seu conselho seria produzida pela aplicação de métodos racionais e, dessa forma, seria incapaz de dar ao rei qualquer tipo de segurança acerca da legitimidade dos métodos racionais. Se a resposta é inútil, é inútil perguntar.

E o que essa limitação da razão implica? Implica que a razão e todo empreendimento racional está essencialmente comprometido? Implica que eu não posso confiar em nenhum resultado que a razão me dá? Eu não entendo que essa implicação seja necessária. Para mim, o fracasso da razão em se autolegitimar mostra apenas que ela não pode justificar tudo. A aritmética também não pode provar sua própria consistência, e ainda assim continuamos seguros de que ela é consistente. Nosso reconhecimento da consistência da aritmética não vem dos métodos da aritmética, e, da mesma forma, nosso reconhecimento da legitimidade da razão não vem dos métodos da razão. Todavia esse reconhecimento existe e é poderoso, e nos recomenda fortemente uma vida racional. Pascal tem um aforismo famoso no qual afirma que

⁴ Cf. *On Certainty*, § 92.

“o último passo da razão é o reconhecimento de que há um número infinito de coisas que estão além dela”. Eu concordo com Pascal, mas acrescentaria que também há algo que está aquém da razão, e que, nesse sentido, a suporta. É essa rocha oculta que segura em pé o reino inteiro da razão.

Referências

PASCAL, B. **Pensées**. Dover Publications, 2018

POLLOCK, J. L. **Knowledge and Justification**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.

WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. 2nd edition. Blackwell Publishers, 1997.

CORPOS DROMOMANÍACOS: ENTRE O VISÍVEL E A LINGUAGEM (LEITURA ESTÉTICA SEGUNDO MERLEAU-PONTY)

María Cristina Sánchez León¹
José Olinda Braga²

Resumo

Nas reflexões sobre percepção, voltando-se às coisas mesmas, a filosofia de Merleau-Ponty busca compreender o percebido em seu ser desde o instante primeiro, isento de qualquer cognição possível. Esse movimento metodológico é marcadamente inspirado na Fenomenologia, tal como preconizada por Edmund Husserl, ao anunciar a consciência intencional. Esta não é mais um predicamento egocêntrico, como concebido pela tradição filosófica, mas sim a consciência da percepção enquanto intencionalidade, movimento, verbo, que se constitui no instante do voltar-se noético para o objeto intuído. Isso nos proporciona uma ampla compreensão dos diversos modos de ser do ente que somos nós, em nossa cotidianidade mediana e contemporânea. Além disso, compreendem-se os modos como percebemos os outros, humanos como nós, em sua alteridade e corporeidade. Os corpos se movimentam em estéticas, impressões e expressões, ritmos, danças, poesia, sendo percebidos de diferentes maneiras, ganhando diversas conotações significativas, marcadas pela historicidade e linguisticidade vividas. Considerando a filosofia merleau-pontyana à luz de um viés estético, como poderiam ser compreendidos os corpos dromomaníacos, aqueles que se deslocam incessantemente, sempre impulsionados a estarem onde não estão? Este estudo tem como objetivo instigar a reflexão filosófica sobre o que poderia estruturar esses afetos, buscando vislumbrar outros sentidos além da descrição de existências malogradas, reduzidas a meros objetos de pesquisa psicopatológica. O que poderiam dizer esteticamente os corpos em seus movimentos e fixações, em suas impressões e expressões, em sua capacidade infinita de suscitar novos sentidos e significados?

Palavras-chave: Corpo dromomaníaco. Visível. Estética. Fenomenologia.

CUERPOS DROMÓMANICOS: ENTRE LO VISIBLE Y EL LENGUAJE (LECTURA ESTÉTICA SEGÚN MERLEAU-PONTY)

Resumen

En las reflexiones sobre la percepción, volviendo a las cosas mismas, la filosofía de Merleau-Ponty busca comprender lo percibido en su ser desde el primer instante, exento de cualquier cognición posible. Este movimiento metodológico está marcadamente inspirado en la Fenomenología, tal como fue preconizada por Edmund Husserl, al anunciar la conciencia intencional. Esta ya no es un predicamento egocéntrico, como lo concibió la tradición filosófica, sino la conciencia de la percepción como intencionalidad, movimiento, verbo, que se constituye en el instante del volverse noético hacia el objeto intuído. Esto nos proporciona una amplia comprensión de los diversos modos de ser del ente que somos nosotros, en nuestra cotidianidad mediana y contemporánea. Además, se comprenden los modos en que percibimos a los otros, humanos como nosotros, en su alteridad y corporeidad. Los cuerpos se mueven en estéticas, impresiones y expresiones, ritmos, danzas, poesía, siendo percibidos de diferentes maneras, ganando diversas connotaciones significativas, marcadas por la historicidad y la linguisticidad vividas. Considerando la filosofía merleau-pontyana a la luz de un sesgo estético, ¿cómo podrían ser comprendidos los cuerpos dromomaníacos, aquellos que se desplazan incesantemente, siempre impulsados a estar donde no están? Este estudio tiene como objetivo instigar la reflexión filosófica sobre lo que podría estructurar estos afectos,

¹ Profesora investigadora de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali (Valle del Cauca – Colombia). Posdoctorado en Universidad Federal do Ceará (Brasil, 2024) Email: mariac.sanchez@javerianacali.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9735-5670>

² Professor doutor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e membro colaborador do PPG em Filosofia da UFC. E-mail: olinda@ufc.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8569-5232>.

buscando vislumbrar outros sentidos además de la descripción de existencias malogradas, reducidas a meros objetos de investigación psicopatológica. ¿Qué podrían decir estéticamente los cuerpos en sus movimientos y fijaciones, en sus impresiones y expresiones, en su capacidad infinita de suscitar nuevos sentidos y significados?

Palabras clave: Cuerpo dromómano. Visible. Estética. Fenomenología.

“Vista, tacto, olfato, oído, movimiento y habla nos inducen de tiempo en tiempo a demorarnos en las impresiones que nos causan, a conservarlas o renovarlas.

El conjunto de tales efectos tendencialmente infinitos que acabo de aislar podría constituir el orden de lo estético.

Para justificar y dar un sentido preciso a ese término, infinito, basta recordar que en ese orden de cosas la satisfacción hace renacer la necesidad, la respuesta regenera la pregunta, la presencia engendra la ausencia, y la posesión el deseo”

Paul Valery, El infinito estético en Piezas sobre arte

Introdução

Considerar o vínculo entre Fenomenologia e Estética e as amplas possibilidades que esse vínculo oferece foi parte das motivações fundamentais para produzir o presente artigo. Por sua vez, estabelecer os laços existentes entre a Filosofia e a Psicologia permite não apenas uma revisão frutífera e próspera de categorias relacionadas com as emoções e suas diferentes manifestações em comportamentos corporais, mas também a impactante compreensão do que somos como corpos na vida contemporânea.

Para definir as duas ligações indicadas, é um requisito fundamental discutir o que significam os corpos dromomaníacos na vida contemporânea e como isso revela a necessidade de descentrar o nosso pensamento sobre os mundos constantes ou estáveis. Assistimos a um tempo em que a ambiguidade – conceito que será abordado no artigo – é uma espécie de “modo de estar-ser” dos que vivem e habitam este presente. O que chamamos de contingência, por exemplo, apareceu nos últimos anos como pano de fundo, de onde emerge a nossa organização do entorno, a qual implica e determina os nossos afetos, sensações e modos de estar no mundo.

Daí, por exemplo, a relação que temos com o espaço e o tempo se ver rompida no que diz respeito às relações interpessoais, aos afetos e à forma como percebemos nossos movimentos, velocidades, intensidades, ritmos e fluxos para assumir a vida contemporânea. Esses fenômenos envolvem, sem dúvida, o corpo. São frequentes as críticas sobre a relevância da obra de Merleau-Ponty no campo da literatura, da compreensão da pintura e dos estudos sobre a percepção que ligam, sem dúvida, o corpo desde a sua compreensão como matéria orgânica à sua conotação de lugar onde se dá a aquisição da experiência do mundo. Contudo, na perspectiva do que significa o movimento dos afetos e da forma como esse movimento, itinerância e errância, surge com as vicissitudes da vida atual, não tem sido tão abordado, recorrendo-se à sua obra. Por isso, este artigo quer ser essa voz da abordagem da linguagem e da categorização fenomenológica, colocando-a em diálogo com a psicologia na perspectiva dos diálogos entre Estética e Fenomenologia.



Hylas y las ninfas. William Waterhouse. 1896

A palavra *dromómano*, tal como consolidada na língua espanhola, não carrega a conotação psicopatológica presente na versão em português, que se constituiu na forma de dromomaníaco, distúrbio cuja sintomatologia vem descrita na forma de forte impulso ou compulsão para deslocamentos no espaço, tais como a realização de viagens

excessivas sem propósito claro, em que faltam planejamento e avaliação das consequências delas advindas. O dromomaníaco, como hipótese, buscaria aventuras, fugiria de problemas pessoais e conservaria uma necessidade compulsiva de exploração de lugares outros além daqueles seus cotidianos. O aspecto pático, nessa conotação semântica, sugere uma interferência sempre da ordem do negativo em que os sucessivos deslocamentos da pessoa afetada poderiam acarretar à sua vida profissional e afetiva, consequências prejudiciais tanto para si, quanto para seu entorno. Ainda que, no âmbito dos transtornos mentais, não conste dos manuais CID-10 (1993) ou DSM-V (2023), a palavra ‘dromomania’ traz em sua conotação uma clara alusão aos comportamentos compulsivos, estes sim, considerados afetos de uma existência malograda.

Neste artigo, conservamos o sentido espanhol de *dromómano*, sem tradução direta para o português, e não *dromomaníaco*, quando se pretende em espanhol voltar-se à dimensão psicopatológica, justamente para nos apartar daquela concepção, o que condenaria tais modos típicos de ser do humano a meros comportamentos desajustados e provocadores de sofrimento. Assim, ainda que referidos como corpos dromomaníacos, por não contarmos na língua portuguesa com uma palavra outra que adequadamente designe o que pretendemos conotar, conservamos a perspectiva que, para além da dimensão psicopatológica, se assenta antes sobre modos típicos de ser do humano em sua cotidianidade existencial contemporânea.

É possível considerar um modo de ser distinto do dromomaníaco para o corpo? Que outra constituição concerniria a ele que não fosse o movimento, o deslocamento e a ambiguidade? Que leituras permitiriam um vínculo entre a Estética e a Fenomenologia que lograssem nos permitir ampliar a visão sobre o que se conhecem como anomalias, transtornos ou flutuações de vontade? Esta reflexão pretende ir além do estabelecimento de fronteiras entre a Fenomenologia de Merleau-Ponty e aquilo que é, em última análise, a sua visão e motivação estética a partir de textos mais conhecidos entre nós, especialmente sobre a pintura, o corpo, o problema da percepção e sobre Cézanne; especificamente, o que esta reflexão pretende é abordar três possíveis lugares de aproximação que em definitivo pudessem contribuir para a compreensão do que significam os corpos dromomaníacos e seu comparecimento frente à compreensão da linguagem e do visível³.

³ A motivação desses questionamentos é a pergunta pelo acontecer do corpo em seu modo dromomaníaco, presente na vida contemporânea, cuja pesquisa seguimos desenvolvendo ao longo do estágio pós-

O primeiro lugar de aproximação se dá através do sentido de ambiguidade e a importância que tem para Merleau-Ponty, a sua riqueza como matéria-prima da Filosofia, como “agir” e “responsabilidade” da Filosofia e, sobretudo com o lugar do sem-sentido, do vazio, do nada. A ambiguidade da Filosofia tem sentido, e, em consequência, o sentido em nada se contrapõe a ela. Visibilizar a presença da ambiguidade já é um exercício que demanda todo tipo de descentralização no que se refere à nossa relação com a oposição, com a contradição, com o dual e, inclusive, com sua superação, o que poderia vir a ser o múltiplo. Assim, parece em grande medida possível mobilizar o conceito de corpo dromomaníaco para instâncias que permitam, a partir da relação entre Fenomenologia e Estética, outras formas de visão, por exemplo, sobre orientação, impulso, e até a presença de uma itinerância do esquecimento.

O segundo ponto está relacionado com as formas nas quais se faz possível conceber o movimento e a expressividade, questões fundamentais para se pensar a emergência da corporeidade em seu trajeto, em sua ausência e em figuras mais afeitas à velocidade que à presença. Resulta curioso que esse segundo lugar de reflexão seja vitalmente sugestivo para muitos, a partir de *Lo visible y lo invisible* (2010); no entanto, para este momento, será de vital importância voltarmos sobre as obras *El hoyo y el espíritu* (1985) e, por conseguinte, *Elogio de la Filosofía* (2006).

Finalmente, o terceiro elemento de aproximação à compreensão dos corpos dromomaníacos como aparições ou emergências *e-mocionales, mocionadas*⁴, em duração e movimento, suscitará uma preocupação que, em suma, já fora tarefa da Fenomenologia para enfrentar os problemas contemporâneos. Essa tarefa é a de pensar a “eternidade” da vida em termos de intensidade, de espacialidade ou contração da duração, que em consequência, nos convida a pensar que a pergunta de Merleau-Ponty segue sendo atual, a saber, se se trata de propor uma filosofia da impressão ou uma filosofia da expressão.

Primeiro lugar de aproximação. Todos nós, seguramente, nos recordamos da primeira parte da *Fenomenología de la Percepción* (1993). Aquela seção referida ao corpo resulta de vital importância para compreender o sentido da ambiguidade, pois bem, embora esse conceito para Merleau-Ponty seja de vital importância para o problema da linguagem, não deixa de chamar a atenção quando por exemplo concebe a visão como

doutoral, na Universidade Federal do Ceará, em seu programa de pós-graduação em Filosofia, com o título de Estética das Emoções.

⁴ “E-mocionales, mocionadas”: termos em espanhol que significam, respectivamente: dotada ao mesmo tempo de movimento e emoções, de afetos; e excitadas. São de complexa tradução para o português, pelo trocadilho semântico e sonoro que suscitam.

movimento, como atividade, e não como estado. Sabemos que o olhar é relacional, mas o filósofo francês o afirma como movimento, como operação:

Ver un objeto o bien es tenerlo al margen del campo visual y poderlo fijar, o bien responder efectivamente a esta solicitud fijándolo. Cuando lo fijo, me anclo en él, pero este «alto» de la mirada no es más que una modalidad de su movimiento: continuo, en el interior de un objeto, la exploración que, hace un instante, los sobrevolaba a todos, en un solo movimiento encierro el paisaje y abro el objeto (MERLEAU-PONTY, 1993. p. 87).

A partir daí são várias as questões que se sobressaem, sobretudo aquelas que correspondem ao modo como acessamos o corpo, e sabemos justamente desde a leitura da *Fenomenología de la Percepción* (1993), que o horizonte interior do objeto – para usar uma expressão do filósofo – não se pode acessar sem fixar o circundante, quer dizer, aquele micromundo que emerge como horizonte e que não só me outorga dados, conteúdos ou referências, mas uma experiência total até da própria noção do ato de dita “outorga”. No acesso ao corpo, essas afirmações não podem evitar de me recordar, por exemplo, da presença de uma espécie de *temperatura anímica* nos trabalhos do grande Leonardo ou na expressividade solene dos retratos de Rembrandt. Há algo, pois, que nos pode garantir a presença do corpo e é essa espécie de visibilidade operante e horizonte aberto que não é estático, que mobiliza não só minha percepção, minha compreensão do mundo no corpo, mas também uma visibilidade iminente de movimento quando mudo minha perspectiva de visão.

É nesse sentido que o movimento de um corpo, não está apenas “sustentado” pelo deslocamento do horizonte, mas com a ambiguidade que caracteriza o que entendemos por aparição: ver é fazer emergir uma imagem de que testemunhamos cada vez que ela aparece, e também ver é fazer evidente que cada aparição é um espelho que perfeitamente traduz uma dupla ambiguidade: por um lado aquela que existe entre caras e aspetos da forma ou da aparição, e por outro, as tensões entre espaço e tempo que se estendem na experiência de visão:

Si considero atentamente la casa, y sin ningún pensamiento, ésta tiene un aire de eternidad, emana de la misma una especie de estupor. Es indudable que la veo desde un cierto punto de mi duración, pero es la misma casa que vi ayer, un día más vieja; es la misma casa que contemplan un anciano y un niño. Sí, también ella tiene su edad y sus cambios; pero, aun cuando mañana se derrumbara, seguirá siendo verdad para siempre jamás que la casa existió hoy; cada momento del

tiempo toma a los demás como testigos, muestra, al producirse, «como tal cosa tenía que acabar» y «en qué habrá parado tal cosa»; cada presente hunde definitivamente un punto del tiempo que solicita el reconocimiento de todos los demás; el objeto se ve, pues, desde todos los tiempos igual a como se ve desde todas partes y por el mismo medio, la estructura de horizonte (MERLEAU-PONTY. 1993, p. 89).

No que resta, a seção sobre o corpo contém e aborda os conceitos que sabemos que no trabalho de Merleau-Ponty fundamentam grande parte do que constitui suas compreensões sobre o tempo e sobre a protensão e a retenção, cuja vital importância nos permite entender a duração como a experiência que em nada se assemelha a uma espécie de permanência fixa da imagem, mas, ao contrário, a uma refração característica do fenômeno temporal. Para esta ocasião, o aprofundamento sobre o substrato do corpo dromomaníaco não poderia se desenvolver, dado que não se tratou da pretensão inicial. Portanto, para efeitos de desenvolvimento dessa localização de primeira abordagem, vale dizer que esta seção resulta fundamental para se ver como a trajetória entre objeto, organismo e corpo dá conta da organização do mundo que advém com nossa sensibilidade ampliada.

A consideração da primeira parte de *Fenomenología de la percepción* (1993) traz elementos de compreensão sobre a ambiguidade que perfaz a aparição dos corpos dromomaníacos, justamente porque todo o estudo em perspectiva mecanicista, fisiológica, relacionadas com a Psicologia e com a orientação até os problemas do sensível e da sensação dão conta de que o *corcuero* é um entrelaçamento de mundo. Nesse sentido, a compreensão que temos de um corpo quase é a mesma que temos de um corpo dromomaníaco; de fato, poderíamos nos arriscar a dizer que no fundo ser um corpo dromomaníaco é um modo de ser constituinte no dar-se como corpo no espaço e tempo: embora meu corpo apareça diante de mim do mesmo ângulo, esse ângulo também tende a se ampliar com o tempo – não esqueçamos que não podemos nem escapar do fato de sofrermos mutações na visão, na estrutura óssea, na constituição muscular com o passar dos anos. É o corpo-tempo que emerge em nosso campo de visão.

O que precede se traduz em ser um corpo na exposição (questão que mais tarde relacionaremos com o que significa a expressão) e é precisamente isso que provoca a brilhante afirmação de Merleau-Ponty sobre a doença, definindo-a como o fato de “sentir una segunda persona implantada” (Merleau-Ponty. 1993, p. 107). Supomos outros modos de nomear as experiências corporais que estão mais presentes na vida humana contemporânea, como por exemplo, o que fora denominado “dromomania”.

Os estudos sobre a dromomania pertenceram de modo geral aos que se perguntavam pela consideração de um transtorno da vontade que mais teria a ver com o modo em que alguém empreende uma fuga sem destino ou uma errância sem objetivo fixo ou fixado. Em consequência, a dromomania a partir dessa perspectiva estaria associada a uma espécie de dissociação com o tempo e com o espaço, no sentido de “querer estar onde não se está”. Resulta curioso que, para a Filosofia, esses tipos de “comportamentos” não estão precisamente associados a uma desordem mental ou do comportamento – segundo se estuda –, mas antes a um modo como os seres humanos vivem uma vida, em grande medida, incerta, uma vida móvel ou uma vida que não precisamente oferece garantias de estabilidade em diversos âmbitos – ainda mais depois de uma crise que se viveu em 2020. De fato é uma discussão filosófica prolixa, aquela que indaga pela existência de uma “vida humana estável” no mundo contemporâneo.

Se afirmamos que a vida contemporânea dromomaníaca se perfila desta forma, é porque consideramos que falar de dromomania é uma coisa e, pensar nos corpos contemporâneos é algo bem distinto. Essas abordagens visam, assim, responder às indagações que vinculam a estética com o papel da sensibilidade humana no que concerne à velocidade, ao ritmo, ao fluxo, à troca, à instabilidade e à mutabilidade que como “espécie” – se se permite a expressão – nos constituem enquanto seres humanos.

Falar de instâncias constitutivas como aquelas associadas às “práticas do andar”, trabalhar com relatos sobre o que significa avançar em direção de, através, com etc. já constitui uma trama que inevitavelmente tem suas raízes na necessidade que, como seres humanos, temos de mudança em diferentes níveis: espacial, territorial e, claro, temporal.

Devemos confessar termos dificuldade em aceitar que a dromomania excessivamente comum esteja associada única e exclusivamente à paixão excessiva por viagens. Algumas resenhas de autores como William Hazlitt (2015), Robert Louis Stevenson (2010), Michel Serres (1995), Paul Virilio (2006), Gilles Deleuze (2004), Michel de Certeau (2006), Giorgio Agamben (1996), Byung-Chul Han (2019) – entre outros – trazem-nos reflexões sérias sobre tais questões, sobre o que significa a diferença existencial e política entre uma viagem e uma caminhada; sobre o que significa para um ser humano “mover-se” não apenas no sentido de mudar de espaço ou lugar, mas também de forma e hábito, e, claro, sobre o significado político da mobilidade ou do trânsito.

Uma perspectiva estética é o que entendemos como um discurso articulado, como reflexão e compreensão das variações do sensível em que se torna

visível a expressão do corporal e suas manifestações. A compreensão dos corpos dromomaníacos nessa perspectiva nos faz supor que a compreensão do corpo e ainda mais do corpo dromomaníaco é um campo de trabalho que foge em grande parte do esnobismo e da forma tradicional de compreendê-lo, como em torno dos distúrbios da vontade.

A ligação entre Estética e Fenomenologia, nessa perspectiva, faz-nos pensar, por exemplo, na importância da solidão como aquele espaço que pode muito bem provocar a liberdade de ação e o regresso a uma vida natural, quase selvagem. O que diríamos então sobre as diferenças entre caminhar e fugir? Haveria uma estética do selvagem ou do primitivo? Isso está ligado a algumas práticas de afetos contemporâneos? Quantas vezes nos sentimos presas e quantas, predadores, quantas vezes vimos como assistimos a cenas escabrosas em que nos devoram vivos e sem capacidade de reagir, sendo a única coisa que nos resta permanecer.

O dromomaníaco é sujeito e objeto de si mesmo. O corpo dromomaníaco é diferente do exilado, do desterrado ou do refugiado? Qual é a instância de escolha para cada um? Qual é mais livre? Eles estão sozinhos ou solitários? Esse tipo de questões é parte fundamental para compreender a importância da ambiguidade entendida em Merleau Ponty como contingência com a qual a atividade filosófica está relacionada: “El filósofo se reconoce en que tiene inseparablemente el gusto de la evidencia y el sentido de la ambigüedad”. Cuando se limita a sufrir la ambigüedad, ésta se llama equívoco. En los más grandes se convierte en tema, contribuye a fundar certidumbres en vez de amenazarlas. Habría que distinguir, entonces, entre una mala y una buena ambigüedad” (Merleau-Ponty. 2006, p. 8). Isso não deve apenas caracterizar o movimento da própria Filosofia, mas também acarreta de alguma forma uma condição semelhante à do corpo dromomaníaco. Com isso podemos lembrar que a contingência “aparece” nos tempos atuais com a forma de vivenciar a itinerância, a velocidade e a intermitência, questões nas quais se pode dar ênfase ao que está por vir. Por isso, embora a dimensão fundamental do movimento já tenha sido abordada tangencialmente, para o segundo e terceiro lugares de abordagem, que foram anunciados no início, queremos apresentar aqui algumas ideias sobre as ligações que emergem entre ambiguidade, expressividade e eternidade.

Além de ir contra as afirmações científicas, como foi dito em algum momento anterior, o que aqui se levanta com ainda mais interesse concerne a uma reflexão sobre a presença do “dromomaníaco” no corpo contemporâneo. Justamente por isso, resulta não acidentalmente lembrarmos práticas como a peripatética, a estoicista e a epicurista. Lembremos que a força motriz fundamental desses tipos de atitudes filosóficas

de vida eram os dilemas sobre o acaso e a vida errática, o que coincide diretamente com a natureza e origem da palavra ‘erro’.

Algo a lembrar: encontramos a seguinte definição de dromomania: “inclinação excessiva ou obsessão patológica para se deslocar de um lugar para outro”. Poderíamos dizer que a dromomania resume o querer estar onde você não está. É curioso que não exista a definição de dromomaníaco, ou seja, a definição de alguém que “sofre” com esse comportamento compulsivo. Chamamos de dromomania, mas a presença do dromomaníaco não é garantida pela Real Academia de la Lengua Española.

Mas, se se pode dizer – em espanhol – mitomaníaco, por que não se pode dizer dromomaníaco? Talvez isso faça parte de uma das motivações ao investigar o quanto falhamos na hora de nomear as emoções “do” corpo. A dromomania acarreta a condição de instabilidade e desenraizamento que tem muito a ver com a mutação incessante da vida. Ao mesmo tempo, falar em dromomania é destacar valores como a liberdade e a autonomia, e paixões como a inconstância.

Mas o que se coloca ou o que se instala no corpo, no campo da expressão? Revisitamos sobre o que se traduziu, como denominara o poeta francês Romain Roland em carta a Freud, o sentimento oceânico, de eternidade. Após ter lançado a obra *O futuro de uma ilusão* (2014), onde em meio a algumas teses levanta a possibilidade de que a noção de Deus teria sido criação imagética do humano, como forma de substituir a presença da função paterna malograda e perdida no âmbito do real, Freud inicia *O mal estar na cultura* (2020) instigado pelos dizeres daquela missiva, em que se indaga se o sentimento oceânico sentido pelo poeta e tantas outras pessoas não seria a própria prova da existência de Deus. Tomado por esse sentimento, haveria como que a dissolução do eu num oceano de pertencimento universal, em que o sujeito não mais estaria nesse local, nem alhures, mas em todos os lugares ao mesmo tempo, numa espécie de transe involuntário, sentindo-se com-outro e com-o-mundo, sendo-com-outro-no-mundo.

O eu que se deslocaria de seu eixo existencial, nessa circunstância, não poderia exatamente ser chamado de andarilho, fugitivo, inquieto, tampouco acometido de qualquer distúrbio psicopatológico, mas ao contrário, estaria mergulhado, dissolvido a partir de seu próprio centro, em múltiplas direções perceptuais. Tratar-se-ia, ainda assim, de um dromomaníaco? Freud retruca, reconhecendo que de fato há quem relate tais sentimentos vividos, mas que ele próprio jamais o sentiu, o que destituiria tal vivência de um caráter universal, uma vez que não vivida por todos os humanos. Desse modo, parece estar sugerido que os deslocamentos do eu, por êxtase, por vontade, por decisão política,

por incômodo, por exílio, por migração, esse querer-não-estar onde se está pode assumir os mais diversos sentidos e representar as mais variadas formas da constituição do ser livre.

Lembremos: há formas pelas quais os corpos dromomaníacos emergem e, associados ao visível e à linguagem, aparecem com seu campo relacional de tempo-espço. Para aprofundar essa compreensão, propusemos investigações – agora – sobre a expressão e a eternidade da vida em termos de intensidade, espacialidade ou contração de duração. E se pensarmos que o corpo dromomaníaco é aquele que está em outro lugar o tempo todo? E se pensarmos no seu caráter antecipatório e nesse sentido em uma tensão iminente entre presença e ausência que o “configura”? Poderíamos então dizer que o corpo dromomaníaco é um corpo doente do tempo? Estar-se-ia cansado de espaço?

Ao formular essas questões, não há outra reação senão lembrar que a expressão para Merleau Ponty refere-se, entre outras coisas, a uma espécie de traço poético que muito longe está de ser um pensamento claro e que não se limita ao campo verbal ou literal daquilo que se torna comunicável, porque é diferenciado, diferente e sensivelmente individual. Nesse sentido, assumir que uma filosofia da expressão ou expressividade é necessária para a presente investigação é reconhecer uma superação do significado e da função dos sentidos que diz respeito ao corpo, ou melhor, à corporeidade como experiência:

Como la percepción misma no está jamás concluida, como nuestras perspectivas nos dan para expresar y para pensar un mundo que las engloba, las desborda, y se anuncia por signos fulgurantes como una palabra o como un arabesco, ¿por qué la expresión del mundo habría de estar sujeta a la prosa de los sentidos o del concepto? Es necesario que ella sea poesía, es decir, que despierte y vuelva a convocar enteramente nuestro puro poder de expresar, más allá de las cosas ya dichas o ya vistas (MERLEAU-PONTY. 1964, p 63).

A expressão recria, muda, metamorfoseia com as coisas na linguagem, provoca mutações nos objetos do corpo e isso ocorre porque existe um corpo imaterial que está encarnado na vida corporal, por assim dizer.

Aqui a tarefa seria pensar como corporificamos o movimento e se, de fato, o modo como nos movemos, transitamos e mutamos se torna uma outra forma de tornar visível-de-outra-maneira, ou melhor, de sermos visíveis em cada tempo de aparição, nesse sentido sempre desaparecendo. Uma filosofia da expressão para Merleau Ponty, levando em conta o pensamento de Bergson, é assim a emergência do verdadeiro, pois o

que é expresso, ou melhor, o ato de expressão é sempre anacrônico; novamente nos encontramos aqui, com a confluência e encontro do tempo como uma abertura “infinita”, uma questão dromomaníaca que parece essencial até para a própria filosofia. A expressão ocorre, assim, como uma troca entre passado e presente, e entre matéria e espírito que, sem se sustentar como um ciclo ou um hábito, estabelece um aparecimento incessante – neste caso, cremos nós – da experiência corporal que se predica ou é concebida sendo outra “o tempo todo”.

Finalmente, podemos pensar, a partir dessas leituras que ora propomos, que a eternidade tal como aparece no que ousamos chamar de “fenomenologia estética” e na perspectiva de Merleau-Ponty é o fato de transformar o fluxo da vida em um ato na renovação espontânea e ocorre de uma forma tão selvagem quanto sagrada. Para além da consideração dos corpos dromomaníacos como um tipo especial de ser corporal ou como uma tipologia de corpos contemporâneos, o que tentamos aqui é colocar a ênfase precisamente na itinerância e na errância como potência de liberdade que se coloca como algo conatural e antecipatório, instância onde a existência ocorre. Este tem sido um convite a pensar, tendo em conta o pensamento do filósofo francês, que a eternidade como sentimento nos aproxima do sublime e que, nesse sentido, talvez não haja nada mais autêntico, ao ver na dromomania uma “anomalia” da vontade, do que tornar o presente eterno, algo que os corpos dromomaníacos conhecem muito bem.

Considerações finais

Compor um escrito que estabeleça diálogos entre a Psicologia, Psicopatologia e Filosofia é frequente quanto se trata de abordar não somente o estabelecimento, formulação e implementação de metodologias de investigação. No âmbito da teoria, Filosofia e Psicologia sempre estabeleceram tensões valiosas que definitivamente constituem abordagens que em nível historiográfico e em nível problemático aportam às ciências humanas e sociais, elementos de compreensão sobre as paixões, afetos e emoções humanas, entre tantas outras perspectivas do interesse do conhecimento em geral.

Ter estabelecido uma relação entre Fenomenologia e Estética especificamente, serviu em especial, em decorrência dessas reflexões para compreender se se faz necessário para seguir fortalecendo, os marcos de compreensão, análises, e discussões sobre a complexidade dos afetos humanos e dos modos como é possível investigar os corpos contemporâneos a partir de uma ou outra disciplina. Nesse sentido,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 190 - 203
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

compreender os afetos humanos e suas formas de expressão um campo especial, profícuo, fundamental e de importância incomensurável, faz com que se siga mantendo a convicção de que uma estética das emoções é possível, sobretudo quando se evidencia que a dromomania não é uma questão que possa ser circunscrita às ocorrências afetivas decorrentes da ansiedade, ou aquelas em que o caminhante possa manifestar alguma forma de obsessão. Falar de corpos ou afetos dromomaníacos exige justamente ampliar os horizontes de interpretação das formas do visível e das formas da expressividade em que corpos afetados aparecem na notabilidade, mobilidade e constante desaparecimento.

Por outro lado, mas na mesma direção, o que é um corpo e como abordá-lo, e o que um afeto e como deve ser assumido no campo da Fenomenologia, é uma tarefa imperativa cujo terreno ainda está por ser encontrado, explorado e adaptado aos tempos atuais, não apenas pelas mudanças na vida social, política e cultural; mas porque as apropriações do ser humano são cada vez mais variadas no que diz respeito às suas opções de expressões de corpo, e de afeto, justamente. Daí que este artigo tenha sido uma motivação para um exercício inicial na direção de um caminho que pode ser perfeitamente continuado.

Por fim, levanta-se a possibilidade de avaliar a extensão possível das formas de velocidade, temporalidade e “eternidade” vividas pelos seres humanos, o que pode em definitivo potencializar as formas de assumir até mesmo os estudos sobre a idade, colocando em crise os entendimentos sobre a velhice, ou a juventude, até mesmo investigando se a dromomania é algo que tem a ver com o drama de habitar um corpo que não queremos mais, ou que não sentimos, ou que simplesmente não o temos mais porque “o tempo passou.”

Desta forma, este artigo fornece elementos importantes aos estudos sobre desenraizamento e desterritorialização não apenas no que está diretamente relacionado às populações errantes, mas também no que concerne aos deslocamentos dos corpos dentro e a partir de si; movimentos que não são apenas corporais, mas sem núvidas, ativações afetivas.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **La comunidad que viene**. Valencia, España: Pretextos, 1996.

BYUNG-CHUL. **Ausencia**. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editoria, 2019.

CID-10. **Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento da CID 10:** Descrições Clínicas e Diretrizes Diagnósticas. Porto Alegre, RS: Artmed, 1993.

DE CERTEAU, Michel. **La fábula mística**. Madrid, España: Siruela, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil mesetas**. Valencia, España: Pre-textos. 2004.

DSM-5-TR. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais**. Texto Revisado. Porto Alegre, RS: Artmed, 2023.

FREUD, Sigmund. - **Freud (1926 - 1929) - Obras completas volume 17:** O futuro de uma ilusão e outros textos. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. - **Freud (1930 - 1936) - Obras completas volume 18:** O mal-estar na civilização e outros textos. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.

HAZLITT, William. **Sobre el gusto y otros ensayos**. Ciudad de México, México: Ficticia Editorial. 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Elogio de la filosofía, seguido de el lenguaje indirecto y las voces del silencio**. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Barcelona, España: Seix Barral, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Lo visible y lo invisible**. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **El ojo y el espíritu**. Barcelona, España: Ediciones, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **La prosa del mundo**. Madrid, España: Taurus, 1971.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenología de la Percepción**. Barcelona, España: Planeta de Agostini, 1993.

STEVENSON, Robert Louis. **Viajes con una burra por los montes de Cevennes**. Madrid, España: Ediciones Tenerife, 2013.

STEVENSON, Robert Louis; HAZLITT, William. **Caminar**. Palma de Mallorca: José J de Olañeta, 2010.

SERRES, Michel. **Atlas**. Barcelona, España: Cátedra, 1995.

VIRIRLIO, Paul. **Velocidad y Política**. Madrid, España: La Marca, 2006.

A POLÍTICA NA ERA DA SOCIEDADE TECNODIGITAL

Elivanda de Oliveira Silva¹

Resumo:

A presente investigação analisa o pensamento de Hannah Arendt acerca da alienação do ser humano na modernidade e as implicações desse processo na crise política que se gesta na sociedade tecnodigital no cenário atual. Para essa discussão, além das contribuições teóricas de Arendt, exploraremos hermeneuticamente a apropriação que Byung-Chul Han realiza do pensamento da filósofa para examinar, hodiernamente, o mundo infocrático, dominado por códigos digitais que afetam a política e todas as dimensões da vida planetária.

Palavras-chave: Alienação. Sociedade tecnodigital. Crise política. Mundo infocrático.

POLITICS IN THE TECHNODIGITAL SOCIETY AGE

Abstract:

The present research analyzes Hannah Arendt's thoughts about the alienation of human beings in modernity and the implications of this process in the political crisis that is occurring in the technodigital society in the current scenario. In addition to Arendt's theoretical contributions, Byung-Chul Han's appropriation of Arendt's thought will be hermeneutically explored. This article will examine the infocratic world, dominated by digital codes that affect politics and all dimensions of planetary life.

Keywords: Alienation. Technodigital society. Political crisis. Infocratic world.

A questão da técnica ocupa um lugar importante nos estudos da Filosofia Política, uma vez que ela não apenas pode direcionar o modo como os indivíduos se relacionam no e com o mundo, como também interfere na natureza e produz saberes e poderes. Contudo, suas invenções, processos, produtos e eixos de sustentação podem também criar paradigmas e novas realidades, as quais podem ser fecundas na justificação moral de ações cujo *telos* é o cuidado e a responsabilidade pelo mundo e pelo outro, a exemplo da produção de vacinas, mas ao mesmo tempo podem ameaçar a existência humana, não humana e a do próprio planeta², como o uso da inteligência artificial e da engenharia genética sem considerar os impactos éticos, ambientais,

¹ Pós-doutoranda no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Bolsista CAPES. Professora de Filosofia no Instituto Federal do Piauí. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: elivandaos@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-8688-9709>.

² Sobre o fato de a técnica ser submetida a considerações éticas, Hans Jonas, na obra *Técnica, medicina e ética*, no capítulo II, “porque a técnica moderna é objeto da ética”, mostra que a técnica, por ser “um exercício do poder humano, isto é, uma forma de ação[,] está sujeita [...] a uma avaliação moral” e que esse “mesmo poder pode ser utilizado para o bem e para o mal, e que em seu exercício se pode cumprir ou infringir normas éticas”, não podendo, portanto, prescindir de uma avaliação moral (JONAS, 2013, p. 51).

sociais e políticos. São esses dois polos que, de certo modo, entram em conflito e que tem como marco teórico uma filosofia da tecnologia³.

No livro *A condição humana*, Hannah Arendt analisa os eventos suplantados pelo advento da ciência e da tecnologia que estão na origem da moderna alienação do homem, isto é, a fuga “da terra para o Universo e do mundo para o si-mesmo [self]” (ARENDT, 2010, p. 7), a partir das transformações introduzidas pelos estágios da tecnologia – a invenção da máquina a vapor, passando pela eletricidade, até seu último estágio, a automação – no âmbito da vida ativa e das atividades que a constituem. A intenção da autora é compreender se o ser humano ainda é capaz de fazer uso da tecnologia sem se apartar do mundo e sem destruí-lo.

A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina, vem estranhamente enveredando por uma concentração demasiado exclusiva no serviço ou desserviço que as máquinas prestam ao homem. [...] Assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas (ARENDT, 2010, p. 188-189).

O que é importante ser ressaltado nas análises da autora sobre o conhecimento científico-tecnológico da era moderna, que segundo a filósofa começou no século XVII e terminou no limiar do século XX, é sua preocupação com um mundo em que a permanência e a durabilidade das ações, os feitos e as palavras dos seres humanos sejam os critérios que mantêm o *élan* da vida e da existência, pois “a Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre é a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem nenhum artifício” (ARENDT, 2010, p. 4).

Arendt alertou que, se se perde a capacidade de adesão a um projeto tipicamente humanístico, que vincule o homem ao mundo comum, em razão de se ceder às ingerências e aos comandos da linguagem e aos signos tecnológicos, o resultado será que, em “lugar de utilidade e beleza, que são critérios mundanos, passaremos a produzir coisas que, embora ainda exerçam certas funções básicas, têm sua forma determinada primordialmente pela operação da máquina” (ARENDT, 2010, p. 189).

³ Na obra *Técnica, medicina e ética*, no capítulo I, intitulado “Porque a técnica moderna é objeto da Filosofia”, Hans Jonas é categórico ao dizer que, em virtude de a técnica ter avançado sobre as diversas dimensões da vida no planeta, ela se converteu em um problema central de toda a existência humana sobre a terra, tornando-se uma categoria central da Filosofia, de modo “que exista alguma coisa como uma filosofia da tecnologia” (JONAS, 2013, p. 25).

O maior desafio, como Arendt já havia antecipado, é que, se é assim que se deseja usar esse novo conhecimento científico e técnico, essa questão não pode ser decidida por meios técnico-científicos ou pelos representantes das gigantes da tecnologia. Deve, contudo, envolver toda a sociedade civil, as instituições políticas, as comunidades e os cidadãos, pois essa é uma discussão política de primeira grandeza. Portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais, ou aos donos das plataformas digitais e dos grandes aglomerados tecnológicos.

Este artigo tem como preocupação refletir sobre as contribuições de Hannah Arendt referentes ao modo como o modelo técnico-científico consolidado e operado na era moderna tornou possível a alienação do homem diante do mundo e como esse evento ainda se perpetua hoje em uma “era das não coisas” e de uma sociedade em que os homens se tornaram “infômatos”, como aponta o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han (2022). Em sua mais recente obra, *Não coisas: Reviravoltas do mundo da vida*, ele faz uma leitura bastante sofisticada de como o pensamento de Hannah Arendt ainda oferece categorias conceituais que permitem que se reflita sobre a relação entre tecnologia e política na era da civilização tecnológica ou de uma sociedade em rede.

Vale dizer, contudo, que a justificativa de nosso estudo não está simplesmente em explicitar o diagnóstico de Arendt sobre a moderna alienação do homem, uma vez que esse caminho exegético já foi fecundamente realizado (ALVES NETO, 2009; AGUIAR, 2009), mas, sim, em compreender a centralidade do conceito de técnica e de tecnologia no pensamento da autora para pensarmos a crise política hodiernamente em que o ser humano sucumbe e adere às fantasias de uma sociedade tecnológica que o controla algoritmicamente e cria para ele necessidades cuja função não é servir ao processo vital, mas torná-lo um autômato, incapaz de realizar ações que se prestam ao discurso e ao pensamento. Dito de outro modo, a importância do estudo é demonstrar, a partir do *corpus* da obra de Arendt, como suas teses sobre a tecnologia e seus dispositivos são essenciais para compreender um modo de vida que ultrapassou a discussão sobre a intervenção da técnica e do próprio domínio da natureza, como o que foi herdado da Revolução Industrial, rumo a uma sociedade na qual todos se tornaram “infomaniacos”. A informação, os processamentos, os dados e os signos algorítmicos são os constituintes de uma nova formação social, conforme esclarece Byung-Chul Han (2022), na leitura atualíssima que ele faz de Hannah Arendt

O problema que se pretende descortinar nesse artigo é quais são as implicações para a humanidade e para o mundo comum quando as coisas e os objetos que constituem o

mundo e os homens – atores políticos, capazes de ação e fala – são dominados por *infômatos*, ou seja, “atores do processamento” que não podem exercer nenhuma responsabilidade em cuidar do mundo. Dito de outro modo, deseja-se investigar como o diagnóstico arendtiano da alienação do homem frente ao mundo comum, impulsionada pela técnica e pela tecnologia na era moderna, oferece subsídios importantes para compreendermos uma nova realidade social que, ao fomentar uma linguagem algorítmica em plataformas em rede, edifica “bolhas digitais” que mitigam a possibilidade do convívio humano pela ação e pela palavra, exatamente porque criam “conteúdos” que, por serem tão fugazes e desprovidos de valores cívicos, não dão sentido à vida, não criam histórias que podem ser narradas, mas ao contrário fomentam a violência, a xenofobia, o racismo, a mentira deliberada, a solidão, a superfluidade humana, o sentimento de abandono e a instabilidade do mundo.

O que ocorre, como já havia antecipado Arendt em *Entre o passado e o Futuro*, é que quando o discurso e a comunicação são transformados em dados, em números, em linguagem matemática, o homem se vê obrigado “a renunciar à percepção sensória e, por conseguinte, ao bom senso, através do qual coordenamos a percepção de nossos cinco sentidos na consciência total da realidade” (ARENDT, 2005, p. 327). Em virtude desse processo, passa a se compreender como um mero observador dos fenômenos que incidem sobre o universo e “a renunciar à linguagem normal, que mesmo em seus refinamentos conceituais mais elaborados continua inextricavelmente ligada ao mundo dos sentidos e ao nosso bom senso” (ARENDT, 2005, p. 328).

As mudanças na forma de pensar a relação entre tecnologia e política se operaram a partir da Revolução Científica do século XVII e se radicalizaram a partir de eventos propriamente modernos: a alienação da Terra e do mundo, a produção técnica da vida, a inviabilidade da tradução de verdades científicas em discurso, o divórcio entre o conhecimento técnico e o pensamento, o advento da automação e o aparecimento de uma sociedade sem trabalhadores. Tais mudanças apresentadas por Arendt influenciaram o aparecimento de uma nova mentalidade que não mais vincula o homem à Terra, seu habitat natural, mas o deslocou para uma infosfera: “hoje vivemos em uma infosfera, nos *comunicamos e interagimos* com os infômatos, e estes mesmos agem e reagem como atores (HAN, 2022, p. 16, grifos do autor).

Pode-se dizer que essa nova mentalidade técnica, que afeta todas as dimensões da vida, implica uma mudança na forma de compreender os fundamentos da política e os laços

sociais, daí a necessidade de perguntar sobre qual o lugar da política e dos atores políticos na civilização tecnológica atual. Ao esclarecer os processos que levaram à fragilização da política na modernidade, Arendt, segundo Odílio Aguiar, “antecipa em suas obras elementos importantes para a elucidação da trama urdida na modernidade e cujo resultado será a sociedade do conhecimento” (AGUIAR, 2009, p. 278). Nossa autora está atenta às mudanças da tríade moderna pensar-conhecer-saber nos contornos da produção do capitalismo, em que a ciência se torna refém, pois a ação é concebida como realizado pelo cientista. Segundo Aguiar (2009, p. 278), Arendt “nos oferece subsídios importantes para entendermos as mudanças que vão ocorrer na constituição do poder na sociedade da informática”.

De uma perspectiva hermenêutica, podemos dizer que a preocupação de Arendt é a de que, com a glorificação do conhecimento técnico-científico, os eventos propriamente humanos que dão permanência ao mundo – como a ação, a palavra, o discurso, a memória, a verdade factual, a amizade – são cada vez mais engolfados em um emaranhado de números, em uma rede de processamento de dados em que nada é tangível e durável. O advento da sociedade em rede e das ferramentas tecnológicas que a sustentam foi promovido pelo avanço global da internet, como perspicazmente diagnosticou o sociólogo Manuel Castells. Tudo o que é humano passa a ser controlado e dominado por supermáquinas que, ao processarem dados, criam falsas subjetividades, padrões de comportamentos uniformes e realidades fictícias que podem determinar o destino da humanidade.

Esse é o mesmo ponto de vista de Byung-Chul Han, no seu livro aqui já mencionado. Para ele, hoje o homem se encontra em uma transição da “era das coisas para a era das não coisas. Não as coisas, mas as informações determinam o mundo da vida. Nós não habitamos mais a terra e o céu, mas o Google Earth e Cloud. Nada é *palpável e tangível*” (HAN, 2022, p. 12, grifos do autor).

Em uma leitura bastante atual da obra de Arendt, Byung-Chul Han aponta para os riscos quando a *infocracia*, que é o novo modelo do capitalismo de informação contemporâneo, dita as normas de comportamento e o convívio das pessoas. Segundo o filósofo, nesse modo de vida, a obsessão não é mais com as coisas, mas com informações e dados, que em nada estabilizam a vida humana. Sobre esse risco, lembrando as teses de Arendt, ele comenta:

A ordem terrena, a ordem da terra, consiste em coisas que assumem uma forma duradoura e formam um ambiente estável para constituir morada. Elas são aquelas “coisas do mundo”, no sentido de Hannah Arendt, às quais se atribui a tarefa de “estabilizar a vida humana”. Elas lhe dão uma sustentação. Hoje a ordem terrena está sendo substituída pela ordem digital. A ordem digital *descoisifica* o mundo ao informatizá-lo (HAN, 2022, p. 11, grifos do autor).

Como, na sociedade em rede, tudo é processado em uma velocidade absurda, corre-se atrás de informações sem obter nenhum *saber*, toma-se ciência de tudo sem chegar a nenhum *conhecimento*: “O tsunami da informação coloca o próprio sistema cognitivo em desassossego. Informações não são uma unidade estável. Falta-lhes a consistência do ser” (HAN, 2022, p. 13). Ora, esse diagnóstico nada mais é do que o divórcio entre o conhecimento técnico e o pensamento, que Arendt já havia explicitado tanto em *A condição Humana* como em *A vida do espírito*.

Se for comprovado o divórcio entre conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [*know-know*]) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nossos conhecimentos técnicos, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja (ARENDT, 2010, p. 4).

Arendt é bastante elucidativa quando defende que o pensamento vincula o homem ao mundo, dá sentido à realidade e ao contexto em que ele está imerso, enquanto “a ordem digital, numérica, é sem história e sem memória. Assim, ela fragmenta a vida (HAN, 2022, p. 18).

O que é mais perigoso, nessa nova era, é que o ser humano do futuro, que *curte*, que dá *like*, que torna o *smartphone* seu *playground* e infômato principal, corre o risco de desaprender a agir, de exercer sua autonomia, de ativar a faculdade do pensamento, pois as decisões acontecem em uma tela digital, por um toque, pelo acesso a plataformas e redes digitais. E a ação, que “é única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2010, p. 8). Torna-se “um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens não passam de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fossem [como que] a mesma para todos e tão previsíveis quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa” (ARENDT, 2010, p. 9). É exatamente esse o alerta de Byung-Chul Han.

No mundo controlado algorítmicamente as pessoas perdem cada vez mais seu poder de ação, sua autonomia. Elas são confrontadas com um mundo que escapa à sua compreensão. Elas seguem decisões algorítmicas, mas não conseguem compreendê-las. Algoritmos se tornam caixas pretas. O mundo está perdido nas camadas profundas das redes neurais às quais os humanos não têm acesso (HAN, 2022, p. 20).

Hannah Arendt é enfática ao defender que a verdade de maior relevância para o terreno da política é a do tipo factual, ou seja, aquela erigida pela presença da pluralidade humana que, ao testemunhar um fato, galga-o ao patamar de verdade. Assim, a verdade factual tem uma grande importância para os assuntos públicos, na medida em que é sobre o solo dos eventos e dos fatos ocorridos que se pode emitir opinião, ou seja, a perspectiva em relação ao mundo. Ocorre que, na era da sociedade tecnodigital:

O rápido aumento da entropia informacional, ou seja, do caos informativo, está nos mergulhando em uma sociedade pós-factual. A distinção entre verdadeiro e falso está sendo nivelada. As informações agora circulam sem nenhuma referência à realidade em um espaço hiper-real. *Fake news* também são informações que possivelmente são mais eficazes do que fatos. O que conta é o *efeito a curto prazo*. A efetividade substitui a verdade (HAN, 2022, p. 21-22, grifos do autor).

A discussão sobre os fundamentos e o *modus operandi* da tecnologia em Arendt não se justificam por qualquer tipo de aversão da autora. Essa discussão está no centro de sua obra, porque desde a era moderna até os dias atuais a técnica se apressa em apresentar aos seres humanos máquinas, dispositivos e ferramentas que lhes prometem progresso, mas a custo da perda de sua liberdade, da capacidade de ação e de pensamento. Portanto, mais do que uma crítica ou um julgamento apressado, o que lhe interessa é como a técnica envolve os eventos, os fatos e os feitos humanos que dão sustentação à existência na Terra e que, portanto, tornam o mundo um lugar adequado para se viver, inclusive no caso das novas gerações. É por isso que, para Arendt, segundo as ponderações de Byung-Chul Han, “não só as coisas do mundo, mas também a verdade tem de estabilizar a vida humana”, ou seja, “em contraste com a informação [digital-processual], a verdade possui uma *solidez de ser*”, uma vez que “ela se caracteriza pela duração e permanência. *Verdade é facticidade*”⁴ (HAN, 2022, p. 21, grifos do autor). Como a verdade só ocorre com as trocas de experiências, com a presença do outro, e não no *touchscreen*, “ela resiste a todas as mudanças de manipulações. Assim, ela constitui o fundamento da existência humana” e do mundo comum (HAN, 2022, p. 21, grifos do autor). Nas palavras de Arendt:

Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e modelos de pensamentos ou ideias, [ação e discurso] devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e então transformados em coisas, reificados, por assim dizer – em recital de poesia, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum

⁴ Segundo nossa autora, “a época moderna, que acredita que a verdade não é dada nem revelada, mas produzida pela mente humana, designou, desde Leibniz, as verdades matemáticas, científica filosófica como espécies da verdade racional, distintas da verdade factual” (ARENDT, 1961, p. 231).

tipo de registro, documento ou monumento. Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar, da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se lembram; e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua realização – e que realmente a torna, como afirmavam os gregos, a mãe de todas as artes –, as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade, ao fim de cada processo, e desapareceriam como se nunca houvessem existido (ARENDT, 2010, p. 117).

Tudo o que comporta a beleza do imprevisível é exatamente o contrário do tempo da tecnologia e de como opera sua engenharia, que cria e manipula realidades, atrofia o pensamento, programa comportamentos, transforma a relação com a natureza, com o trabalho, com a política e o convívio humano, pois o que interessa em todo esse império lógico-instrumental, que é financiada pelo capitalismo e o serve, é cooptar subjetividades para manter o consumo, a produção, a acumulação e consequentemente o lucro. Conforme Arendt (2015, p. 16),

[A verdade fatural] está sempre correndo o risco de ser perfurada por uma única mentira ou despedaçada pela mentira organizada de grupos, países ou classes, ou negada e distorcida, muitas vezes cuidadosamente acobertada por calhamações de mentiras, ou simplesmente autorizada a cair no esquecimento. Fatos necessitam de testemunhos para serem lembrados, e de testemunhas confiáveis para serem oficializados, de modo a encontrar um lugar seguro para habitar o domínio dos interesses humanos

211

Esse parece ser o ponto de vista dos pesquisadores Rocha, Rubiano, Farias Júnior que escreveram juntos *Temporalidades de exceção*. Um estudo brilhante e provocativo, que expõe a nu a configuração do tempo insano da tecnologia, que não comporta mais a contemplação de um pôr do sol ou simplesmente o acordar, sem uma primeira consulta nas plataformas digitais. É esse desatino que nos revela que vivemos no capitalismo da emoção. Todo o tempo, todas as ações, todos os gestos só devem ser empregados se a meta for alcançar mais produtividade e desempenho.

No entanto, o manejo e a cooptação de subjetividades não apenas alcança a esfera privada do cotidiano de cidadãos comuns, embora eles sejam a primeira isca de todo esse aparato tecnológico. A esfera pública também é engolfada nesse sistema tecnoneoliberal, transformando a concepção de poder. Governos, políticos e parlamentares, especialmente os de retórica e comportamentos de cunho extremista, são capazes, na urgência de permanecer no centro do poder, de confundir os membros da sociedade civil com a construção de um cenário de mentira e propagação de violência que se distancia radicalmente de qualquer projeto político

que se sustenta em princípios democráticos. No jogo político que se desenvolve com o uso das engrenagens da maquinaria tecnológica, a informação não precisa corresponder à realidade ou ter relação com a memória; o importante é que ela seja replicada rapidamente e interpretada como a verdade do momento.

A digitalização do mundo da vida avança inexoravelmente. Isso está mudando radicalmente nossa percepção, nossa relação com o mundo e nossa vida em comunidade. O frenesi da comunicação e da informação é estonteante. O tsunami de informações está desencadeando forças destrutivas. E isso também tem tomado conta do mundo da política, criando enormes linhas de falha e perturbações nos processos democráticos. A democracia está degenerando em infocracy (HAN, 2022, p. 18).

No mundo infocrático, a teia de relações da realidade factual é substituída pela sociedade da imagem, do artifício dos filtros, do desempenho, da mentira organizada, e tudo é controlado pela rede dos *big data*, que nada mais são do que conhecimentos em números e códigos oferecidos pelos próprios usuários e manipulados, monetarizados e comercializados, para fins outros, que não o do bem público. Nesse cenário, o alerta de Arendt (2015, p. 17): 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 desapareceu por completo da vida pública, e com ela o principal fator de estabilização nos cambiantes assuntos dos homens” tornou-se a posta principal dos oligopolistas de uma democracia *infocracy*.

212

Considerações Finais

O que se propôs nessa reflexão foi “pensar o que estamos fazendo”, quando a técnica se torna tão poderosa que ameaça as fronteiras e os pressupostos da condição humana e da própria humanidade. O que Arendt de maneira reiterada adverte é em relação ao uso irrefletido da tecnologia que, ao fomentar condições que inviabilizam ao ser humano “parar-para-pensar”, alija-o no interior do seu próprio eu, afastando-o do espaço público, do convívio com seus pares, que se estabelece pelo diálogo constante e pelas ações que nos tornam singulares, e não nos acessos, comentários e curtidas das plataformas digitais, ou ainda nos embustes “científicos” criados pelo ChatGPT. Há o risco de definitivamente sucumbirmos às promessas de progresso e inovação vendidas pelos chips, pelos códigos, pelas linguagens de programação e pelos comandos lógico-matemáticos dos serviços das grandes gigantes de tecnologia do Norte global. Nesse contexto, o Vale do Silício é o polo industrial tecnológico de

potência máxima na manutenção dessa *Infocracy*, como denominou Byung-Chul Han, que controla, disciplina e manipula subjetividades. Se o risco se efetivar, parece então que a era das *não coisas* veio para ficar e destituir-nos dos traços aos quais, em momentos de grandes crises, ainda recorreremos para agir com mundanidade.

Porém, mesmo diante desse novo *modus operandi* da tecnologia – pautado pelo lucro, pela ganância, pela vigilância, pelo apequenamento das relações sociais, pela proliferação de mentiras, pelo desprezo pelo mundo comum –, Arendt insiste na permanência dos fatos humanos, que são a matéria-prima da existência, e defende que, “por maior que seja a rede de falsidade que um experimentado mentiroso tenha a oferecer, ela nunca será suficientemente grande para cobrir toda a imensidão dos fatos, mesmo com a ajuda de um computador” (ARENDT, 2015, p. 16).

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Fortaleza: Editora Unijuí, 2009.

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

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Trad. R. Raposo (revisão técnica de Adriano Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Tradução de José Volkmann. 2ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2015.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede** Tradução de Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**: sobre a prática do princípio responsabilidade. Trad. do Grupo de trabalho Hans Jonas (Anpof). São Paulo: Paulus, 2013.

HAN, Byung-Chul. *Infocracy*: **Digitization and the Crisis of Democracy**. New York: Polity Press, 2022.

HAN, Byung-Chul **Não coisas**: Reviravoltas do mundo da vida. Tradução de Rafael Rodrigues Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.

ROCHA, Alexandrina Paiva da; JÚNIOR, João Batista Farias; RUBIANO, Mariana de Mattos. **Temporalidades de exceção**. Teresina, PI: Editora do IFPI, 2022.

UTOPIA EM PLATÃO E EM CHRISTINE DE PISAN: UMA CIDADE IDEAL PARA QUEM?

Dra. Francisca Galiléia P. da Silva

Ma. Dinevânia Jaiane de Lima

RESUMO

O presente artigo visa desenvolver uma análise comparativa entre as utopias políticas presentes nos textos *A República* (380 a.C.) de Platão (427 - 347 a.C.) e *A Cidade das Damas* (1405), de Christine de Pisan (1364 - 1430). Para tanto, parte-se da reflexão de questões como: ao se definir uma cidade ideal, para quem ela é, verdadeiramente, idealizada? Quem se beneficia com o modo com a qual é estruturada? Quais as bases morais que a sustenta? A partir disto, busca-se evidenciar os elementos em comum e diferentes do modo como são construídas as utopias de Platão e de Pisan considerando o contexto em que foram formulados e os anseios de suas autorias. Para tanto, o foco desta análise está no papel da mulher nas duas obras, de forma que, na construção teórica, além dos textos já mencionados, são presentes aqueles que clarificam e classificam os significados das utopias e estudos que analisam o papel da mulher nos textos mencionados.

Palavras-chave: Utopia; A Cidade das Damas; A República; Platão; Christine de Pisan.

1.0 Introdução

As utopias consistem em um contra modelo da sociedade vivida, traçando uma narrativa que pretende delinear o que seria o estado mais perfeito, ideal de uma determinada realidade. Sendo assim, as utopias evidenciam o anseio por algo novo, distinto da atual conjuntura político-social de um povo. Por esta razão, nos textos compreendidos como utópicos, é comum a presença de críticas à sociedade vivida e a apresentação de alternativas. Tais textos trazem a idealização de uma outra forma de vida e de realidade possíveis, de maneira que propõe modelos de justiça, bem-estar e liberdade. Neste não (*οὐ*) lugar (*τόπος*), o imaginário de felicidade plena é alcançado por todos que fazem parte desta sociedade e seguem suas leis. Contudo, os textos utópicos não são uníssonos, de maneira que podemos encontrar diferentes ênfases acerca de quem, naquele tipo específico de sociedade utópica, será melhor contemplado pelo bem-estar ideal.

Analisando as obras *A República* de Platão e *A Cidade das damas* de Christine de Pisan, o presente artigo busca problematizar como cada modelo utópico de sociedade trabalha os interesses dos diferentes grupos que compõem um organismo político. Assim, a pergunta central que se realiza é, para quem é pensada a utopia de uma cidade ideal? No estudo das obras supracitadas, é possível constatar como, no projeto de um modelo ideal de comunidade social, a figura da mulher é relatada de maneira distinta. Sendo assim, desenvolveremos, especificamente, um exame que tem seu foco na comparação entre o papel da mulher nas sociedades idealizadas nos textos de Platão e Pisan a fim de

observar o modo como consideram os distintos grupos que dela fazem parte.

Para tanto, apresentar-se-á, de início, o conceito de utopia, ressaltando a compreensão de utopia clássica atemporal, na qual localizamos as duas obras citadas. A utopia clássica é representada pelas idealizações de uma cidade perfeita e, neste caso, atemporal por não se delimitar a um tempo específico, seja passado, presente ou futuro. No caso da obra *A República*, tem-se um texto conhecido por ser uma das primeiras cidades idealizadas a apresentar um sistema político baseado na justiça. A justiça é o eixo condutor do diálogo platônico, o qual tem como personagem central a figura de Sócrates. Discutindo acerca do que é uma cidade justa, o filósofo elenca diferentes características da cidade ideal, desde um sistema educacional até o sistema político no qual aquele que governa deve ser sábio, isto é, filósofo. Neste regime político ideal, todos são educados para que cumpram suas funções, garantindo, assim, o pleno funcionamento social. Em vista disso, Platão divide os cidadãos em três classes: governantes ou guardiães; os guerreiros e os artesãos (responsáveis pelo sustento da cidade), todos trabalhando para que a felicidade seja alcançada.

No que respeita ao texto de *A Cidade das Damas*, encontramos uma utopia escrita no medievo por uma mulher e para mulheres, na qual se constata uma defesa da imagem feminina. Ao longo do texto, a autora é a personagem principal e dialoga com três damas que são as personificações da Razão, Retidão e da Justiça. O ponto central do diálogo é acerca das causas das difamações sofridas pelas mulheres e se haveria fundamentos para tanto. A pretensão última do encontro das três virtudes com a personagem de Christine é a construção de uma cidade ideal na qual as mulheres não poderão ser caluniadas injustamente. Na narrativa, o alicerce da cidade é constituído por um conjunto de argumentos tecidos em favor da mulher, mostrando-a como justa, racional e reta, ou seja, de modo diferente daquele que costuma ser encontrado nos textos escritos por homens.

Diante disto, ao longo do presente texto, é construída uma comparação em que é possível observar uma diferença fundamental entre a utopia presente em *A República*, de Platão, e em *A Cidade das Damas*, escrita por Christine de Pisan. Para além da distinção entre os tempos e contextos históricos em que foram desenvolvidas, a saber, antiguidade e medievo, tal diferença é pontuada observando o espaço ocupado pelas mulheres nas duas obras. Por esta razão, o eixo central da análise comparativa está na verificação de como a mulher é figurada nestes dois textos e, assim, qual lugar ocupa nos cenários políticos idealizados.

2.0 As Utopias: *A República* e *A Cidade das damas*

De início, é preciso ter claro que se entende por utopia a idealização de um lugar perfeito, ou uma cidade perfeita, no qual princípios como os de igualdade e justiça são puramente concretizados.

Compreende, portanto, a construção de uma comunidade imaginária, de uma sociedade organizada por leis que são estabelecidas e idealmente seguidas por todos que dela fazem parte. Neste sentido, o termo utopia surge como contraposição ao lugar e tempo vividos, apresentando uma alternativa que deve ser desejada e buscada. Em outras palavras, na vivência de uma sociedade envolta de valores viciosos e corruptos, projeta-se uma outra onde os problemas vividos nesta sociedade são solucionados a partir de preceitos e valores virtuosos. Assim, nos textos utópicos, apresenta-se um plano de como a sociedade deve se configurar para garantir seu projeto político ideal.

Tendo sido utilizado por Thomas More, em 1516, como título de seu romance filosófico¹, o termo utopia² passou a designar narrativas ideais de organismos políticos, sociais ou religiosos anteriores ou posteriores ao texto do pensador inglês. Por vezes associado ao termo *eutopia* (bom lugar), o vocábulo *utopia* ganha forma de “bom lugar que não existe”, adquirindo um sentido de perfeição inalcançável (PAQUOT, 1999, p. 8). No que respeita à *utopia* como gênero literário, ela se expande para além de textos filosóficos, adentrando a ficção tendo, como elemento predominante, a realização de um contexto perfeito de difícil ou impossível realização na realidade concreta. Assim, utilizadas como denúncia de um organismo social, projeção de um modelo desejável de comunidade ou, ainda, como uma descrição de uma realidade impossível, as escritas utópicas podem ser compreendidas como: a) um sistema de aprimoramento político; b) um sistema idealista não realizável; c) um sistema concreto realizável (CONELLI, 2017, p.98).

Outra marca dos textos utópicos diz respeito à temporalidade, ou melhor, à atemporalidade de sua narrativa. A dimensão atemporal ou intemporal das utopias consiste no fato da escrita não se referir a um tempo definido. Corresponde, pois, a um plano que deve ser realizado em um “não tempo”, afinal, as sociedades não são idealizadas a fim de serem postas em prática em uma datação específica futura, nem mesmo são modelos antigos a serem seguidos. Embora sendo atemporais, as utopias seguem a proposta de uma crítica à sociedade vigente, ou seja, elas têm como base de sua elaboração a própria realidade vivenciada. Configuram-se, portanto, como uma contraposição aos valores de um contexto social específico, mas, sem se prender a ele, estabelecem uma negação absoluta, de essência atemporal, ao mesmo tempo, em que projeta um espaço ideal e uma sociedade

¹O texto *Utopia* de Thomas More (1478 - 1535) apresenta, antes de tudo, um anseio por justiça. Ao longo do escrito, é desenvolvida uma descrição minuciosa de uma ilha alternativa na qual todos os habitantes vivem felizes. Neste ambiente, “a virtude é recompensada e a divisão igualitária dos bens permite a cada um viver na abundância” (MORE, 2004, p. 42). Como o título já alude, a narrativa representa o “não-lugar” da sociedade em que viveu o autor, a Inglaterra no governo de Henrique VIII.

²De acordo com Colonelli, “O termo utopia, desenvolvido por Morus em sua obra *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, não é constituído, como frequentemente se diz, de τόπος, mas de τοπία sem o “α” privativo, o que nos transmite já uma ideia mais abstrata do termo, sem mencionar a adição de um novo sufixo que poderia ser tanto o advérbio negativo οὐ (não) quanto o positivo εὖ (bem)”. (COLONELLI, 2017, p.97)

idealizada também independente do tempo (CALADO, 2006, p. 50).

Entendido deste modo, embora a noção de utopia não seja contemporânea a Platão, a obra da *República* se adequa à classificação de texto utópico, uma vez que tanto idealiza uma cidade, como não apresenta um marco temporal de sua possível realização. Ademais, *A República* também manifesta a consideração do autor acerca da sociedade vivida, seja criticando-a³, seja aprimorando seus preceitos tendo em vista o ideal de justiça. Um exemplo para tanto, podemos pontuar o diálogo desenvolvido por Sócrates, já no Livro I, acerca da justiça. Na discussão com Trasímaco, Sócrates deixa evidente que seu interesse é sair das definições vigentes sobre o significado de justiça para ir, de fato, ao encontro de como este conceito deve ser verdadeiramente compreendido. Neste sentido, o caráter da discussão segue no plano da superação do que é posto em busca de algo perfeito que deve, sempre, servir de modelo:

Nesses termos, companheiro, lhe repliquei, a proposição é muito dura; não é fácil levantar contra ela objeção alguma. Se tivesse afirmado que a injustiça é vantajosa, mas admitisses, *como o fazem muitos*, que é vício ou algo vergonhoso, saberíamos como rebater-te, de acordo com *os princípios de aceitação geral*. (*Rep.* 348e - grifo nosso)

Nesta citação, é possível verificar, com as expressões “como o fazem muitos” e “os princípios de aceitação geral”, como o filósofo busca separar e se distanciar daquilo que está estabelecido na sociedade em busca de algo verdadeiro. As refutações de Sócrates demonstram quão as interpretações do senso comum vigente, reportadas pelo seu interlocutor, são limitadas e, por isso, ocultam e impedem que a verdadeira justiça seja alcançada. E, ainda que a busca pela verdade não seja algo fácil de se concretizar, o caminho dialético percorrido por Sócrates junto aos demais interlocutores transparece uma confiança na possibilidade de aproximar-se dela. Na mesma direção, segue a proposta da cidade ideal que, distanciando-se dos modelos de comunidades comuns, é de difícil realização, mas não é impossível de existir:

No caso, por conseguinte, de já haverem sido obrigados, os grandes cultores da Filosofia a governar cidades, quer se tenha verificado esta hipótese na infinitude do tempo transcorrido, quer isso mesmo esteja acontecendo nos nossos dias longe de nossas vistas, nalguma região bárbara, quer ainda venha a realizar-se no futuro, declaramo-nos dispostos a lutar pela veracidade da nossa tese, que a constituição proposta existe, existiu e existirá onde quer que a musa da Filosofia disponha do governo das cidades. Impossível não é, nem estamos expondo uma ideia inexecutável, conquanto sejamos os primeiros a reconhecer as dificuldades inerentes a esse plano. (*Rep.*499d)

Diante do exposto, fica claro o entendimento de Benedito Nunes, quando afirma que “A

³“a ruptura feita por Platão, ao propor a Cidade Ideal, concerne a uma ruptura com a cidade de Atenas, que era a cidade de nosso filósofo.” (CUNHA, 2016, p. 60).

República tornou-se, por obra dos humanistas, a venerável utopia, modelo da *Amaurotas*, de Thomas Morus, e a *Cidade do Sol* de Campanella”(NUNES in PLATÃO, 2000, p.1). Segundo o comentador e tradutor do texto platônico para o português, a obra merece esse título por ter edificado:

(...) a plena existência equilibrada e estável, o igualitarismo, a propriedade coletiva, a produção dos bens ao nível das necessidades, a educação comum, seletiva e planejada, a pureza dos costumes, o governo dos mais sábios ou dos filósofos, devotados ao conhecimento e ao exercício do poder - e que se incorporaram, por meio da Filosofia moral do Renascimento, à estrutura típica das utopias modernas, não esgotam a singularidade do diálogo. (NUNES in PLATÃO, 2000, p.2)

Luciana Romeri, no trabalho intitulado *La cité idéale de Platon: de l'imaginaire à l'irréalisable*, compartilha da mesma opinião e acrescenta que o texto influenciou as produções posteriores deste gênero: “(...) les textes de Platon qui présentent des constitutions dites idéales, et qui ont sans doute inspiré More et bien d'autres utopistes dans leurs constructions” (ROMERI, 2008, p.23). De acordo com a autora, um ponto que permite pensar *A República* como utopia é a enunciação da educação assim como a comunidade dos bens e partilha das tarefas sem distinção entre funções em relação aos sexos:

grâce à un processus éducatif qui concerne tous les citoyens. C'est au cours de l'exposé sur l'éducation nécessaire aux citoyens de la kallipolis, lorsqu'il est question du mode de vie des gardiens, que nous trouvons les thèses qui ont sans aucun doute le plus contribué à l'interprétation utopiste de Platon, celles que l'on considère comme utopiques par excellence. Elles sont au nombre de trois : tout d'abord, c'est la loi concernant la communauté, chez les gardiens, des femmes et des enfants (cf. V 457 b-458 d) ; celle-ci est expliquée comme une conséquence nécessaire de la deuxième loi, celle de l'identité d'occupation et d'éducation entre hommes et femmes (cf. V 451 c-452 e). À ces deux thèses scandaleuses s'ajoutera un peu plus loin une troisième, la plus grande et la plus difficile (to megiston kai khalepôtaton, 472 a 4), qui est la condition même de la naissance et de la possible réalisation de la kallipolis : c'est la loi concernant les philosophes-rois ou les rois-philosophes(cf. V 473 b-e). (ROMERI, 2008, p.28)

219

No que concerne à obra *A Cidade das Damas*, de Christine de Pisan, ela não se destaca por ser modelo para as outras utopias - como ocorre com a *A República* - mas possui as características de ser um projeto de cidade ideal que visa a justiça e a igualdade. Sem estabelecer uma demarcação temporal precisa, algo próprio das utopias, o escrito se inicia com um conjunto de questionamentos. A própria Christine, como personagem principal do texto, indaga-se sobre a razão de todas as coisas indesejáveis e más, bem como todos os vícios no mundo, serem atribuídas às mulheres:

Perguntava-me quais poderiam ser as causas e motivos que levavam tantos homens, clérigos e outros, a maldizerem as mulheres e a condenarem suas condutas em palavras, tratados e escritos. Isso não é questão de um ou dois homens(...) pelo contrário, nenhum texto está totalmente isento disso. Filósofos, poetas e moralistas, e a lista poderia ser bem longa, todos parecem falar com a mesma voz para chegar à conclusão de que a mulher é profundamente má e inclinada ao vício. (PISAN, 2006,

p. 119)

Com uma clara insatisfação diante do contexto vivido, no qual, de acordo com a filósofa, as mulheres foram excluídas da construção da sociedade, Christine faz um levantamento das acusações misóginas feitas às mulheres nas obras tanto de filósofos quanto de poetas e clérigos. Ela demonstra, muito avidamente, que o ponto de partida de sua reflexão e crítica é a sociedade medieval. Como Calado muito bem sintetiza, “o antagonista retórico a combater é o próprio ethos de misoginia que percorre a maior parte das manifestações intelectuais na Idade Média” (CALADO, 2020, p.262). Sob um anseio de encontrar uma saída para as mulheres, a personagem de Christine é surpreendida pela aparição das três virtudes: Razão, Retidão e Justiça. Personificadas, estas três virtudes auxiliam a filósofa na tarefa de erguer uma cidade onde as mulheres poderão se defender e se abrigar contra as difamações feitas na literatura, na filosofia, nos tratados de educação e nos textos moralistas.

No que respeita à dimensão “irrealizável” ou distante, particular das narrativas utópicas, ela assume, em Pisan, um aspecto diferente. Afinal, com o aparecimento das três virtudes supracitadas, o texto segue como um projeto de cidade-fortaleza para as mulheres que está prestes a se concretizar, como um plano que urge ganhar corpo. Sendo assim, não se trata, somente, de uma crítica à realidade vivenciada com uma proposta longínqua de realização. É algo para o qual a Christine, mulher escolhida pelas virtudes, deve iniciar logo a construção. Daí, as palavras da Dama Razão:

(...) debes saber que foi para afugentar do mundo este erro no qual caíste, para que as damas e outras mulheres merecedoras possam a partir de agora ter uma fortaleza aonde se retirem e se defendam contra tão numerosos agressores. As mulheres foram por tanto tempo abandonadas sem defesa, como um campo sem cercado(...) Mas, é chegada a hora de retirar essa causa justa das mãos dos Faraós, e é por isso que nos vês aqui, nós, as três damas, que, movidas pela piedade, viemos anunciar-te a construção de um edifício, construído como uma cidade fortificada, com excelentes fundamentos. Foste tu a escolhida para realizar, com nossa ajuda e conselhos, tal construção, onde habitarão todas as damas de renome, e mulheres louváveis. (PISAN, 2006, p.125)

Trata-se, assim, de uma comunidade ideal que está atenta ao valor positivo das mulheres, contrapondo-se ao que a filósofa vivenciava na sociedade tardo medieval. Em suma, a proposta de Christine não é outra senão a de defender a imagem feminina em um cenário misógino com o objetivo de alcançar um equilíbrio social, reconhecendo o papel das mulheres e sua importância nas diferentes conquistas históricas. Sendo assim, afirma Soares:

O texto de Pizan, a primeira utopia feminista escrita por uma mulher, nos coloca diante de argumentos que empoderam as capacidades intelectuais da mulher, problematizando seu papel na sociedade e trazendo alternativas para a desconstrução do pensamento misógino em relação às mulheres, através de um projeto utópico que cria a cidade ideal onde as mulheres têm espaço e voz. (SOARES, 2017, p. 112)

220

Diante do exposto, pode-se concluir que, cada uma a seu modo, as obras *A República* e *A Cidade das damas* se inserem dentro desta compreensão de utopia como um sonho social, um fim a ser alcançado no interior de uma comunidade. Embora o termo utopia ainda não tivesse sido usado, no período em que estas obras foram escritas, para definir um estilo textual, ele se adequa facilmente aos escritos mencionados. Afinal, tais escritos demonstram, ao longo de seus conteúdos, a esperança de uma estrutura de sociedade para além daquela vivenciada que, por sua vez, deve ser rompida. Não podendo ser confundidos com textos ideológicos que sustentam um modelo social estabelecido, eles demonstram, sobretudo, o anseio por subverter a ordem dada em nome de uma outra perfeita. São escritos que possuem um espírito que os faz estarem todos dentro do mesmo gênero textual, apresentando características semelhantes, embora o modo de organização, estruturação e conteúdo não sejam os mesmos. Daí, segue a pergunta, qual o papel da mulher nas utopias de Platão (*A República*) e Christine (*A Cidade das damas*)?

3.0 A mulher em *A República*

Como foi introduzido no tópico anterior, em *A República*, Platão deixa evidente o propósito de refletir acerca de uma cidade ideal que teria seu principal fundamento na justiça. Assim, sob pretensão de pensar uma forma de governo diferente da democracia ateniense, o filósofo parte na busca de uma definição precisa da justiça, conduzindo os interlocutores do diálogo a perpassar por diversas concepções do conceito relacionando-as, sempre, ao que é ser um indivíduo justo ou injusto. Após um longo processo dialógico, Sócrates propõe analisar a situação partindo de uma perspectiva geral para uma particular e, daí, chegar a uma conclusão adequada. Neste sentido, primeiro tenta compreender o que é a justiça na cidade para, então, identificá-la no âmbito do indivíduo. Nas palavras do filósofo: “Caso estejais de acordo, investiguemos de início o que é a justiça na cidade, para depois a estudarmos nos indivíduos, quando, então, compararemos os traços fundamentais do maior conceito com as formas mais pequenas” (*Rep.*369a).

Seguindo no plano de idealização de uma cidade justa na qual a totalidade dos indivíduos alcança a felicidade, Platão destaca a necessidade de todos se manterem engajados neste fim (*Rep.* 420b). Afinal, como não se trata de uma simples felicidade individual ou de somente uma classe de pessoas, todos os membros desta cidade devem se organizar de modo perfeito, pois disto depende a felicidade na *polis*. Por esta via, o filósofo justifica o estabelecimento de uma divisão de funções entre os integrantes da cidade, como uma reunião de grupos de indivíduos que realizam atividades diferentes e se auxiliam reciprocamente (*Rep.* 369c). Tendo os governantes, ou reis-filósofos, como a classe mais importante deste organismo social - sendo escolhidos por meio de um rigoroso processo

de seleção no qual são observadas sua inteligência, virtude e sabedoria - nota-se a defesa de um sistema hierárquico que tem como fundamento a promoção da justiça e a preservação do bem-estar a partir do perfeito cumprimento das tarefas específicas de cada grupo. Deste modo, a felicidade se manteria em toda a cidade na medida em que cada um dos grupos e indivíduos realizassem a sua função (*Rep.* 421c).

Na pretensão de garantir que os indivíduos e grupos cumpram seus ofícios de modo perfeito, o sistema educacional ganha um papel de destaque por ser responsável pelo aperfeiçoamento de todo cidadão. Assim, avaliando a atividade dos pedagogos e poetas na cidade, o filósofo identifica um valor positivo na imitação, desde que se destine ao âmbito pedagógico. Ressaltando e incentivando o uso da *mimesis* de exemplos dignos de serem reproduzidos, os pedagogos, diferentes dos poetas, se valem da imitação para cultivar comportamentos virtuosos. Platão, então, elenca os perfis comportamentais que devem ser imitados ou abolidos e chama a atenção para o comportamento feminino que, de acordo com ele, deve ser controlado e, por muitas vezes, é mal visto. Assim, dentre os atos não imitáveis estariam o de chorar, o de se apaixonar ou mesmo as reações presentes durante as dores do parto de modo que apenas aos atos nobres, e não estes, podem ser dignos de imitação masculina (*Rep.* 395d). Ademais, Platão também afirma que os lamentos são atos não cabíveis a homens célebres, mas às mulheres ressaltando, ainda, que não às mulheres sérias (*Rep.* 388a). Em suma, na cidade, só é permitido o que imita a virtude, “o que imita as pessoas moderadas” (*Rep.* 397d) que, mesmo não sendo somente de um gênero, é ressaltado o comportamento das mulheres como aquele que não deve ser seguido⁴. Seria este um indício de diminuição da presença do feminino em *A República*?

Não há, no texto platônico, um impedimento absoluto de que as mulheres possam ser moderadas. Ao contrário, elas devem ser moderadas (*Rep.* 398e) tal como os homens virtuosos. Desse modo, as mulheres também podem servir de modelo a ser imitado, de forma que o filósofo esclarece, no livro V d’*A República*, que aquelas que cultivam o corpo e a alma são capazes de assumir os diferentes cargos e funções administrativas (*Rep.* 455b) e de governo (*Rep.* 456a) da cidade. Para tanto, devem receber educação igual à dos homens, uma vez que “se exigimos das mulheres os mesmos serviços que dos homens, precisamos fornecer-lhes o mesmo tipo de educação” (*Rep.* 452a). Logo, a mulher e o homem são capazes de exercer todas as funções na cidade sendo que, em alguns casos, um sexo pode ter mais aptidão do que o outro, como é possível verificar nas seguintes

⁴Nas *Leis* 796c, é interessante observar como Platão fala da necessidade de que homens e mulheres imitem o exemplo da deusa Atenas. Sobre isto, Zoller destaca que “And given Athena’s association with wisdom, she persist as a powerful patroness for the city of Athens where Plato first advanced the notion that some women could be wise enough to lead the city alongside some qualified men”. (ZOLLER, 2021, p.38)

passagens:

Tens conhecimento de alguma atividade humana em que os homens não sobrepujem as mulheres? Estenderemos o nosso discurso mencionando a tecelagem, a confeitaria e a cozinha, trabalhos que parecem apropriados às mulheres e em que a inferioridade dos homens é altamente ridícula? (*Rep.* 455d)

Sendo assim, meu caro, não há ocupação especial na administração da cidade que toque apenas à mulher, na qualidade de mulher, ou ao homem, enquanto homem; as aptidões naturais são igualmente distribuídas nos dois sexos, podendo exercer por natureza qualquer função tanto a mulher quanto o homem, com a diferença de que a mulher é mais fraca que o homem. (*Rep.* 455e)

Diante do exposto, é possível verificar que, em passagens como *Rep.*452a, Platão dá a entender que as mulheres são capazes de participar da vida pública e atingir o mesmo nível de excelência que os homens, desde que oferecidas as mesmas condições⁵. Contudo, constata-se, em *Rep.*455d, uma desigualdade de aptidão no qual sugere que à mulher é mais apropriado os serviços domésticos do que aos homens e, em *Rep.* 455e, Platão indica que as mulheres são mais fracas que os homens na administração da cidade. Em suma, as mulheres são tidas como inferiores aos homens em termo de força física (*Rep.* 457b) e, como visto anteriormente, são mais emotivas (*Rep.* 395d). Desta forma, ainda que afirme a necessidade de condições igualitárias entre os sexos e uma equivalência de homens e mulheres na possibilidade de realizar ações, tais debilidades identificadas na natureza feminina não dificultaria sua participação plena na vida pública e no governo da cidade restringindo, assim, a vivência de uma utopia política?

223

Para melhor compreender este ponto, é importante considerar o que Platão apresenta em *Rep.*370 a-b na qual explica que cada pessoa nasce com mais habilidade para realizar determinadas funções do que outras. Em uma cidade justa, a consideração das distintas habilidades dos indivíduos é fundamental para que ela funcione perfeitamente. Do contrário, os indivíduos teriam dificuldades em realizar certas ações e, portanto, estarão sofrendo uma injustiça quanto a observação de suas capacidades. Aqui, o que se pretende mostrar é que o filósofo não indica a diversidade de capacidades como algo específico de homens ou de mulheres. As distintas habilidades estão presentes em todos os indivíduos indiferente do sexo. Nesta mesma direção, cabe separar o que respeita à característica do grupo e o que concerne aos indivíduos analisados dentro ou independentes de tais grupos. Isto é,

⁵Vale destacar que a postura de atribuir à mulher as mesmas atividades e educação que aos homens é novidade para a época em que o texto d'*A República* foi escrito (Séc. IV a.C). No contexto grego do período, as mulheres eram comumente destinadas à vida doméstica. Acerca disso, afirma Maria Sonna: “Es preciso tener en cuenta que las mujeres atenienses no tenían acceso a la vida pública: no eran consideradas ciudadanas, por lo que no tenían voz ni voto en las asambleas y tampoco podían acceder a las magistraturas. Sus tareas, que se reducían a la costura y preparación de los alimentos, estaban confinadas al interior de la casa. Las mujeres se ocupaban asimismo del cuidado y educación de los infantes hasta su pubertad, momento en el que su educación, en caso de ser varones, pasaba a manos de los educadores hombres. La educación que recibían las mujeres era muy pobre en comparación con la que recibían los hombres” (SONNA, 2022, p.3).

aquilo que pode ser compreendido como um aspecto geral do grupo considerado não deve, necessariamente, indicar a característica de um indivíduo específico. Neste caso, uma mulher pode atingir os mesmos níveis que um homem em qualquer posição na cidade (Rep. 455d-e), ainda que, geralmente, as mulheres possam ter uma constituição física mais fraca que a média geral dos homens. Zoller explica que:

One might object that the physical nature of women as a class (characterized by the so-called ‘average woman’) is not suited for occupation this involve heavy manual labor because on average women are smaller and have smaller muscle mass. Plato’s Socrates admits that women as a class are physically weaker than men as a class. (ZOLLER, 2021, p.43)

Outro ponto de importante destaque a respeito da figura da mulher em *A República* está relacionado ao caráter coletivo da mulher. Verifica-se, no livro V, que o filósofo apresenta a maneira mais vantajosa que a cidade pode obter do relacionamento entre masculino e feminino. Para tanto, Platão afirma que “Essas mulheres dos guardiões serão todas comuns entre todos eles e nenhuma coabita em particular com nenhum; e, por outro lado, os filhos serão comuns, e o pai não conhecerá seu próprio filho nem o filho, o pai” (Rep. 457d). A justificativa para esta decisão é apresentada, mais adiante no texto, sob um argumento eugenista. Isto é, numa analogia com a criação de cães (Rep.459a), Platão sugere que os casais escolhidos para procriar sejam os mais adequados para gerar crianças melhores - daí a desvantagem, para a comunidade, do aspecto privado dos relacionamentos homem-mulher.

Logo, a realidade das mulheres bem como das crias é bem mais vantajosa para a cidade se forem comunitárias, isso impediria, inclusive, que houvesse disputas entre os guerreiros provocadas por inveja ou desejo da mulher do outro. Interessante observar o modo como o argumento é desenvolvido pois, enquanto apresenta o caráter comunitário dos corpos femininos⁶ - algo justificado pela eugenia reprodutiva - o discurso não aponta para uma coletividade dos corpos masculinos para o mesmo fim. Esta diferenciação se justificaria pela natureza específica da mulher, sua capacidade de gerar a prole, algo que o homem não é capaz por sua natureza. Ao homem, é apresentado como prejudicial a relação afetiva e, como constatamos em momento anterior, tais afetos são próprios das mulheres e não devem ser imitados pelos homens. Em suma, como fica evidente no texto, não pode haver, entre masculino e feminino, uma relação afetiva, romântica, mas tão somente uma caráter pragmático em nome da garantia de uma reprodução “bem sucedida” da prole.

Diante das particularidades expostas acerca do tratamento da mulher no texto d’*A República*,

⁶Sobre este caráter coletivo da mulher, Sonna faz a seguinte ponderação: “En la mayor parte del texto Platón se refiere a las mujeres y niños/as como una comunidad cuyo término más adecuado en griego sería *koinonía* sino como ‘comunes’ (koinós) o como parte de los bienes comunes o asuntos públicos (*tá koiná*)” (SONNA, 2022, p.5).

verifica-se que há muito o que se refletir sobre os diferentes aspectos e papéis atribuídos à mulher na *polis*. Sem dúvida, a inserção, feita por Platão, da figura feminina com o potencial de fazer parte do grupo de elite da cidade tal qual os homens (desde que lhe seja conferida a educação necessária) é um dado que chama atenção e merece destaque. Averroes, no seu *Comentário sobre República*, enfatiza a respeito ao afirmar que “as mulheres, visto que juntas com os homens são uma única espécie em relação ao fim humano, compartilham nisso necessariamente, mas se diversificam conforme o mais e o menos, isto é, na maior parte das operações humanas, o homem está mais preparado do que as mulheres” (AVERROES, 2015, p.88). Seguindo esta premissa, Zoller afirma que “Plato is an early initiator of the rejection of gender discrimination, and the project of demonstrating the value of equal education and professional opportunity for girls and women across all social classes begins with Plato” (ZOLLER, 2021, p.37).

Nota-se, ademais, que a análise da figura da mulher em *A República* não pode desconsiderar as particularidades do contexto vivenciadas por Platão. Ao observarmos o contexto ateniense, não é difícil concluir o avanço na discussão do papel de gênero realizado pelo filósofo. Como relata Brisson, “This was a merciless criticism of Athenian citizenship, which took only men, that is, males, into consideration. They were the only ones able to possess land, and therefore a domain, and to vote in the Assembly and at Court, but, in exchange, they all had the obligation to bear arms” (BRISSEON, 2012, p.131). Tem-se, em *A República*, uma clara defesa de que a distinção de gênero é periférica e as especificidades do corpo feminino (como a capacidade de reprodução) não implicaria, de fato, em uma distinção substancial entre homens e mulheres. Ou seja, ainda que as diferenças entre os corpos não devam deixar de ser consideradas, conferindo-lhes funções próprias no organismo social, isto não resultaria em uma separação radical entre as capacidades dos homens e mulheres na cidade ideal. Logo, em uma cidade perfeita, a mulher tem que ser considerada como um sujeito de justiça no mesmo nível que o homem.

225

4.0 A mulher em *A Cidade das Damas*

Christine de Pisan, por sua vez, estabelece *A Cidade das Damas* como um lugar de refúgio para que as mulheres estejam protegidas, isto é, uma “Cidade que poderá ser, se a conservardes bem, não só um refúgio para vós todas, senhoras de virtude, mas uma fortaleza para vos defender dos ataques de vossos inimigos” (PISAN, 2006, p. 356). A filósofa, então, enfatiza o valor da obra que lhe foi conferida:

Rendei graças a Deus que me guiou neste grande labor: construir para vós um refúgio honrado, uma cidade fortificada que vos servirá de morada eterna até o final dos tempos. Cheguei até aqui, na espera de concluir minha obra com a ajuda e o reconforto da Dama

Justiça que prometeu ajudar-me até que a cidade fique toda fechada e concluída. Por hora, rogai por mim, minhas veneradas damas (PISAN, 2006, p. 317).

Ao defender as mulheres, o objetivo da filósofa é combater as acusações feitas contra elas de que eram viciosas e más. Pisan, assim, visou rebater essas opiniões a partir da experiência e de exemplos de mulheres virtuosas, pois “a experiência demonstra claramente que a verdade é completamente o contrário do que o afirmam, procurando atribuir à mulher todos os males” (PISAN, 2006, p.122). A filósofa busca em sua memória e não consegue encontrar fundamentos para as críticas feitas às mulheres:

Com essas coisas sempre voltando insistentemente à minha mente, pus-me a refletir sobre a minha conduta, eu, que nasci mulher; pensei também em outras tantas mulheres com quem convivi, tanto as princesas e grandes damas, quanto às de média e pequena condições, que quiseram confiar-me suas opiniões secretas e íntimas; procurei examinar na minha alma e consciência se o testemunho reunido de tantos homens ilustres poderia ser verdadeiro. Mas, *pelo meu conhecimento e experiência* e por mais que examinasse profundamente a questão, não conseguia compreender, nem admitir a legitimidade de tal julgamento sobre a natureza e a conduta das mulheres (PISAN, 2006, p. 119, grifo nosso).

Estando claro o objetivo da pensadora, vale ressaltar, no que concerne à obra *A Cidade das damas*, que ela já se diferencia por si ao ser um texto escrito por uma mulher em pleno medievo tardio. Neste caso, chama-se a atenção para que sua leitura não seja separada de sua autoria⁷. No texto de Christine de Pisan, tal separação significaria retirar grande parte do significado da reivindicação por condições melhores para a mulher. O fato de Christine se apresentar como personagem principal de sua obra, ou seja, como aquela responsável pela construção da cidade é, como aponta Lucimara Leite, uma forma de romper com os sistemas que negam às mulheres o acesso a espaços de saber:

Nesse sentido, poderíamos pensar que o fato de Christine de Pizan assumir sua identidade de mulher escritora/escritora mulher _ ‘Je, Christine’ _ seria uma tentativa de romper com os padrões vigentes de discriminação da mulher. Sendo ela uma escritora, escolhe como ‘campo de batalha’ um espaço quase que exclusivo dos homens, em uma época em que as mulheres eram co-tuteladas. (LEITE, 2008, p. 68).

Assim, a filósofa demarca seu espaço não somente como conhecedora e capaz de reescrever a imagem das mulheres por meio das histórias e exemplos que traz como, igualmente, de construir um espaço para resguardar o feminino de ataques e acusações ilegítimas. Ademais, com as alegorias presentes ao longo da obra, Christine apresenta os valores virtuosos os quais a cidade deve conservar. Tais valores são apresentados como entidades responsáveis por colocar Christine de Pisan de volta a

⁷“Assim como a voz do dono é condicionada ao dono da voz, a condição de alteridade dos textos femininos implica na forma diferente de representar o mundo na sua escrita. (...) Poderia se pensar a escrita feminina apenas como linguagem desprovida de uma autoria? Acredito que seria inútil tentar afastar o sujeito feminino de suas crias, como se o corpo do texto não fosse o mesmo constituído do sujeito”. (CALADO, 2006, p. 16).

compreensão de si, após afetar-se com as leituras misóginas⁸. Estas entidades aportam o material do qual será feito a cidade, como afirma a Dama Razão:

Desse modo, bela filha, foi a ti concedido, entre todas as mulheres, o privilégio de projetar e construir a Cidade das Damas. E, para realizar esta obra, apanharás água viva em nós três, como em uma fonte límpida; nós te entregaremos materiais tão fortes e mais resistentes do que mármore fixado com cimento. Assim tua Cidade será de uma beleza sem igual e permanecerá eternamente neste mundo. (PISAN, 2006, p.126).

A personagem da Razão, por meio de um diálogo com a autora e personagem Christine, contra argumenta cada declaração misógina encontrada nas leituras realizadas pela filósofa. Cada argumento é acompanhado de inúmeros exemplos de mulheres virtuosas tidas como tijolos que constituem a cidade. Afinal, “é hora de assentar as grandes e fortes pedras dos alicerces para construir as muralhas da Cidade das Damas. Pegue então a pá de tua pluma e prepara-te para construir e trabalhar com grande empenho” (PISAN, 2006, p. 153). Ao longo deste processo, a construção dialógica da cidade tem a seguinte pergunta inicial extraída com a “enxada da indagação”:

Então, para obedecer às suas ordens, levantei-me prestamente, pois graças à virtude delas estava mais forte e mais leve do que antes. Então, ela na frente e eu em seguida, chegamos no campo referido, e, seguindo sua indicação, pus-me a cavar o buraco com minha enxada da indagação. E meu primeiro trabalho foi o seguinte: “Dama, lembro-me do que dissesstes agora a pouco, acerca de todos aqueles homens que maldisseram tão severamente os costumes das mulheres, condenando-as em massa: mais o ouro demora na fusão mais ele fica fino. Deve-se entender com isso que quanto mais elas são condenadas sem motivo, maior é o mérito da sua glória. Dizei-me, vos peço, por que tantos autores as maldizem em suas obras? O que os motiva? Pois, vós já me fizestes entender que eles estão errados. Será que é a Natureza que os leva a isso ou será que o fazem por ódio? Como isso acontece?” (PISAN, 2006, p.131).

227

Por esta via, se as declarações misóginas indicavam que as mulheres são fracas, a Razão apresenta mais de 10 exemplos de mulheres que dominaram tanto a arte da guerra como a de governar - deslegitimando qualquer discurso que pretende inferiorizar as mulheres:

Mas, se alguns estavam querendo dizer que as mulheres não tinham entendimento suficiente para aprender as leis, a experiência prova justamente o contrário. Como será dito depois, tem-se conhecimento de numerosas mulheres do passado e do presente, que foram grandes filósofas e aprenderam ciências bem mais difíceis e nobres do que as leis escritas e os estatutos dos homens. Por outra parte, se estavam querendo afirmar que as mulheres não têm nenhuma vocação natural para a política e a ordem pública, poderia citar-te exemplos de várias mulheres ilustres que reinaram no passado (PISAN, 2006, p.147).

Ao estabelecer a virtude como o material da cidade, tendo como base as figuras de mulheres exemplares, Pisan defende que sua cidade nunca será destruída: “Assim tua Cidade será de uma beleza sem igual e permanecerá eternamente neste mundo”. (PISAN, 2006, p.126), Zhang confirma

⁸“Na iluminura, o tom sombrio do quarto de estudos fechado matiza o estado da protagonista de inconsciência e de alienação após suas leituras, enquanto a posição das damas, em particular a primeira (Dama Razão) que lhe estende a mão, sugere disposição em ajudá-la a sair da clausura metafórica da ignorância” (CALADO, 2020, p. 267).

esse pensamento de que a cidade pode “resistir ao tempo”: “(...) et la qualité vertueuse des citoyennes de la cité des Dames forcera les misogynes à se taire et à arrêter leur diffamation sur le sexe opposé. Ces lois deviennent donc les remparts de la cité des Dames pour qu’elle puisse résister au temps et exister à jamais” (ZHANG, 2004, p. 8). Assim é a cidade das damas para todas as mulheres que apreciam a virtude:

Pois, nossa cidade está aqui construída e perfeita, na qual, com grande honra, todas vocês, que amam a glória, a virtude e a notoriedade, poderão hospedar-se; pois ela foi fundada e construída para todas as mulheres honradas - as do passado, do presente e as do futuro (PISAN, 2006, p. 355).

As mulheres constituem a fundação da cidade e, deste modo, não são consideradas fracas, mas protagonistas e material para construção de um espaço que tem a defesa moral delas como elemento central. A justificativa para que as mulheres sejam tidas como fracas de inteligência e não demonstrem ou desenvolvam suas capacidades políticas e públicas é dada do seguinte modo pela Razão em resposta à Pisan: “Sem dúvida, é por elas não experimentarem coisas diferentes, limitando-se às suas ocupações domésticas, ficando em casa, e não é há nada mais estimulante para um ser dotado de inteligência do que uma experiência rica e variada.” (PISAN, 2006, p.176). Com relação às mulheres poderem atuar na política, a filósofa por meio de Dama Razão diz:

Por outra parte, se estavam querendo afirmar que as mulheres não têm nenhuma vocação natural para a política e a ordem pública, poderia citar-te exemplos de várias mulheres ilustres que reinaram no passado. E afim que possas conhecer melhor a verdade, lembrar-te-ei algumas de tuas contemporâneas que, depois de viúvas, conseguiram dirigir tão bem seus negócios, depois da morte de seus maridos, dando prova inegável de que qualquer atividade é conveniente para uma mulher inteligente (PISAN, 2006, p.147).

Para que as mulheres possam realizar uma multiplicidade de funções, é preciso que recebam educação e, deste modo, venham a cultivar suas múltiplas habilidades, pois “o bem comum ou público, em uma cidade ou país ou comunidade, não é outro senão o proveito e o bem geral, onde todos, homens e mulheres, participam e contribuem” (PISAN, 2006, p.291). Dessa maneira, Pisan apresenta a sua defesa de uma educação para as mulheres: “Vou repetir e não duvides do contrário, pois se fosse um hábito mandar as meninas à escola e de ensiná-las as ciências, como o fazem com os meninos, elas aprenderiam e compreenderiam as sutilezas de todas as artes e de todas as ciências tão perfeitamente quanto eles” (PISAN, 2006, p.176).

Christine, então, defende que as mulheres não são fracas de inteligência, mas possuem uma relação de igualdade com os homens referente a essa qualidade⁹. Portanto, sem qualquer prejuízo em

⁹“Mas há loucos que acreditam que quando eles escutam dizer que Deus fez o homem a sua imagem, que se trata do corpo físico. Isto está errado, pois Deus ainda não havia tomado forma humana. Trata-se, ao contrário, da alma, a qual é consciência sensata e durará eternamente à imagem de Deus. E, esta alma, Deus a criou tão boa, tão nobre, idêntica no corpo da mulher como no corpo do homem.” (PISAN, 2006, p. 138).

comparação aos homens, as mulheres podem assumir o papel de governar, guerrear, produzir conhecimento¹⁰, etc. Ou seja, apesar de haver muitos relatos de que as mulheres são inferiores ou incapazes, isto não é real, mas se deve, primeiramente, ao fato de não serem elas a escreverem os livros que tratam sobre as virtudes e quem as possui - havendo, então, só relatos escritos por homens - e, em segundo lugar, por estarem reclusas ao ambiente doméstico. Sobre isto, destaca-se a seguinte passagem:

porque a sociedade não acha necessário que as mulheres se ocupem das tarefas masculinas, como já havia dito. Basta que elas cumpram as tarefas que lhes são estabelecidas. E quanto à opinião que a inteligência delas seria medíocre, apenas porque em geral têm menos conhecimento do que os homens, pense, então, nos habitantes dos campos ou montanhas mais isolados. Hás de convir que em algumas regiões são tão simplórios que mais parecem animais. Todavia, não há dúvida que a Natureza lhes forneceu tanto os dons físicos quanto os intelectuais que apresentam os homens mais sábios e mais eruditos que podemos encontrar nos grandes centros e nas cidades. Tudo isso é consequência de não aprender, apesar de que, como já disse, entre os homens e entre as mulheres, uns são mais inteligentes do que outros. Para ilustrar a tese de que a inteligência das mulheres é semelhante a dos homens, te citarei algumas mulheres de profundo saber e de grandes faculdades intelectuais. (PISAN, 2006, p.176).

Por fim, vale destacar que Pisan não tem a finalidade de estabelecer um modelo ou um guia de como fundar uma cidade perfeita. A filósofa realiza, sobretudo, uma crítica ao modo como é organizada a sociedade em que vivia, caracterizada pela exclusão das mulheres de usufruir da educação ou pela limitação destas a determinadas atividades, especificamente aquelas que dizem respeito ao ambiente doméstico. Isto é, a obra da filósofa visa a mudança do papel da mulher na sociedade inserindo a presença desta para além do campo doméstico¹¹. O texto, portanto, representa a construção de uma cidade para as mulheres como uma forma de reivindicar o lugar da mulher nos diferentes espaços sociais. Entre estes, o próprio *campo das letras*, ocupado majoritariamente por homens, que é descrito por Pisan como fértil e ideal para a edificação de uma cidade para as mulheres.

¹⁰“Boccaccio fala ainda, confirmando a tese que expus, daquelas mulheres que não acreditam em si nem em suas capacidades, como se tivessem nascido nas montanhas longínquas, ignorando o que é o bem e o prestígio, e que se desencorajam e dizem que não servem a outra coisa além de atrair os homens, e de pôr no mundo e educar os filhos. Todavia, Deus lhes deu, se elas o quiserem, uma bela inteligência para se aplicar a tudo o que fazem os homens mais ilustres e renomados. Pois, se elas querem estudar, isso deve lhes ser acessível como aos homens, podem conseguir uma fama eterna, através de um trabalho honesto, como os grandes homens gostam de conquistar. Cara filha, podes ver então como o autor Boccaccio confirma tudo o que te disse, e como louva e aprova a erudição nas mulheres” (PISAN, 2006, p. 176, 178).

¹¹Diante disto, Rossato afirma que “A importância do texto de Cristina é dupla: além da denúncia à violência muitas vezes silenciada no interior do lar, evidencia o problema do destino da mulher fora de casa e dos conventos. Nesse momento, a laicização da cultura não só provocava a inversão do tradicional esquema masculino das três ordens, composto por trabalhadores, religiosos e soldados, senão que também redefine o papel social da mulher em favor de sua participação nas decisões políticas e culturais. (ROSSATO, 2022, p. 162)

5.0 A relação entre as duas utopias no que concerne ao feminino

Diante do exposto, pode-se traçar alguns pontos de intersecção entre as utopias de *A República* e d'*A Cidade das Damas*. Em primeiro lugar, ambos os textos apresentam uma defesa da igualdade entre os sexos. Em Pisan, verifica-se uma igual consideração das capacidades da mulher e do homem, principalmente no que concerne à inteligência. Com isso, as diferenças constatadas entre o feminino e o masculino se restringiam à forma física. Em Platão, considerando que o ser humano é constituído por corpo e alma e esta é o que define, verdadeiramente, o humano, a realidade física não condiciona os aspectos cognitivos, morais ou comportamentais dos indivíduos. Logo, não é a forma do corpo feminino ou masculino o que determina as múltiplas habilidades de cada pessoa, e sim as aptidões naturais, a educação e a plena formação na cidade. Ou seja, uma primeira consideração na relação entre os textos é a constatação de que o sexo não delimita as capacidades e funções cumpridas na cidade.

Seguindo por este mesmo caminho, ressalta-se a relevância atribuída, tanto em *A República* quanto em *A Cidade das Damas*, à educação. Como foi apresentado, Platão defende (*Rep.*452a) que para se desenvolver habilidades iguais entre homens e mulheres, deve ser ofertado o mesmo processo formativo para ambos. Em outras palavras, os indivíduos (independente do sexo) não podem ter formações diferentes sem que isto comprometa a justiça na cidade, dado que uns poderão dprojetar-se melhor do que os outros por uma distinção não de capacidade mas de meios para tanto. Sem a educação não é possível o aperfeiçoamento das disposições naturais dos indivíduos. Em Christine de Pisan, de modo semelhante, verifica-se a argumentação de que a educação de homens e mulheres precisa ser igual. Com uma justificativa semelhante a de Platão, a filósofa argumenta que só com acesso à educação se permite que a mulher cultive suas capacidades. Logo, a educação se configura como um elemento central na promoção de igualdade entre os sexos em ambos os textos.

Outro aspecto que merece ser destacado diz respeito ao governo da cidade. Em *A Cidade das Damas*, Pisan apresenta múltiplos exemplos de mulheres que foram virtuosas e sábias rainhas. Governando com distinção, essas mulheres representam uma defesa do governo feminino na obra de Christine. Em Platão, embora não sejam oferecidos exemplos de governos femininos, é enfática a defesa de que, na cidade ideal, é possível ter reis ou rainhas-filósofas e, mais ainda, adverte que esta defesa não pode ser sujeita a ridicularização¹² quando se considera, com a razão, a realidade de homens e mulheres (*Rep.*454 d-e). O mesmo vale para a defesa da cidade que, neste caso, pode contar

¹²Sobre este ponto, ressalta Brisson que “Athenian citizen of the time, was something ridiculous and even scandalous. It was ridiculous because women were considered to be weaker than men; and scandalous because war remained the privilege that defined men, and more precisely citizens” (BRISSON, 2012, 131).

com guardiões de ambos os sexos (*Rep.*457 a-b). Em Pisan, sobre este assunto, discorre sobre uma defesa no âmbito das letras, no campo argumentativo, mais do que no sentido militar. Neste campo, as acusações contra as mulheres podem ser refutadas, defendendo-as no âmbito moral e do intelecto, protegendo, assim, a cidade. Portanto, também sobre o aspecto do governo, as obras de Platão e Christine têm igual consideração sobre a mulher na cidade.

Entretanto, alguns pontos precisam ser considerados para uma melhor análise da relação entre o que é exposto por Pisan em *A Cidade das Damas* e por Platão em *A República* no que respeita à mulher. Entre eles, tem-se a problemática acerca da coletividade do corpo feminino, isto é, a referência ao fato de que, para evitar conflitos, a mulher não pode ser objeto de desejo ou prazer masculino. Por outro lado, em nome da geração de crianças, a mulher se converte em um instrumento reprodutivo para o coletivo. Para melhor compreender este argumento, vale voltar para *Rep.*369c quando, no diálogo, é concordado que cada pessoa nasce com uma habilidade e, do mesmo modo, ninguém é completamente autossuficiente. Assim, a constituição da cidade deve considerar as múltiplas necessidades dos indivíduos e da comunidade como um todo, valendo-se das disposições naturais de seus membros - um princípio de especialização. Diante disto, tem-se o primeiro passo para entender a não associação privada do corpo feminino: o fato de que, somente o sexo feminino é capaz de procriar e, portanto, prover este bem à cidade. A este ponto, vincula-se, intimamente, outro que é a coletivização do cuidado das crianças.

Sobre os cuidados das crianças, encontra-se uma estreita relação com o projeto educacional d'*A República*. Para tanto, é necessário frisar que as crianças não são tidas como uma propriedade dos pais e, desta maneira, podem ser criadas para além das expectativas, preferências ou classes de suas famílias. Além disso, por não estarem presas às classes ou grupos da cidade a que pertencem seus genitores, as crianças teriam melhores condições para identificar e desenvolver seus potenciais e contribuir para a cidade. Isto, como defende o filósofo, auxiliaria também na unidade da cidade, pois “todos vós que habitais na cidade sois irmãos” (*Rep.* 415a). Às crianças, então, seria dado igual acesso à formação independente da origem de seus genitores - algo que não aconteceria em uma sociedade de classes em que as crianças das classes socialmente inferiorizadas não teriam a mesma formação ou oportunidade de desenvolver-se como uma criança da elite. Aqui, novamente, destaca-se a igualdade sexual no processo educativo, pois não há qualquer menção de uma formação diferente entre crianças do sexo feminino ou masculino.

Na mesma esteira, segue-se a ideia de que o cuidado da criança é coletivo e não uma tarefa específica de seus genitores. Este fato, do mesmo modo, corrobora para que a cidade cresça em unidade e não em multiplicidade (*Rep.*423 c-d). Nesta compreensão, não somente está indicado, às

mulheres, o cuidado das crianças. Afinal, se “não há nenhuma ocupação, no que concerne à administração da cidade, exclusiva à mulher” (*Rep.* 455b), por que esta seria? Bem como em quaisquer outras atividades da cidade, homens e mulheres podem estar, igualmente, atuando nesta, tendo em vista que “a fêmea dá à luz e o macho a cobre, de nenhum modo ainda diremos que está demonstrado, com relação ao que discutimos, que a mulher é diferente do homem” (*Rep.* 454e). Portanto, dado que o cuidado da criança é uma atividade de grande relevância para a cidade, todo o coletivo, de acordo com suas habilidades, pode dedicar-se a esta função.

A coletivização ou desobrigação do feminino do cuidado das crianças está atrelado à oportunidade da mulher desenvolver suas habilidades para além da maternidade. Este fato não deve ser visto como um caráter meramente individual, pois com a limitação da mulher nas atividades de cuidado das crianças, tem-se uma limitação da cidade como um todo. Como enfatiza Zoller, “Sex segregationists fail to see that their logic would not only restrict all women to specializing solely in pregnancy, childbirth, and breast-feeding; it would also restrict all men from doing another job merely because of their ability to beget children. And, of course, a *polis* must do more than bear if it is to survive” (ZOLLER, 2021, p.40). Ou seja, seria um aprisionamento não somente da mulher em não poder realizar-se de múltiplas formas, mas do homem e da cidade em sua totalidade, dado que seus indivíduos não ativariam suas naturezas. Isto, certamente, conduziria a uma formação social injusta e indigna de ser chamada de perfeita (*Rep.* 443a).

Ainda que Christine de Pisan não discorra sobre a maternidade ou a tarefa do cuidado com a prole em sua obra, estes pontos apresentados são de fundamental entendimento para resguardar-se de interpretações superficiais acerca do feminino na filosofia platônica. A filósofa não pontua, precisamente, as questões problematizadas acima pois sua proposta não indica a presença de homens na cidade utopicamente imaginada. O reforço vincula-se à demonstração da possibilidade de, por si, as mulheres serem capazes de ocupar todas as funções e construir um organismo político completo para proteger-se e desenvolver-se nele. Logo, as questões próprias do relacionamento entre os sexos no interior da cidade não precisam ser pontuadas. Em *A República*, como um ambiente para ambos os sexos, a interação com cada um das naturezas é de fundamental consideração e, portanto, de necessária atenção e esclarecimento devido.

Conclusão

Em suma, *A República* e *A Cidade das Damas* compartilham de ideias comuns quanto à igualdade entre homens e mulheres, mas se distinguem nas narrativas porque partem de contextos diferentes, com demandas e propostas específicas. Em Platão, o projeto de formulação de uma cidade

ideal está vinculado à defesa do pleno desenvolvimento das naturezas dos indivíduos e a constatação da incapacidade de que cada pessoa possa valer-se, isoladamente, de tudo o que é necessário para sua existência. Neste projeto, não há sentido distinguir homens e mulheres hierarquicamente, e sim oportunizar uma formação educacional em que os indivíduos (independente do sexo) possam encontrar as ferramentas necessárias para realizar suas potencialidades. Em Christine, a idealização de uma cidade só para as mulheres perpassa o mesmo entendimento de igualdade entre sexos e relevância da educação. Entretanto, por situar-se em um contexto de grande ataque às mulheres e por resgatar todo um histórico de inferiorização do feminino, a cidade é, para a filósofa, uma fortaleza para a proteção.

Em Christine de Pisan, tem-se uma utopia de caráter, sobretudo, reivindicatório mais do que a estruturação de uma nova ordem a ser instaurada, como se nota em *A República*. A cidade que Pisan objetiva construir não analisa quem deve realizar cada função ou quais as características das pessoas que cumprirão as diversas tarefas. A filósofa apenas quer mostrar que a mulher é capaz de realizar as atividades de governo, administração, guerra, entre outras de modo excelente. *A Cidade das Damas* é, essencialmente, uma obra de defesa que nos conduz a refletir como, em uma situação de ataque, não são dadas as condições de pensar sobre um ideal universal, mas, unicamente, aquele que possibilite as condições básicas de sobrevivência e respeito. Platão, como um filósofo homem, ateniense e consagrado discípulo de Sócrates, não tinha a mesma necessidade de estar na defensiva. Portanto, gozou de maior liberdade para idealizar um organismo político que considerava, inclusive, a igualdade entre gêneros (mesmo assim, ele não estava a salvo do risco de ser ridicularizado). Seja como reivindicação, seja como revisão das desigualdades, o fato é que a filosofia deve estar sempre vigilante, em qualquer *topos*, para não reproduzir e produzir processos de discriminação e inferiorização do feminino.

233

Referências Bibliográficas

- AVERRÓIS. *Comentário sobre a “República”*. trad. Anna Prado e Rosalie Helena. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BRISSON, Luc. “Women in Plato’s Republic”. *Études platoniciennes*, 9. p. 129-136, 2012.
- CALADO, L. E. F. “O Parto de Christine: o exercício do diálogo retórico como construção do conhecimento no livro *A Cidade das Camas* (1405), de Christine de Pizan”. *Brathair-Revista De Estudos Celtas E Germânicos*, v. 20, n. 1, 2020. pp. 252-274, 2020.
- CALADO, L. E. F. *A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Recife. p. 368. Estudo e tradução. Doutorado. UFEP. 2006.
- COLONELLI, Marco Valério Classe. “O lugar da utopia na *República* de Platão: O mito da caverna”. *Revista Graphos*, vol. 19, n° 3, p. 97-110, 2017

- CUNHA, Suelen Pereira da. “A educação na cidade ideal de Platão: continuidade e ruptura com os modelos educacionais de Atenas e Esparta”. *Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação*, Natal RN, v. 1, n. 14, 2016. pp. 51-64, 2016.
- CURNOW, M. C. L.. *The "Livre De La Cite Des Dames", de Christine De Pisan: A Critical Edition*. Nashville, Tennessee. p. 1245. Doutorado. Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University. 1975.
- LEITE, Lucimara. *Christine de Pisan: uma resistência na aprendizagem da moral da resignação*. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- MORE, T. *Utopia*. trad. Anah de Melo Franco. Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais. Editora Universidade de Brasília, 2004.
- PAQUOT, T. *A utopia*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1999
- PIZAN, Christine de. In: CURNOW, Maureen Cheney Lois. *The “livre de la cite des dames” of christine de pisan: a critical edition*. 1976.
- PIZAN, Christine de. *Livro da Cidade das Damas*. In: CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. 2006.
- PLATÃO. *A República: ou sobre a Justiça*. 3º ed. trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária EDUFPA, 2000.
- PLATÃO. *As leis*. Trad. Edson Bini. Bauro: Edipro, 1999.
- PLATÓN. *Las leyes*. Trad. José Manuel Pabón e Manuel Fernandez-Galiano. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- ROCHA, A. S. E. “Utopia e deslocamento da crítica”. *Astrolabio: revista internacional de filosofia*, Universidade do Minho, n. 20, 2017. pp. 35-46, 2017.
- ROMERI, Luciana. “La cité idéale de Platon: de l’imaginaire à l’irréalisable”. *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, n. 24, p. 23-34, 2008.
- ROSSATTO, Noeli Dutra. “Da cidade dos homens à cidade das damas”. *Perspectivas*, v. 7, n. 1, p. 145-170, 2022.
- SOARES, J. “Utopia, distopia e a insatisfação com a realidade em A cidade das damas de Christine de Pizan e O último homem de Mary Shelley”. *Revista Graphos*, v. 19, n. 3, p. 111-124, 2017.
- SONNA, María Valeria. “La comunidad de mujeres en República de Platón”. *Revista Estudios Feministas*, v. 30, 2022.
- ZHANG, Xiangyun. “L’idée de «deux cités». L’influence de saint Augustin sur Christine de Pizan. Cahiers de recherches médiévales et humanistes”. *Journal of medieval and humanistic studies*, n. 11 spécial, p. 121-132, 2004.
- ZOLLER, Coleen P. “Plato and Equality for Women across Social Class”. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 15, issue 1, 2021. pp.35-62.

MANFREDO OLIVEIRA E A FILOSOFIA¹

Evaldo Silva Pereira Sampaio²
Ivânio Lopes de Azevedo Azevedo Jr.³

- Você nasceu em Limoeiro do Norte, no Ceará, em 1941. Lá fez a sua educação básica, inicialmente no Colégio Diocesano, e, depois, no Seminário Diocesano. Como foi esse período da sua formação? Já naquele momento você teve um contato com a Filosofia?

Sim, por influência do professor João Miguel, um padre holandês do seminário que tinha bastante conhecimento em Filosofia, embora não tivesse título acadêmico na área. O seminário de Limoeiro do Norte era administrado por lazaristas holandeses. O padre João Miguel viu em mim alguém que tinha tendência para os estudos filosóficos e foi me formando, digamos, não oficialmente, porque o que nós fizemos foi muito diferente do contexto dos colégios em geral. Nós lemos no original muita literatura grega e latina, francesa e inglesa. No começo era uma dificuldade enorme. Vocês podem imaginar como era sair de uma escola secundária de ensino fundamental do Brasil e entrar em um regime desse, em que você tem que traduzir textos que nunca imaginou na vida. Isso foi fundamental para mim porque, anos depois, quando cheguei para o doutoramento na Universidade de Munique, quem não tinha pelo menos seis anos de latim e três anos de grego não poderia fazer o doutorado. Lembro que uma vez estava num seminário de doutorado na Alemanha e meu professor perguntou a um jesuíta a tradução de um texto grego. O jesuíta disse: “Eu não sei grego”. E meu professor exclamou: “Mas não existe isso! Como é que pode ter um jesuíta que não saiba grego? Saia daqui! Você não está no lugar certo”. Como naquela época dispúnhamos de poucas traduções dos textos filosóficos clássicos em português, ler no original era indispensável. Então, posso dizer que, já no seminário, fui criando uma mentalidade filosófica a partir da orientação daquele padre holandês.

235

¹ Trata-se de uma entrevista concedida pelo Prof. Emérito da Universidade Federal do Ceará, Manfredo Oliveira, aos professores Evaldo Sampaio e Ivânio Azevedo Jr. (ambos do PPGFilos—UFC). Procura-se aqui entender a trajetória intelectual de Manfredo Oliveira e como esta se articula com momentos decisivos da consolidação dos estudos de Filosofia no Ceará - e no Brasil. A entrevista ocorreu em maio de 2023.

² Professor Associado da Universidade Federal do Ceará. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6641-8843>.

³ Professor Associado da Universidade Federal do Ceará. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2548-3259>.

- Antes desse período de estudos no exterior, você iniciou a graduação em Filosofia em Fortaleza, em 1960, e, depois, optou por completar o curso no Seminário Regional do Nordeste, em Olinda. Como era a graduação em Filosofia nessas instituições?

Era um absurdo aqui em Fortaleza! O seminário também era administrado pelos lazaristas, porém brasileiros. Eles completavam a formação presbiteral lá em Minas Gerais e eram mandados para cá para ensinar, por exemplo, Filosofia. Pouco preparados, ofereciam uma formação inadequada nos estudos. Lembro de um professor de Biologia que, quando a gente fazia uma pergunta, dizia: “deixa essa pergunta para o Pai Eterno”. No final do curso, eu disse: “Padre, quando a gente chegar no céu, vamos perder o tempo todo só com perguntas, porque o senhor não respondeu uma pergunta sequer”.

Após um ano, pedi a minha transferência para o Seminário em Olinda e lá foi muito bom, pois depois de ter tido em Fortaleza contato com a Filosofia Grega e Medieval, em Olinda tive um choque tremendo através de um estudo sério da Filosofia Moderna, sobretudo do pensamento de Kant. Tive pelo menos três grandes professores naquela época. Em primeiro lugar: Ariano Suassuna, que dava o curso de Filosofia da Estética. Uma pessoa extraordinária em todos os aspectos. Depois: Newton Sucupira, especialista em Filosofia Moderna. Em suas aulas, era como se o mundo caísse de repente, dado o contraste com a minha formação em Filosofia Clássica. Havia também o professor Zeferino Rocha, que tinha estudado em Roma e, sendo bom conhecedor da tradição filosófica, fazia um contraponto com o pensamento moderno. Foi um período extremamente positivo em meus estudos. Decidiram então que eu tinha aptidão para a Filosofia e resolveram me enviar para a Europa.

No entanto, pouco antes de ir para Roma, para estudar na Universidade Gregoriana, as bolsas de estudos foram suspensas. Eu disse: “Então não vou. Como ficam os meus irmãos aqui? Se meu pai tiver que pagar os meus estudos em Roma, os outros vão passar fome, né?”. Aí, o bispo auxiliar de Fortaleza insistiu com o meu pai que me enviasse, pois lá se encontraria alguma forma de custeio. Eu morei por lá um ano com o meu pai pagando meus estudos, com todos os esforços possíveis. Foi quando, no final do primeiro ano, apareceu uma senhora do interior da Alemanha, muito simples, mas com muitas posses. Ela não tinha filhos e os sobrinhos queriam apropriar-se do dinheiro dela. Bastante religiosa, ela queria aplicar o dinheiro na formação de um padre e, por isso, procurou a congregação dos Salvatorianos. Como por lá todos já tinham bolsa, fizeram contato com o reitor do Pontifício Colégio Pio

Brasileiro, em Roma, onde eu morava, com a proposta de que a bolsa fosse para um estudante de um “país subdesenvolvido”, como se dizia na época. O reitor me chamou e disse que aquela senhora estava disposta a me ajudar, mas com uma condição: que eu celebrasse a primeira missa lá no povoado de 300 habitantes no sul da Alemanha onde morava sua família. Eu disse: “Não aceito”. Imagine se eu desistisse do sacerdócio? Eu ficaria o resto da vida com remorso porque teria utilizado os recursos daquela senhora e frustrado os seus propósitos. Porém as coisas se encaminharam e deu tudo certo.

- Então, após concluir a graduação em Filosofia, você seguiu para a Itália em 1963 e lá fez a graduação e o mestrado em Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma?

Sim. No mês seguinte à minha chegada, começou o Concílio Vaticano II. Eu gosto de dizer que eu fui padre conciliar, sem nunca ter entrado na aula conciliar, porque tínhamos um acompanhamento enorme. Morávamos no Colégio Pio Brasileiro, no qual ficava hospedado Dom João Batista da Mota, arcebispo de Vitória. Todos os dias, depois do almoço, ele nos reunia para dizer o que se passara nas grandes discussões do Concílio. Dom Helder Câmara logo percebeu que o episcopado brasileiro não tinha condições teóricas de compreender o que estava em discussão e organizou palestras de formação numa casa da Ação Católica Italiana na qual estavam hospedados os bispos brasileiros, bem próxima ao Colégio Piobrasileiro. Para tanto, convidou os grandes teólogos do Concílio e foi aí que eu conheci Karl Rahner, cujo pensamento estudei no mestrado em Teologia e de quem depois fui aluno em Munique, Yves Congar, Joseph Ratzinger, dentre outros. Os teólogos mais influentes no Concílio passaram por lá, com conferências nas mais diferentes línguas – latim, francês, italiano, etc. O contato com esses grandes teóricos nos deu um nível formativo muito superior àquilo que se poderia receber só na universidade gregoriana.

Então, no final do curso, os bispos cearenses decidiram que eu não devia voltar para Limoeiro do Norte e sim ir a Fortaleza para assessorar nas diversas atividades formativas que a CNBB tinha por aqui: o seminário, o instituto de formação, o Regional da CNBB Nordeste I, etc. No entanto, eu disse que iria com uma condição: que me deixassem estudar! Eu não aceitaria ensinar sem a devida preparação como os padres em Fortaleza fizeram no meu tempo de seminário. Assim, o padre Libânio, que era meu supervisor de estudos lá no Colégio Pio brasileiro (os estudos eram na Universidade Gregoriana, mas os estudantes moravam em

colégios nacionais onde havia orientadores de estudo), fez uma carta aos bispos sugerindo que eu, antes de retornar ao Brasil, fosse estudar na Alemanha.

- Como foi esse período de estudos e de que maneira a Filosofia permaneceu como um campo temático em suas reflexões na Itália?

Eu escolhi de propósito estudar, para o trabalho de mestrado em Teologia, uma obra do Karl Rahner, porque ele defendia que a Filosofia é um momento interno e ineliminável da Teologia. Inclusive, quando ele fez 100 anos, os jesuítas do Brasil publicaram um livro em sua homenagem e eu lá escrevi o artigo “Por que é necessário filosofar na Teologia”. Para Rahner, a Teologia é, como se diz em latim, “intellectus fidei”, um esforço de compreensão racional do conteúdo da fé. Como a gente compreende? A gente compreende com os pressupostos de toda e qualquer compreensão humana. Logo, a Filosofia é um elemento fundamental, já que trata justamente destes pressupostos da compreensão, de modo que existe uma Filosofia presente na Teologia. Pior para o teólogo se ele não se der conta disso! Escolhi Karl Rahner como tema de estudos também porque já planejava fazer o doutorado em Filosofia. Aliás, quando estava no doutoramento, acompanhei por lá as aulas de Rahner. Ele era, naquela época, professor na Faculdade de Teologia da Universidade de Munique e lecionava na Cátedra Romano Guardini, vinculada à reitoria da universidade. Ele era, então, uma espécie de professor convidado para cursos nos quais deveria pautar as grandes questões teológicas discutidas na época. Assisti um seminário dele sobre o problema do ateísmo na sociedade atual e como se situa a religião numa sociedade cada vez mais secularista e laica, na qual não é a religião que dá o rumo nem do pensamento nem da administração pública. As aulas eram no maior auditório da Universidade. Cabiam uns 800 alunos e tinha gente que ainda ficava sentada no chão nessa aula. No final do semestre, ele contava com no máximo 80 alunos. Alguns diziam que era porque ele falava um alemão muito difícil. Ora, se fosse isso, eu, como estrangeiro, não estaria lá com condições de seguir as aulas. O problema não era o alemão. O problema era a Filosofia. Ele fazia uma Teologia radicada na concepção que ele tem de Filosofia, quer dizer, na forma de entender a filosofia transcendental que se articulou a partir da obra de J. Maréchal fazendo o diálogo entre o pensamento de Tomás de Aquino e o de Kant. Rahner, a partir desta tradição, orientava-se por uma versão nova do pensamento transcendental. Então, tratando de problemas teológicos radicalmente, ele se deparava com a Filosofia. Muitos dos alunos ali nunca tinham frequentado uma aula de

Filosofia. Então, por desconhecerem a filosofia transcendental, tinham dificuldades de seguir as aulas.

- Então, em 1966, você seguiu para o Doutorado na Alemanha, na Universidade de Munique. Como era estruturado o doutorado daquele período? Como era o cenário filosófico alemão?

A Alemanha era, naquela época, a grande referência filosófica na Europa. Hoje a coisa mudou bastante, sobretudo pela forte influência da filosofia anglo-saxã. Fui enviado para Munique para estudar com Max Müller, um ex-aluno e discípulo de Heidegger. Ele inclusive tinha acompanhado os seminários para os discípulos mais próximos quando Heidegger se aposentou da Universidade de Freiburg. Além de um grande especialista em Heidegger, Müller era também um profundo conhecedor da tradição filosófica medieval. Por isso, ele estava a par de uma das principais linhas de investigação da época, que consistia na tentativa de teólogos e filósofos de formação medieval, sobretudo a partir da Universidade de Louvain, na Bélgica, para compatibilizar o pensamento da Idade média com a Filosofia Moderna. M. Müller repensava o pensamento da tradição confrontando-o com o pensamento de Heidegger.

239

Também encontrei naquele período uma intensa pesquisa sobre Fichte, Hegel, Marx e a fenomenologia. Eu me lembro de um professor, Lobkowitz, com formação nos Estados Unidos e que se dizia entendedor de Marx. Quando esse professor deu o primeiro curso na universidade, não houve jeito de conter a quantidade de alunos. O pessoal da esquerda, que queria colocar abaixo a “universidade capitalista”, tinha em Marx a referência fundamental. Havia situações inusitadas, porque os jovens revolucionários marxistas iam visitando todas as aulas e, em um determinado dia, resolviam atacar professores e alunos jogando ovos podres. Chegou um semestre na Universidade de Munique que não tinha mais ninguém na universidade. Só ficou meu orientador, Max Müller, que, quando confrontado, disse-lhes: “Vão vocês para a DDR [“Deutsche Demokratische Republik” – a antiga Alemanha Oriental]. Eu fui vítima do nazismo, lutei pela democracia. Não vou ceder!”. Aí, eles ficaram sem jeito, de modo que, ao final do semestre, ele era o único que ainda dava aula. Era um ambiente extremamente tenso.

Como a minha tese era em Filosofia Transcendental, estudei também com o professor Reinhard Lauth, que naquela época era o grande especialista em Fichte na Alemanha. Foi ele,

inclusive, quem reeditou todas as obras de Fichte. Ele ministrava um curso de nove semestres perpassando todo o sistema de Fichte. Também fui aluno do professor Helmut Krings, outro grande filósofo transcendental. Assim, eu me dedicava à filosofia transcendental e, ao mesmo tempo, me deparava com todo aquele movimento em torno de Hegel, Marx e a Fenomenologia. Era ainda o início da recepção da Filosofia Analítica – da qual apenas tive um contato mais próximo quando retornei a Alemanha anos depois da conclusão de meu doutoramento.

Além disso, uma circunstância da organização didática do doutorado ocasionou descobertas que se mostraram relevantes para mim. Os doutorandos precisavam cursar a matéria principal de sua pesquisa e mais duas matérias secundárias – fazendo os seminários e trabalhos. Fui orientado a escolher matérias secundárias com as quais já estivesse familiarizado para, assim, poder dedicar mais tempo à Filosofia. Por isso, optei, por sugestão dos professores, pela Literatura Ibérica – que pouco conhecia, mas que não me era totalmente estranha – e a Teologia – área na qual tinha obtido meu mestrado. Encontrei na Teologia Luterana algo muito raro, o Professor Wolfhart Pannenberg que considero o maior teólogo luterano do século XX e que, assim como Rahner, argumentava que a Filosofia é um elemento interno à própria Teologia.

240

Depois de defender a tese, precisei contornar outra situação difícil por lá. Na Alemanha, a gente só recebe o diploma de conclusão do doutorado depois de ter depositado 150 volumes da tese para a universidade distribuir nas bibliotecas universitárias do país ou então publicá-la como livro. O meu orientador sugeriu, e os demais membros da banca concordaram, que eu publicasse a tese como livro. As editoras não investiam em autores novos e, por isso, eu precisava arcar com parte dos custos da edição.

Enquanto tentava conseguir um modo de financiar o livro, aceitei ir ao interior da Alemanha para substituir uns padres durante as férias deles. Fui, depois da defesa, para aquela cidade em que morava a família da senhora que custeou os meus estudos. No entanto, era inverno e fiquei hospedado na casa paroquial, uma casa medieval, com aquelas paredes gigantescas. Não tinha aquecimento central e fui obrigado a dormir no frio com 20 graus abaixo de zero. Por consequência disso, peguei uma pneumonia. Eu não sabia que estava com pneumonia, então viajei com um grupo de brasileiros para Praga – que ainda estava nos tempos do regime socialista. Lá comecei a sentir muitas dores. Era um domingo e havia apenas

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 235 - 251
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

uma farmácia aberta. Eu passei quatro horas em uma fila na neve. Quando finalmente entrei e relatei meu caso para a farmacêutica, ela voltou com um frasco de Vick VapoRub líquido! Retornei a Alemanha e fui imediatamente ao médico, que me disse: “Gravíssima pneumonia”. Passei por um tratamento muito difícil e demorado. Ainda hoje, quando faço uma radiografia, o médico logo pergunta “o que é isso?”. E eu digo: “Uma lembrança de quando fui obrigado a dormir a 20 graus abaixo de zero”.

Após algum tempo negociando com as editoras, as coisas se encaminharam e o livro iria ser publicado. Mas aí houve mais um empecilho. Para minimizar os custos, a editora enviou o livro para ser impresso na Iugoslávia. Eles me mandavam as provas do texto para que as corrigisse, só que ninguém por lá entendia a minha letra, o que não é extraordinário, pois eu mesmo ainda hoje não consigo entendê-la, e, assim, fizeram por conta própria a revisão e aumentaram os erros em vez de corrigi-los. Com todas essas idas e vindas, o livro só foi publicado em 1973, dois anos após eu ter concluído o doutorado.

- *Você retorna ao Brasil em 1972 e, no ano seguinte, presta concurso para Professor de Filosofia da UFC. Como era então o ensino de Filosofia na UFC?*

241

Após voltar para Fortaleza, fico encarregado de aulas na graduação do seminário e algumas disciplinas isoladas de Filosofia numa pós-graduação de outra área. Então fui convidado a fazer o concurso para a Universidade Federal do Ceará que visava contratar docentes para ministrar aulas de Introdução à Filosofia no ciclo básico da graduação. No entanto, dois dias antes do exame, eu adoeci e fui operado de apendicite. Fez-se uma consulta a área jurídica da universidade e foi permitido que eu fizesse a prova ainda no hospital. Botaram uma alguma coisa de madeira, que não me lembro como se chama, em cima da cama para que eu pudesse escrever e fiz isto durante mais de quatro horas. O esforço fez inclusive que eu ficasse um dia a mais internado. Um candidato inclusive levou o caso para a justiça, alegando que eu chamara um “amiguinho” para fazer o exame no hospital. O processo não foi adiante e enfim fui aprovado. Naquele primeiro concurso para a área de Filosofia também entraram professores que tiveram uma atuação representativa na UFC, como Mirtes Amorim, Antônio Colaço, Lauro Mota. Lembro que, além de mim, apenas outro candidato já tinha o doutorado, um professor que vinha do Mato Grosso, de quem não me lembro o nome. Foi aprovado, mas ficou pouco tempo, pois dois ou três anos depois pediu a aposentadoria. Enfim,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 235 - 251
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

seja no período como professor efetivo, seja na condição de professor aposentado e emérito, mas ainda em atividade no corpo docente permanente do nosso Programa de pós-graduação, leciono na Universidade Federal do Ceará há exatamente 50 anos.

- Você deixou o Brasil antes do golpe militar e retornou ao país no momento mais crítico da ditadura. Como era a vida acadêmica naquele período?

Quando eu cheguei de volta ao Brasil, tive que fazer um juramento obrigatório na polícia, por causa do serviço militar. Enquanto eu estava fazendo o juramento, ouvia os gritos dos que estavam sendo torturados. O juiz que estava ouvindo o meu juramento teve a desfaçatez de dizer que eu estava fazendo um juramento em defesa do Brasil! Eu disse: “Sim. O Brasil, para mim, é o povo brasileiro. Em defesa dele, eu estou aqui, disposto a cumprir esse juramento”. Já nas aulas que eu ministrava na universidade havia sempre algum agente infiltrado que me acompanhava. Eu descobria logo quem era pela absoluta falta de compreensão de qualquer coisa. Mesmo assim, Dom Aloísio Lorscheider recebeu um longo relatório da Polícia me declarando subversivo.

242

- Nos anos 1970, em paralelo a sua atividade na UFC, você também atuou noutras instituições, como no período em que foi Reitor do Seminário de Fortaleza. Como foi essa experiência administrativa?

Inicialmente, fiquei num regime de carga horária reduzida na UFC, porque, dados estes outros compromissos, eu não podia dar aula em tempo integral. Fiquei apenas seis anos no seminário como reitor. Depois que começaram muitas discussões e brigas entre vários grupos, eu estava certo de que meu lugar não era ali. No entanto, não conseguia sair daquela situação porque o Dom Aloísio afirmava que não tinha quem me substituísse. Eu dizia: “Dom Aloísio, você não acha que eu já mereço o céu, depois de já ter passado por todas essas situações de conflito e tudo mais?”. E ele respondia: “Que nada! Vai ficando...”. Quando ele mesmo saiu, em 1995, imediatamente escrevi uma carta pedindo para sair. Ainda levaram quatro meses discutindo, mas terminaram aceitando. Lá eu não podia me dedicar plenamente à Filosofia como tinha sido a ideia original, depois que me mandaram para a Europa. O seminário era uma muito exigente, com muita coisa para fazer e várias discussões e formações de todos os tipos. Eu estava dividido entre seminário, faculdade, curso de graduação de seminarista etc.

Por isso, até então eu havia publicado poucos trabalhos. Depois disso é que pude enfim começar a publicar regularmente.

Como era o currículo da graduação em Filosofia no seminário?

O currículo seguia as instruções do MEC: distinguiam-se várias cadeiras de História da Filosofia; depois Lógica; Metafísica; Antropologia filosófica; Filosofia da Natureza... essas coisas assim. A nível de igreja, foram desaparecendo progressivamente as disciplinas sistemáticas. A Filosofia foi se reduzindo à história da Filosofia. Aqui no Ceará foi uma exceção: nunca houve isso e nunca se reduziu a Filosofia a História da Filosofia. Essa tendência de redução da Filosofia à História da Filosofia se deu por causa de um violento anti-intelectualismo que, aliás, ainda hoje é predominante. Eu abandonei a Faculdade Católica por causa disso: porque havia uma forte reação ao estudo da Filosofia, como sendo algo que não tem nada a ver - “Padre não precisa disso”. Como eu reprovava metade da turma, houve um movimento para me botarem para fora e eu falei: “Não. Não precisa, não. Eu vou por mim mesmo, feliz da vida. Podem ficar tranquilos. Fiquem em paz e eu vou para outro canto”. Não vou perder o meu tempo com gente que não quer pensar. Isso, ainda hoje, não desapareceu. Veja, bem, o curso continua com a mesma articulação e buscam bons professores. A questão está na mentalidade dos alunos, pois para muitos o estudo é algo secundário na formação.

243

Essa contraposição ao pensamento filosófico se deu apenas no âmbito do ensino eclesiástico ou nas universidades públicas?

Nas universidades públicas sempre ouvia a seguinte afirmação dos colegas: “O que você veio fazer aqui? A Filosofia não existe mais. As ciências foram tomando todas as disciplinas. As disciplinas que eram da Filosofia se tornaram científicas, então não tem mais o menor sentido”. Então, quando nós entramos na UFC, era como se fosse uma invasão. Havia alguma reação dos professores nesse sentido. A gente dizia: “Minha gente, nessa situação que nós estamos, a única cadeira que tem condições de ser crítica é a Filosofia, de fazer com que os alunos não se dobrem e não aceitem esse regime ditatorial etc.”. Então, eu dava aulas, por exemplo, de uma forma que meus ouvintes que vinham da polícia não entendessem. Era, inclusive, muito difícil. Eu me lembro que, na primeira aula, eu levei um texto e pedi para os alunos discutirem e um aluno me indagou: “Com licença, professor. Como o senhor vai pedir

para a gente ler um texto? Nós nunca lemos nada”. Veja que nível tinha o estudo na universidade. “Nunca lemos nada!”. Então, eu dizia: “A única esfera que ainda pode se contrapor a isso que está aí é a Filosofia. Vamos dar um jeito aqui para que não desapareça pelo menos a cadeira de Filosofia”. Era uma única cadeira, mas era uma oportunidade de levar as pessoas minimamente a pensar, a se perguntarem sobre as coisas, assumir uma posição crítica, apesar das enormes dificuldades, por causa das perseguições.

Do ponto de vista institucional, na década de 1970, qual era a principal influência na Filosofia do Ceará? Havia alguma matriz filosófica comum ou preponderante?

A maioria dos primeiros professores que ingressaram naquele primeiro concurso tinham sido formados na Europa. Eram padres ou ex-padres como Antônio Colaço, Lauro Mota, eu. Uma exceção era a Mirtes Amorim, que tinha sido formada em Filosofia aqui, e depois fez a pós-graduação em São Paulo. Ainda hoje, essa é uma herança meio complicada para nós, porque vários Programas de Pós-Graduação têm mais facilidade de obterem avaliações superiores na CAPES porque neles há mais professores que se formaram em São Paulo. Isso levanta uma grande questão, que eu já discuti várias vezes com as Comissões de Filosofia / CAPES. Uma vez um professor me disse com toda clareza, em um seminário (não sei se foi em São Paulo ou em Minas Gerais): “Nós sabemos que há muita competência fora de São Paulo, mas, afinal de contas, nós somos da USP”.

Lembro de uma ocasião que ilustra isso. Certa vez, a Sociedade Kant fez o seu segundo congresso fora da Alemanha lá em São Paulo. Eu não me inscrevi. Ricardo Terra, professor da Unicamp, me telefonou. “Nós não admitimos que o senhor não fale nesse congresso. Daqui a dois dias, mande um texto em alemão com o resumo da sua fala”. Eu entendi que, se eles diziam que eu não poderia deixar de ir, era porque eles não seriam capazes de fazer isso que eles estão pedindo que eu fizesse. Aí, aconteceu uma coisa muito engraçada. Como foi anunciado que a minha palestra ia ser em alemão, praticamente todos os alemães que estavam presentes no congresso foram lá. O coordenador da palestra era um italiano. Ele virou para mim e disse assim: “Eu aprendi várias coisas em português pensando que vinha ouvir os conferencistas falar em português, mas você vai falar em alemão?”. Depois eu expliquei a ele que me pediram para fazer a palestra em alemão, e eu aceitei, para mostrar aos colegas brasileiros que não havia Filosofia no Brasil apenas em São Paulo, que havia muitos professores bem formados noutros pontos do país. Eu nem precisei fazer como o Ernildo Stein,

que certa vez subiu em uma mesa na USP e gritou: “Vocês não sabem nada de Filosofia – Vão estudar!”. Enfim, é um problema que, ainda hoje, persiste. Como já ocorreu noutras ocasiões, nas últimas três avaliações quadrienais da CAPES, o nosso Programa de Pós-Graduação em Filosofia permaneceu com a nota 4 mesmo com indicadores superiores de outros programas que receberam a nota 5.

Você foi o primeiro coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia - UFC, criado em 1999. No início, a área de concentração do PPG era a Filosofia contemporânea e você ministrava as duas disciplinas obrigatórias – Filosofia Teórica e Filosofia Prática. Quando se verificam as listas das primeiras defesas de mestrado nos anos seguintes, constata-se um maior número de dissertações sobre filósofos germânicos, como Wittgenstein, Popper, Heidegger. Já que você foi professor em algum estágio formativo da maioria dos docentes envolvidos naquele início do Programa, julga que houve aqui inicialmente uma influência germânica?

Creio que sim. Como eu disse, na minha orientação, num primeiro momento, não entrou muito da filosofia anglo-saxã. A Filosofia Analítica era considerada uma coisa estranha nos meus tempos de doutorado. Quando retornei à Alemanha para fazer um estágio de pesquisa, o ambiente era completamente diferente: a Filosofia Analítica agora era a grande corrente de pensamento. Então, eu dizia: “Eu não falo mais a língua dos filósofos. Eu tenho que entrar nessa problemática da Filosofia Analítica”. Meu orientador costumava dizer que a gente escreve livros quando não entende das coisas, justamente para tentar entendê-las. O meu primeiro livro que trabalhou a Filosofia Analítica foi a *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Depois daquele momento inicial, o PPG mudou, pois foi se criando toda uma linha de pensamento com influência anglo-saxã. Veja que o Guido Imaguire, que foi o primeiro professor de Filosofia analítica que ingressou na UFC depois da criação do nosso PPG, estudou também na Universidade de Munique, mas décadas depois. Ele é um analítico de primeira, mas cuja formação se deu noutro momento em relação à minha. De lá para cá as coisas mudaram, deixamos de ser uma espécie de ilha germânica no Nordeste. Você tem hoje uma série de correntes e professores com diferentes formações.

Em 2009, você se aposenta, mas permanece atuando no Programa de Pós-graduação em Filosofia. Em 2016, torna-se Professor Emérito da UFC. Como você avalia sua trajetória acadêmica nesses 50 anos?

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 235 - 251
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

Eu gosto de dizer que sou um eterno estudante de Filosofia. Eu nunca deixei de considerar a pesquisa, de modo que, quando algumas pessoas ficam espantadas com os vários livros que publiquei, com o tempo necessário na elaboração deles, eu respondo que não há nada de surpreendente porque dediquei a vida inteira para isso. Assim, não me considero a figura que por vezes dizem que eu sou, como quanto à honraria de “Professor Emérito”. Eu sou apenas alguém que leva a coisa a sério, que estuda, que pesquisa.

Quanto à evolução do meu pensamento filosófico, diria que a minha primeira influência, desde o seminário de Olinda, foi a Filosofia de Kant, que eu entendi como um sistema que abalava toda a tradição do pensamento ocidental. Por isso, fui para Alemanha e a minha tese de doutorado é sobre a estrutura fundamental do pensamento transcendental. Eu abordei lá três grandes linhas: primeiro Kant, depois Husserl e então o neokantismo. Em seguida, a partir de Schelling, Hegel e Heidegger, fiz um questionamento na estrutura da maneira de pensar da Filosofia Transcendental. Então segui essa direção até quando do meu retorno à Alemanha para um estágio de pesquisa, quando descobri a filosofia analítica. Mesmo assim, eu continuei considerando que a Filosofia Contemporânea era profundamente marcada por diferentes versões de filosofia transcendental.

246

Quanto a isso, tive a sorte de acompanhar Jürgen Habermas quando ele ensinava no Instituto Max Planck. Também participei, proferindo conferências, de muitos congressos com Karl. O. Apel, por vezes nas mesmas bancas temáticas. Então, eu tive a sorte de acompanhar e mesmo participar das tentativas de reestruturação da reviravolta linguística da Filosofia Transcendental por filósofos como Habermas e Apel, bem como estas correntes novas (como as “Filosofia da Diferença”). Lembro que, em uma dessas sessões temáticas em que eu e Apel estávamos juntos, estava lá Enrique Dussel. Apesar de ser descendente de alemães, Dussel falava um alemão terrível e, por isso, tinha sempre um tradutor de lado. Ele já tinha me dado o texto do que iria apresentar, que eu lera e não tinha entendido nada. Algum tempo depois que Dussel começara a falar, Apel se vira para mim e pergunta: “O senhor está entendendo? Eu não estou entendendo nada”. E eu digo: “Eu também não, e olha que eu já li o texto original em espanhol”. Quando Dussel terminou a palestra, um aluno se levantou e disse: “Professor, nos desculpe, mas gostaríamos de dizer que não entendemos nada!”. Depois de um breve silêncio, Dussel respondeu: “Ótimo! Significa que estamos entrando em uma nova linha de

pensamento”. Ora, o mínimo que um filósofo deve pretender com qualquer linha de pensamento é que ele seja compreendido.

Assim, o fio condutor das minhas investigações ainda é basicamente o mesmo: há um confronto fundamental nessa forma de se pensar moderna, que me parece hegemônica até os dias de hoje, que toma a subjetividade enquanto princípio último da reflexão filosófica. Nesse sentido, mesmo Hegel não me parece tão crítico de Kant como eu imaginava, pois ainda guarda em seu pensamento uma certa vertente da filosofia da subjetividade. Também me convenci de que Heidegger teve uma grande intuição que alargou enormemente o conteúdo que deve ser pensado na Filosofia, com a sua questão sobre o sentido do ser – mesmo que depois ele tenha julgado que não se deveria mais denominar de “ser” e passou a grafar “Sein” com um traço para que não se confundisse ser com ente. No entanto, seja nessa remodelação da questão de ser ou quando passa a tratar de “Ereignis”, Heidegger nunca foi capaz de levar adiante a grande intuição que ele próprio teve de que o problema fundamental para se pensar qualquer questão filosófica é o problema do ser.

Assim, inicialmente as minhas questões eram tratadas mais com Schelling, Hegel e Heidegger. Hoje eu ainda mantenho as intuições destes pensadores, mas em conjunção com as indispensáveis discussões da Filosofia Analítica. No entanto, a Filosofia Analítica não tem abertura nenhuma para intuições como a de Heidegger e, portanto, eu procuro fazer uma combinação quase absurda para eles: aceitar o rigor, a seriedade, a clareza do pensamento analítico, para enfrentar um problema que foi elaborado fora do mundo analítico.

Quando fomos seus alunos, naqueles primeiros anos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC, tínhamos a impressão de que seu pensamento se identificava mais com a Filosofia Transcendental do que propriamente com uma Filosofia de matriz ontológica. Mas, ao mesmo tempo, a gente sabia que você tinha posições ontológicas fundamentais, mesmo que em suas exposições prevalecesse o método transcendental. Como você avalia essa tensão entre o transcendental e o ontológico?

Eu tenho um defeito básico nas minhas aulas. Quando apresento os filósofos - dizem as pessoas -, eu apresento com tanto entusiasmo que passo então por habermasiano, por apeliiano, menos pelo que eu realmente sou. Algo assim também era o caso com o padre Henrique Lima Vaz. Lembro dele me perguntando como as pessoas podiam achar que ele era um hegeliano.

Por isso, quando eu fiz 80 anos, e foram feitos vários seminários no Brasil e dois seminários internacionais, eu pensei: “Quer saber de uma coisa? Para que saibam de onde venho, vou traduzir o capítulo final da minha tese; assim vão saber que desde lá eu já estava brigando com a Filosofia Transcendental”. De tanto falar de Filosofia Transcendental, sempre deu a impressão de que eu mesmo fosse um filósofo transcendental! Eu diria hoje que eu sou um ontólogo ou um metafísico. Na filosofia anglo-saxã, “metafísica” é agora sinônimo de ontologia. Basta ver uma obra que me parece bastante sugestiva para uma introdução a problemática ontológica retomada recentemente pela filosofia Analítica, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, de Michael Loux. Ora, para quem passou por Heidegger, não são sinônimos, não são a mesma coisa. Por isso, tendo-se em conta as formulações de Heidegger, diria que sou um metafísico, mas não no sentido da tradição, que articula uma Teoria dos Entes que, não obstante continue sendo necessária, não me parece constituir a última dimensão do pensamento. Se retomo tantas vezes a filosofia transcendental é porque ainda estou convencido de que ela continua presente, mesmo que implícita em versões sofisticadas, inclusive na filosofia analítica. Veja o caso de um filósofo como Robert Brandom, que assume o pragmatismo de Wittgenstein, mas, por outro lado, considera que tal pragmatismo é racionalista, normativo. Sendo assim, o filósofo pragmático não pode usar só conceitos lógicos, mas tem que usar também conceitos normativos, os quais remetem às pretensões de validades que nós fazemos – ou seja, compromissos transcendentais. Às vezes as pessoas acham difícil entender o que Brandon pretende porque ele é prolixo - *Making it Explicit* tem 700 páginas e ele retoma as mesmas ideias noutros livros. Mas há um trecho esclarecedor em *Reason in Philosophy* no qual Brandon diz que a maior preocupação da filosofia é nos permitir compreender a nós mesmos como seres racionais, que argumentam; portanto, a prática argumentativa humana é a base de toda e qualquer filosofia. Ora, que a argumentação esteja fundada em atos humanos nos remete então a uma certa filosofia da subjetividade, só que agora entendida como subjetividade racional – uma espécie de práxis fundamental. Nisso ele se contrapõe radicalmente a Wittgenstein. As noções de “uso” ou “práxis” que Brandom adota são, portanto, distintas daquelas que Wittgenstein se refere nas *Investigações Filosóficas*. Aliás, as *Investigações* são o livro mais difícil que eu já li: é um exemplo depois do outro e quando perguntamos “O que esse sujeito quer dizer?”, ele parece dizer algo como “Não dá para saber. Não interessa! É para ver os exemplos, olhar, observar”. Wittgenstein nos pede para observemos como as pessoas falam, quais são as formas diferenciadas das pessoas

falarem, que tipos de atos as pessoas executam quando falam. Mas Brandon então contestará que mesmo neste caso o ato fundamental e essencial é o ato da racionalidade, ou seja, da inferência. Trata-se então do “uso inferencial”. Se a prática humana é uma referência fundamental a partir da qual eu constituo uma sistemática, então há aqui uma contraposição (transcendental) à assistemática das *Investigações*.

Então, você se reconhece, desde o início da sua carreira, como ontólogo ou metafísico, sendo a Filosofia Transcendental uma estrutura de pensamento antagônica que se precisa assumir e superar. Podemos então dizer que você se identifica com a corrente lógico-ontológica?

Isso mesmo! Eu diria que hoje me identifico com a corrente “lógico-semântico-ontológica”, que abrange assim as dimensões fundamentais dos discursos. Toda filosofia pressupõe uma linguagem na qual ela se articula. A filosofia se articula em linguagem - é o primeiro pressuposto - e a linguagem tem componentes que, portanto, são componentes de uma teoria filosófica. Esses componentes fundamentais são a lógica, a semântica, a ontologia e a pragmática. Só que eu defendo uma primazia da dimensão semântico-ontológica.

Dado que o seu pensamento se constitui pela elaboração de uma filosofia lógico-semântico-ontológica, em contraponto às formas explícitas ou veladas da filosofia transcendental no pensamento contemporâneo, quais das suas obras você considera como as mais relevantes na realização de seu projeto filosófico?

Em primeiro lugar, o *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*, que consiste na minha entrada efetiva nas discussões da Filosofia Analítica. Destaco também o *Ética, Direito e Democracia*. No entanto, os mais relevantes em meu projeto filosófico são dois livros que publiquei mais recentemente, *A Ontologia em Debate no Pensamento Contemporâneo* e *A Metafísica do do Ser Primordial*. Como nos sugere Puntel, uma ontologia hoje se elabora em dois momentos, o da Teoria dos Entes e o da Teoria do Ser. Escrevi então sobre a Teoria dos Entes para pôr a ontologia contemporânea em debate. Assim, tive também a oportunidade de pensar sobre a ontologia clássica, com seu aporte fundamental no conceito de “substância”, e depois as críticas que foram feitas a esse conceito, bem como as propostas alternativas, como as das Teorias dos Eventos, dentre outras. Depois de tratar dessa dimensão que tem como tarefa pensar os tipos de entes, as suas características fundamentais, dediquei o

outro livro à segunda dimensão, aquela que seria a do ser. Para não a confundir com as teorias dos entes, acrescentou-se a noção de ser “primordial”.

Quais seriam os principais desafios para o ensino acadêmico e a prática da Filosofia no Brasil?

Olha, isso é uma grande discussão. Na última reunião da ANPOF, que foi virtual, apareceram debates sobre o pensamento “decolonial”, que está tendo muita força no Brasil. Entretanto, as pessoas estão entendendo isso não simplesmente como dar validade a outras formas de cultura e outras formas de articular o pensamento, mas como se desfazer de qualquer noção de validade e articulação do pensamento. Eu ouvi um colega aqui do Nordeste dizer num desses encontros virtuais que ele tomou como meta não ler mais nenhum filósofo que não seja brasileiro. Ele fala em “desgregasização”, quer dizer, deixar para lá toda a tradição que vem dos gregos. Isso porque nós queremos ver a nossa própria tradição, o que vem adiante é mais interessante ainda. A Filosofia sempre partiu dos problemas que surgiram na vida comum, no mundo vivido (para usar uma palavra da fenomenologia). Quais são os problemas dos gregos? Tais, tais e tais. Quais são os problemas do Brasil? Carnaval, frevo, não sei o quê, pá, pá, pá. Então, são esses os problemas de onde os filósofos devem partir. Bom, pode ser. Não faz mal partir dos frevos, mas ficar apenas nos frevos, eu já não sei. É uma questão muito séria. Nós estamos diante do grande desafio de pensar com seriedade e rigor. Então, eu não estou entendendo essa direção de alguns colegas aqui. Às vezes me pergunto se é a minha juventude acumulada que me faz ver isso. Nesse sentido, o trabalho que Paulo Margutti está fazendo com sua *História da Filosofia no Brasil* é extremamente importante, porque ele está descobrindo que aquela ideia de que no Brasil só se come rapadura e não se faz Filosofia é falsa. Ele está mostrando como houve aqui, desde o período colonial, pensadores autênticos ligados aos problemas e às grandes questões filosóficas. Lembro de que, no início de seu projeto, ele me falou que ia fazer um negócio bem pequenininho, quem sabe um volume. Fico feliz de saber que as investigações que ele desenvolveu dali em diante já o fizeram escrever três volumes e ele até aqui só chegou à Independência. Apesar dele não se filiar a nenhuma dessas filosofias que vem tratando em seus livros, ele está realizando um trabalho sério de compreensão. O fato de ter pé no chão no Brasil não significa que a gente tenha de perder uma pretensão à universalidade. Embora esteja situado, o filósofo não pode ficar preso a um contexto, sobretudo hoje, quando nós

vivemos em um mundo completamente globalizado em todos os níveis. Que a gente tenha essa capacidade de compreender outras formas de pensar e, inclusive, que o diálogo se faça possível -, eu acho isso fundamental. Contudo, eu acho que não há possibilidade de ir adiante sem o diálogo e mesmo o confronto com a tradição filosófica. Agora, essa história de “vamos eliminar toda a tradição filosófica de onde nós partimos” é absurda. Lembro que, certa vez, estava em um colóquio na Suíça e fui encontrar o professor Thomas Kesselring em sua casa. Ele não tinha chegado ainda e eu estava com a mulher dele e outro professor de uma universidade da Alemanha. O professor alemão me perguntou: “O que se faz de Filosofia no Brasil?”. A esposa do professor Kesselring pediu a palavra e disse assim: “filosofia de papagaio”. Falam de Platão, Aristóteles, Kant, etc., ou seja, que nós somos repetidores. E eu disse: “Então, vocês também são papagaios, porque vocês partiram dos gregos”.

[Esta entrevista foi realizada, em sala virtual, no início do mês de maio de 2023]

DA FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE À FILOSOFIA DO SER: RESUMO PROGRAMÁTICO¹

Manfredo Oliveira²

Resumo:

Apresenta-se aqui a tradução para o Português de um capítulo do livro *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1973, [p. 294-322]), de Manfredo Oliveira. O livro foi originalmente a sua Tese de doutorado, defendida em 1971, na Universidade Ludwig-Maximilian de Munique. A tradução é do próprio autor, revista pelo Prof. Evaldo Sampaio. Em complemento à entrevista concedida por Manfredo Oliveira que integra este dossiê, a tradução inédita deste texto tem o propósito de mostrar como os temas essenciais de sua reflexão já estão presentes naquele primeiro trabalho.

Palavras-chave: Metafísica. Filosofia Transcendental. Filosofia contemporânea.

TOWARDS THE PHILOSOPHY OF BEING TO THE PHILOSOPHY OF SUBJECTIVITY

252

Abstract:

This is a Portuguese translation of a chapter from the book *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1973, [p. 294-322]), by Manfredo Oliveira. The book was originally his doctoral thesis, which he defended in 1971 at the Ludwig-Maximilian University in Munich. The translation is by the author himself, revised by Prof Evaldo Sampaio. As a complement to the interview with Manfredo Oliveira that forms part of this special issue, the translation of this text aims to show how the essential themes of his reflection are already present in that first work.

Keywords: Metaphysics. Transcendental philosophy. Contemporary philosophy.

¹ Trata-se do último capítulo de minha tese de doutorado, concluída em 1971, na Universidade Ludwig-Maximilian de Munique, Alemanha. M. A. de OLIVEIRA, *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1973. Minha tradução, revista pelo Prof. Evaldo Sampaio, é do último capítulo que se intitula: Terceira Parte: Reflexões críticas, p. 294-322.

² Prof. Emérito da Universidade Federal do Ceará. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1593-5573>.

A. Observações metodológicas prévias

Nossa consideração da tradição do pensamento ocidental não tinha como objetivo referir-me a formas de pensamento que se substituem mutuamente uma à outra; ela pretendia, de antemão, ser compreendida como uma tentativa de inquirir uma postura possibilitada através da história e da situação atual, isto é, alcançar a mediação histórico-filosófica de nossa própria posição através de uma compreensão renovada da tradição sobretudo da forma moderna de reflexão. No início de nossas considerações apontamos para o fato de que um tal procedimento inclui necessariamente um círculo, que revela a estrutura da reflexão filosófica.

Esse círculo consiste no fato de que nossa interpretação da história do pensamento ocidental, de um lado, só foi possível na medida em que se radica numa compreensão abrangente desta própria história de pensamento; por outro lado, essa compreensão só é possível através das interpretações singulares das próprias formas de pensamento. Toda interpretação é circular e, enquanto tal, de nenhum modo esse círculo significa um erro lógico, mas contém os pressupostos lógicos de qualquer procedimento de interpretação.

Nesse sentido, a postura que nos é possível hoje aparece como resultado de uma reflexão que se aprofundou historicamente, ou seja, enquanto resultado, cuja mediação é a própria história. Enquanto tal, ela aparece como algo último assim que a própria história é o evento de sua revelação. Por outro lado, este algo último é, de certo modo, primeiro, pois é a condição de possibilidade de nossa confrontação crítica com a tradição de pensamento que só hoje se fez possível. Assim, o pensamento é essencialmente histórico e sua “coisa” só é alcançada, quando a história é pensada. Esta reflexão primordial que, ao mesmo tempo, é pressuposição e resultado de nossa interpretação, queremos tentar examinar expressamente. O que foi discutido até aqui deve ser compreendido como não mais do que uma antecipação “refletente” do que esta tentativa pretende expor. Nossas considerações objetivam apenas oferecer um resumo programático do que pode ser chamada a postura especulativo-sistemática de nosso trabalho. Elas são por isto necessariamente fragmentárias. Uma apresentação exaustiva exigiria um outro trabalho.

B. A não tematização do “chão” do pensamento transcendental

A filosofia transcendental, enquanto forma histórica do pensamento ocidental, não significa simplesmente uma autofundamentação do pensamento tentada através de um pensamento não histórico cuja autocerteza irrefutável e radical é efetivada sem qualquer relacionamento à história do pensamento. Ela é, ela mesma, em seu horizonte de questões, historicamente mediada uma pergunta pela subjetividade mediadora, deixada sem consideração no pensamento da antiguidade, mas em si mesma indispensável e tematizada aqui em sua expressividade plena o que evidencia sua vinculação com a metafísica clássica³. A expressão linguística desta pergunta, enquanto a pergunta central e decisiva para todas as outras perguntas do pensamento transcendental, significa o pôr-se a si mesmo em questão do pensamento que foi possibilitado no ocidente através da dissolução da metafísica medieval. A prova disto é a execução do nosso trabalho. Num primeiro sentido, a filosofia transcendental significa, antes de tudo, um aprofundamento desse pensamento que caracteriza a humanidade ocidental, ou seja, da metafísica. Seu objetivo era articular uma visão racional abrangente sobre a totalidade dos entes enquanto totalidade. Tudo é considerado em seu pertencer à conexão do todo. Isto significou para Aristóteles articular a pergunta pelo ente enquanto tal através de que se expressa uma diferença fundamental, ou seja, a diferença entre o ente e sua “entidade”, isto é, sua essencialidade. Esta diferença que, nós com M. Müller denominamos diferença eidética, é o chão da reflexão da metafísica aristotélica através de que se mostra que a pergunta desse pensamento se concretiza através da pergunta sobre a duplicidade do ser, isto é, pela presença do que está presente⁴.

Esse pensamento se movimenta no seio de uma totalidade que significa “conexão” universal na medida em que a tudo o que é, compete uma essência. A essencialidade, enquanto conexão universal, é por isto aquilo que em última instância é querido e buscado por esse pensamento. O ser humano, que capta essa totalidade, é considerado, como todos os outros entes, como um dos diferentes níveis de efetivação dos entes na ordem cósmica universal. O pensamento é certamente o lugar em que

³ Enquanto a filosofia transcendental expressa esta questão essencial, sua continuidade com a metafísica não é uma sucessão exterior, mas um movimento objetivo de entrada na “coisa” deste pensamento.

⁴ Cf. TUGENDHAT E., TI KATA TINOS *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1958, p. 20 e ss. L. B. Puntel mostrou que o pensamento de Tomás de Aquino, baseando-se no pensamento aristotélico, compreendeu ser enquanto “trindade”, isto é, enquanto estrutura de subjectum-essentia-esse. Cf. PUNTEL L.B., *Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969, p. 222 e ss.

essa visão geral é articulada, mas ele é por assim dizer absorvido nesse todo, ele é incorporado na conexão universal do ser em que ele ocupa seu lugar determinado.

Pode-se, numa primeira aproximação, denominar essa posição de objetivista-cosmocêntrica em primeiro lugar no sentido de que aqui a reflexão se concentra primariamente naquilo que é pensado, ou seja, na ordem cósmica e somente posteriormente, quando já estabelecido o que é o ente, põe a questão sobre o pensamento que pensa o ente. O saber, enquanto comportamento do sujeito pensante para com as coisas, não é levado em consideração na reflexão que tenta articular o que são as coisas em si mesmas.

Nesse sentido, esta posição contém uma “ingenuidade” porque nos é impossível saber o que o ente é sem refletir expressamente o que e como sabemos dele. A pergunta expressa sobre o saber que sabe do ente significa por essa razão um aprofundamento da metafísica pelo que se mostra como o novo pensamento se põe em continuidade com a metafísica, ou seja, que tem nela sua mediação histórica. O surgimento de algo como a filosofia transcendental, pelo menos em seu sentido universal, significa por isso a efetivação enquanto desdobramento da “lógica imanente” da própria metafísica.

A filosofia transcendental está, porém, em continuidade com a metafísica num sentido mais concreto já que ela nada mais significa, por um lado, que o outro lado do movimento do pensamento que emergiu com a metafísica e, de outro lado, a radicalização e a fixação do fundamento no seio do qual esta metafísica se movimentou expressamente. Que nós consideremos esse pensamento o outro lado da metafísica, significa que já julgamos a partir de um nível mais profundo de reflexão, o que nos possibilita pensar ambas as figuras de nosso pensamento ocidental como tentativas unilaterais de considerar o propriamente digno de ser pensado e, assim, situar a ambos. O que isto significou ainda mais concretamente, mostrar-se-á gradualmente pelo desdobramento de nossa reflexão.

Vinculando-nos a L. B. Puntel afirmamos, em nossa curta reflexão sobre Tomás de Aquino, que o pensamento dele atentou para esse nível de reflexão na medida em que a reflexão aqui remete a uma unidade de pensamento e ser, ou seja, a pressupõe, sem que ele fosse capaz de considerar justamente essa unidade a “coisa” própria da reflexão. Tomás se esforça, sobretudo em sua doutrina sobre os “nomina transcendentia”, em compreender a “convenientia” entre “anima” e “ens”. Uma

tentativa, que, indo além do campo próprio explícito de sua reflexão, aponta para a “convenientia” originária que queremos tematizar nesse trabalho⁵.

A “convenientia” permanece em Tomás uma “convenientia” secundária na medida em que ele parte dos dois pontos já determinados em si, “anima” e “ens”, e considera a “convenientia” produzida pela faculdade da “anima”. Isso em que a metafísica efetiva sua reflexão é o da dualidade de pensar e ser, que vale como uma “evidência” deste pensamento. Esse fundamento de nenhuma forma é abandonado, quando o pensamento na modernidade, desde o nominalismo, deixa sua posição cosmocêntrica e se torna antropocêntrico. Com isso o movimento da reflexão é somente direcionado para o lado oposto no seio da dualidade de pensar e ser pressuposta como evidente. O pensar não é mais deixado sem consideração incluído agora na conexão do todo, mas abruptamente cortado de tudo mais.

A partir de então, o pensar busca sua “autofundamentação, uma palavra que é muito importante para determinar o lugar deste pensamento. “Auto” designa aqui a execução do pensar que sabe de si mesmo, que se concentra inteiramente em si mesmo e nisso se separa do outro enquanto sua contrapartida. Mesmo quando é dito que a filosofia transcendental não é nem saber do objeto nem saber do sujeito, mas de sua unidade, isso deve ser compreendido assim que esta unidade-sujeito-objeto é uma unidade produzida pela subjetividade transcendental e enquanto tal permanece subjetiva. Não é a relação mesma, enquanto unidade, que é a origem em que se revela o que são o sujeito e o objeto, respectivamente, ser humano e ente, mas o sujeito enquanto fundamento da originação da relação ao outro de si mesmo. Enquanto fundamento da determinação de tudo o pensamento humano entra numa contraposição fundamental a tudo que não é ele mesmo e através disto é fixada a contraposição entre pensamento e ser.

O ser é, então, compreendido como a contraposição caótica, indeterminada, à subjetividade que somente através da atividade formadora, determinante, da subjetividade humana recebe uma conexão, uma determinação. Nesta perspectiva o ser humano não é um ente entre outros, mas o que os entes são é o ser humano que tem que dizer. Conhecer o que as coisas são, significa desde o nominalismo, conhecer a sua determinação “objetiva” e isso é aqui unicamente uma produção da subjetividade. O ser é visto aqui apenas enquanto objeto, ou seja, enquanto algo que recebe uma

⁵ Cf. a respeito: L.B. Puntel, op. cit., p. 242 e ss.

determinação da subjetividade que se medeia a si mesma. Por isso a unidade pensada na filosofia transcendental aparece como uma unidade somente formal. Para falar com Hegel, “ela tem imediatamente uma infinita não identidade contra si ou a seu lado com a qual tem se unir de uma forma incompreensível”⁶.

A dualidade entre pensamento e ser é o que esse pensamento assumiu sem problemas da tradição que lhe lugar fornece o quadro da reflexão. A não consideração desse quadro sobre o qual ela se movimenta mostra como a pretensão absoluto-crítica da filosofia transcendental é cega frente a seu próprio horizonte de determinação. A filosofia transcendental levanta a pretensão de responder radicalmente à pergunta sobre a autofundamentação do saber. A consciência ou o saber aparece aqui como aquela instância última, irrefutável, a partir de onde todo o processo do pensamento tem que buscar seu fundamento. Por essa razão, a consciência assim compreendida é propriamente e, em última instância, a coisa do próprio pensamento. Já que tudo o que é pensado só é dado no medium da consciência o enfoque da filosofia transcendental aparece como o enfoque universal enquanto tal, o que não pode mais ser julgado uma vez que todo outro saber, que não assume esse enfoque, contém um esquecimento do saber e enquanto tal significa uma recaída na metafísica antiga, pré-crítica, pré-transcendental.

Ela só pode afirmar isso porque não pensa seu próprio fundamento, mas o assume sem problemas apesar de sua radicalidade. Neste sentido, esse pensamento ignora o seu donde e o seu para onde. Ele tenta repensar tudo o que de algum modo foi tema da reflexão filosófica e isso deve significar aqui de uma forma adequada à cientificidade da filosofia enquanto última e primeira “ciência”, ou seja, enquanto confere a tudo a sua fundamentação última. Esse pensamento só pode fazer isso enquanto refere tudo à subjetividade e, assim, por um lado, põe os diferentes elementos do pensamento em conexão, por outro lado, fundamenta-os todos a partir da própria subjetividade. A subjetividade é por isto a medida determinante de tudo o que de algum modo é pensado. Tal pensamento não deixa emergir o todo do conceituado filosoficamente a partir de si mesmo, mas interpreta esse todo a partir da subjetividade e por isso só chega a um todo que “permanece afetado pela determinidade da subjetividade”⁷.

⁶ Cf. HEGEL G.W.F., *Glauben und Wissen*, ed. por G. Lasson, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1962, p. 22.

⁷ Cf. HEGEL G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, ed. por G. Lasson, Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

C. A Identidade originária esquecida enquanto o propriamente digno de ser pensado

A filosofia transcendental parte em seu enfoque da afirmação de uma dupla absolutidade, ou seja, da subjetividade e de seu outro. O outro da subjetividade é absoluto pelo menos no sentido de que não é produzido pela subjetividade em sua existência, mas é pressuposto. Por sua vez a subjetividade é absoluta no sentido de que é o único fundamento para qualquer determinação, a saber, tanto da determinação do outro de si como também de sua própria autodeterminação. A dualidade se revela como dupla absolutidade: o sujeito é tão absoluto como o outro que se encontra para além dele. Esse estar para além deve ser entendido estritamente no sentido do que se exprimiu em nossa interpretação de Kant, Husserl e Wagner. Esse estar para além permanece pressuposto mesmo quando a filosofia transcendental afirma que ela não fala nem do objeto nem do saber sozinhos, mas da relação, da intencionalidade. A unidade, que é pensada aqui, não pode exprimir a diferença própria do outro, isto é, sua alteridade autêntica, mas significa antes uma funcionalização total do outro, que, porém, pressupõe uma absolutidade do outro em seu existir a fim de que a subjetividade se possa compreender enquanto finita.

258

A relação de saber entre os dois pontos pensados em primeiro lugar em isolamento é, contudo, produzida pela subjetividade. A subjetividade produz o horizonte da “objetualidade”, isto é, o fundamento para que o outro possa receber dela uma determinação unitária. A subjetividade, porém, enquanto horizonte puro e formal, é em si vazia e por isso precisa do outro de si mesma para poder dar a si mesma uma determinação de tal modo que o movimento de determinação do outro significa ao mesmo tempo autodeterminação da subjetividade. Essa subjetividade isolada para si, que é o lugar de determinação do que é, medeia-se a si mesma enquanto busca o outro; esse movimento pode, contudo, ser considerado interminável.

O processo de objetivação nada mais é do que o processo de mediação da Eu-Subjetividade enquanto o fundamento que se medeia a si mesmo. O outro está em função da transcendentalidade deste sujeito e, enquanto tal, nunca é atingido, ou seja, no que ele é em si. Para a filosofia transcendental parece que tal pergunta é impossível, porque ela já significa para esse pensamento uma recaída no ponto de vista pré-crítico. O que sabemos do outro é, por assim dizer, o que temos nós mesmos nele, pois tudo é

(resolver)

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 252 - 277
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

dado no medium da consciência e, através disso, é determinado pela consciência. Em última instância a subjetividade só conhece a si mesma: subjetividade e objetividade significam aqui o mesmo.

No entanto, essa filosofia tem que falar de um “resto”, pois o outro enquanto outro não pode ser explicado a partir da subjetividade. O outro enquanto outro, enquanto tal, escapa à tentativa de fundamentação total por parte da subjetividade. Então, teríamos que perguntar como o pensamento e a consciência devem ser compreendidos a fim de que o outro possa mostrar-se em seu ser próprio. Essa pergunta, de modo algum, significaria que tenhamos abandonado o campo da subjetividade e perguntado por um “Em si” para além da consciência. Não se trata aqui de uma pergunta “ingênua” de um pensamento esquecido do logos, mas de um pensar até o fim a essência do pensamento.

A Filosofia transcendental restringe o sentido da consciência e do pensamento ao âmbito da subjetividade transcendental. Quando o pensamento, porém, reflete totalmente sobre si mesmo, ele sabe de si mesmo confrontado com perguntas que não são mais classificáveis no horizonte de uma filosofia transcendental. Pode-se dizer que a velha pergunta da filosofia transcendental surge aqui de novo: como é possível o conhecimento? Isso é verdade, mas esta pergunta num movimento de reflexão que mudará radicalmente seu sentido. Não se pergunta aqui a partir da subjetividade como fundamento de possibilidade do saber do outro, mas numa transformação iniciante se pergunta como a consciência deve ser pensada de tal modo que o outro possa emergir em seu ser próprio.

Quando nos põmos no quadro da filosofia transcendental, então, temos que falar mais uma vez do movimento entre a consciência e o outro. A consciência encontra o outro; o outro lhe é dado. A pergunta se concretiza mais e significa agora: “como o encontro enquanto é tal possível?”. Nossa pergunta inicial manifesta-se agora como pergunta pela condição de possibilidade do encontro enquanto tal. Uma tal interrogação pergunta mais profundamente do que a filosofia transcendental. Que ela possa enquanto tal ser levantada, significa uma superação da filosofia transcendental no sentido de que aqui se pensa mais originariamente. A pergunta pela condição de possibilidade do encontro enquanto tal pergunta mais profundamente do que a filosofia transcendental, pois encontro significa unidade, identidade entre os que se encontram.

Quando se pergunta agora pela condição de possibilidade do encontro enquanto tal, isso significa uma pergunta por uma identidade que anteriormente

possibilita justamente o encontro em sua essência e não por uma identidade que só posteriormente é atingida através do próprio encontro. Aqui se traz a transcendência para a linguagem que, no entanto, é pensada de outra forma de como se faz na filosofia transcendental. Para podermos compreender mais claramente podemos comparar nossa pergunta com a pergunta de Kant em sua lógica transcendental. Como é conhecido, Kant distingue sua lógica transcendental da lógica formal tradicional pelo fato de a lógica transcendental não abstrair de toda relação ao objeto, mas vai precisamente à origem de nosso conhecimento de objetos na medida em que este pode ser pensado através da autorreflexão do entendimento.

A distinção kantiana entre pensamento e conhecimento se radica nesta distinção. Pensamento significa nada mais do que “pura possibilidade de verdade”; nesse sentido a lógica formal é um pensamento do pensamento enquanto lugar da verdade possível. A lógica transcendental, ao contrário, tem a ver com verdade realizada, respectivamente, com sua própria origem. Ela é por isso a autocertificação a partir da subjetividade das condições de possibilidade da verdade produzida por ela mesma. Dessa forma, a subjetividade emerge como o fundamento último possibilitador de verdade, enquanto a base última, enquanto “subjectum veritatis”. Assim se dirige o retorno do pensamento à subjetividade enquanto este fundamento último da verdade, que então se revela como fundamento subjetivo.

Nossa pergunta se dirige, contudo, à condição de possibilidade do pensamento enquanto tal; pensamento tomado aqui justamente num sentido que precede a distinção kantiana entre pensamento e conhecimento. Está em jogo aqui a pergunta pelo horizonte último do pensamento enquanto tal, a pergunta pelo donde último do pensamento, ou seja, pelo horizonte último já sempre dado no seio do qual nosso pensamento subjetivo se movimenta. O pensamento disso que já precede qualquer pensamento ocorre enquanto uma transcendência que não transcende para a subjetividade, mas para a totalidade já previamente experimentada que funda cada transcendência no conhecimento humano e no querer. Chamaremos a esse último de “ser”. Assim já podemos dizer que a nossa pergunta, vista a partir de Kant, é a pergunta pelo ser como fundamento último do pensamento e do conhecimento. Esta determinação prévia deve ser considerada unilateral no sentido de que o sentido do ser se mostra aqui somente enquanto verdade originária. Nossas considerações posteriores mostrarão como determinar o “sentido pleno” do ser.

A identidade, que aqui está em jogo, é aquele espaço em que se radicam e estão em acordo tanto subjetividade-consciência-ser humano como seu outro, que é um fundamento possibilitador mais originário de que ambos os polos. Numa palavra, ambos, ser humano e ente, enquanto os diferentes, emergem desta mesmidade originária, que não é algo posterior, mas a origem da revelação do que ser humano e ente são. Isto significa, então, que a relação entre consciência e ser não é para ser pensada como uma relação ôntico-posterior entre dois pontos ou dois polos, ou seja, como uma relação direta de um para o outro, mas como aquela identidade originária que anteriormente torna possível algo como uma relação enquanto encontro de ato e objeto, consciência e ente. Essa identidade cabe ser pensada como união entre ambos o que significa que sua relacionalidade se radica numa revelação mais originária em relação a eles que justamente constitui o espaço de seu encontro. Que o ente se revele à consciência, e precisamente enquanto ente, só é possível através da revelação originária e através disso a consciência, respectivamente o pensamento, se manifesta em sua essência dessa identidade originária.

A pergunta de Kant enquanto a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento objetivo é uma pergunta pela unidade no conhecimento já que todo conhecimento é uma “ síntese do múltiplo” (KrV A 77). A síntese empírico-fática, que ocorre na execução do conhecimento objetivo é possibilitada através de uma “unidade a priori” enquanto princípio prévio. Essa unidade subjetivo-apriórica é a unidade que constitui a coisa do conhecimento transcendental. A unidade é pensada como “ególica”, subjetivamente articulada, e com isto a dualidade de sujeito e objeto não é propriamente superada. A unidade recai apenas em um membro da dualidade, ou seja, na Subjetividade. Essa é uma característica essencial do pensamento transcendental, que se conserva em todas as suas variantes.

Agora se revelou fundamentalmente o sentido de nossa pergunta e foi mostrado a partir de que ponto de vista discutimos ambas as formas de nosso pensamento ocidental. Por essa razão, ambas as posições se manifestam como unilaterais e secundárias já que elas ignoram a pergunta aqui levantada o que significa que elas nunca pensam propriamente a “relação” enquanto tal, mas somente os “relacionados”, um procedimento que agora se revela impossível uma vez que os “relacionados” só se manifestam em seus diferentes “em si mesmos”, quando a relação é pensada enquanto tal. Somente na base da identidade se pode investigar que sentido tem a diferença entre ser humano e ente. Através disto, de nenhuma forma, esta

diferença é negada ou negligenciada, mas antes só desta forma é determinado o lugar a partir de onde ela pode ser interpretada.

Nessa perspectiva, a pergunta filosófica não significa a fixação do campo da dualidade, respectivamente da diferença, da contraposição entre pensamento e ente, mas ela pergunta pelo sentido dessa diferença enquanto pergunta pela identidade que a possibilita. Esta identidade de identidade e diferença é o que é propriamente digno de ser perguntado e pensado, que fornece propriamente uma moldura a qualquer outra pergunta. Essa forma de perguntar significa em si uma superação de nossa tradição de pensamento na medida em que ela significa um retorno a seu fundamento. Somente ela libera o fundamento e a profundidade dessa tradição, pois a tradição pensa sempre expressamente na base do “chão” da dualidade, respectivamente da diferença, na medida em que diferencia e determina os diferentes. O acontecimento da diferença nela mesma ela não pensa, pois com isso ela teria pensado a “mesmidade” que atua na diferença, isto é, a unidade ou o idêntico dos diferentes⁸.

Se tentamos pensar mais originariamente do que a tradição, isso significa que queremos pensar a diferença enquanto diferença e isto quer dizer que queremos pensar a identidade atuante na diferença que deixa emergir a diferença e os diferentes. A tarefa do pensamento se determina enquanto pensar a mútua pertença de identidade e diferença. Isto significa que esta identidade não é para ser pensada como uma identidade abstrata, formal, mas como uma identidade que se diferencia de si mesma. Nem a diferença e os diferentes para si mesmos nem a identidade sozinha, podem ser pensados. Somente a identidade de identidade e diferença constituem a coisa do pensamento.

Esse pensamento permite uma rearticulação das perguntas que aquela tradição levantou. Tanto a pergunta pelo ente enquanto tal, como ela foi posta na metafísica greco-medieval, como a pergunta pela subjetividade, têm que ser postas antes de forma diferente, isto é, de uma maneira que esboçaremos depois. O que se mostra nessa etapa de nossa reflexão é que nem o ponto de vista objetivo-cosmocêntrico nem o subjetivo-antropocêntrico são capazes de exprimir linguisticamente a “situação”

⁸ Aristóteles diferencia diferença e diversidade pelo fato de que para que se possa determinar uma diferença temos que já ter visto a “mesmidade” que unicamente possibilita a diferença. O que não é o caso na diversidade. Cf. Met. I 3 1054 b 23-27. A unidade pressuposta na diferença torna propriamente possível que se possa falar de multiplicidade, pois do contrário a multiplicidade significaria uma pluralidade sem conexões, cujos membros deveriam ser compreendidos como singularidades absolutamente isoladas e a fala de multiplicidade seria propriamente sem sentido e sem chão.

humana propriamente originária. A partir da pergunta já levantada aqui é possível dizer: o ser humano não é simplesmente um entre outros na conexão cósmica universal nem uma subjetividade isolada, mas essencialmente um “ser-em-relação”.

Em Schelling encontra-se a primeira tentativa expressa de superar a dualidade de sujeito e objeto pensada na modernidade enquanto é posta a pergunta pela unidade originária. Tanto a objetividade como a subjetividade são para Schelling aspectos necessários da realidade. A tarefa própria da filosofia consiste em pensar a unidade precedente. Por essa razão, ele nomeou esse pensamento de “filosofia da identidade”. Assim ele pôs no início do Sistema da Filosofia, que expôs em 1801, uma “identidade absoluta enquanto ponto absoluto de indiferença” de subjetivo e objetivo⁹.

Através disso, ele quer superar a dualidade no sentido de que ele reconduz ambos a um ponto de unidade que enquanto “sujeito-objeto” absoluto que, enquanto sujeito objeto absoluto, não é nenhum dos dois e se situa para além dos dois. Na intuição intelectual é captada esta “identidade da identidade” (Schelling IV 121) que precede qualquer diferença. Dirigiu-se a essa filosofia a pergunta como é possível que a diferença possa emergir dessa identidade assim pensada e se essa identidade é expressável de algum modo uma vez que ela, tendo a diferença fora de si, não possui qualquer determinidade, qualquer conteúdo.

Tanto essa pergunta quanto essa objeção foram formuladas por Hegel do seguinte modo na introdução à “Fenomenologia do Espírito”: “Esse saber uno, que no Absoluto tudo é igual, que é para se contrapor ao conhecimento que distingue e é completo ou que busca completude_ ou seu *Absoluto* é para ser considerado a noite em que, como se costuma dizer, todas as vacas são pretas, é a ingenuidade do vazio em conhecimento”¹⁰. Em torno dessa pergunta gira também, cada qual a seu modo, o pensamento de Hegel e de Heidegger. Hegel acusa Kant de não ter propriamente pensado essa unidade já que a determinou somente como a fronteira do pensamento sem ver nela propriamente sua “coisa”. Para Hegel, o objeto próprio da filosofia é a “supressão absoluta da contraposição, e essa identidade absoluta não é nem um postulado universal subjetivo, nem um postulado a se realizar, mas ela é a única realidade verdadeira_ nem seu conhecimento é uma fé, isto é, um para além do saber, mas seu único saber” (Glauben und Wissen, p. 14).

⁹ Cf. SCHELLING F.W.J., *Gesammte Werke*, ed. por K.J.A.S. 1856/1861, IV 121.

¹⁰ Cf. HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 6a.ed, 1952, p. 19.

Ele vê, contudo, na pergunta de Kant pelas condições apriorísticas de possibilidade de juízos sintéticos uma “verdadeira ideia da razão” (Ibd. p. 15). Para Hegel, esta possibilidade só se pode buscar na razão “que não é outra coisa que essa identidade de tais dissimilaridades” (Ibd. p. 16). “Essa unidade sintética originária, isto é, uma unidade que não é para ser entendida como produto de contrapostos, mas como verdadeiramente a unidade necessária, absoluta, originária dos contrapostos” ... (Ibd.). O defeito da filosofia de Kant está, para Hegel, no fato de que “ele fez do verdadeiro a Apriori uma unidade pura, isto é, não uma unidade sintética originária” (Ibd. p. 19), ao invés de “a reconhecer como o único em si, como o que é primeiro e originário e do qual somente tanto o eu subjetivo como o mundo objetivo se separam necessariamente como aparência e produto de duas partes”... (IBD. P 18 e s).

Hegel mesmo procura pensar esta identidade enquanto o processo absoluto do autoconceber-se da ideia no qual subjetividade e objetividade constituem os dois momentos do processo. Ele consegue pensar a absolutidade do processo enquanto pensa até o fim o evento da transcendência como Kant havia concebido: “Hegel pensa o evento fundamental da transcendência do transcendental (em seu resultado enquanto objetividade [dito hegelianamente: enquanto conceito, respectivamente ideia] e em seu aspecto dinâmico enquanto movimento) de forma absoluta na medida em que ele integra também completamente neste processo o “outro” (o outro transcendental). A objetividade kantiana, pensada absolutamente, é o conceito e o movimento kantiano para a objetividade é o devir hegeliano “do conceito”¹¹. A identidade é, então, o todo “enquanto um círculo em si mesmo [...] no qual o primeiro também será o último e o último também será primeiro” (Wissenschaft der Logik I, op. cit., p. 56).

Heidegger, que vem da fenomenologia de Husserl, assume dela a problemática das formas de doação dos entes mundanos e da consciência constituinte e aprofunda o horizonte do problema enquanto pergunta pela condição de possibilidade do encontro enquanto tal. Essa dimensão se mostra como um espaço aberto que Heidegger denomina “mundo”, “clareira”. Ela nem é sujeito nem objeto nem uma síntese posterior de ambos, mas o “originário”. A pergunta pelo sentido do ser significa em Heidegger justamente a pergunta por essa dimensão. Se em “Ser e Tempo” esta pergunta é posta por um pensamento que ainda se movimenta no horizonte da filosofia

¹¹ Cf. PUNTEL L. B., *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969, p. 379.

transcendental_ depois da “virada” _ o pensamento de Heidegger atinge uma explicação de sua pergunta fundamental na qual se mostra claramente que essa pergunta interroga mais profundamente do que a filosofia transcendental.

Depois da virada não se pergunta mais a partir da concepção de ser do “eis-aí-ser” (Dasein), mas a partir da verdade do próprio ser, respectivamente, a partir do ser enquanto verdade. A compreensão do ser enquanto projeto é por isso não uma produção da subjetividade, mas deve ser entendida como “a referência extática à clareira do Ser”¹². O pensamento do Heidegger tardio é uma tentativa repetida de exprimir “puramente” na linguagem o ser enquanto o mesmo de maneira que pensamento e ser se pertencem mutuamente. Nesse mesmo horizonte, a seu modo, se movimenta também o pensamento dialógico.

Nossa própria pergunta se movimenta no caminho que esses pensadores tomaram. Nós tentamos também determinar a “coisa” do pensamento mais originariamente do que a tradição, sem, contudo, desconhecer o verdadeiro da tradição. Como o pensamento tanto pode movimentar-se no horizonte desses pensadores como destacar-se deles é algo não pode ser mostrado mais de perto no contexto desse trabalho. Nossos esforços, contudo, pretendem ser entendidos como uma confrontação implícita. Nossas considerações mostrarão que não vemos a identidade como um ponto morto, que nós antes queremos pensar sua mediação interna. Nesse sentido, a identidade mostrar-se-á enquanto uma identidade internamente diferenciada. Não somente deve ser pensada identidade na diferença e antes da diferença, mas a diferença na identidade pressuposta, isto é, a mediação na própria identidade originária.

D. Determinação inicial do sentido da Identidade

A reflexão radical do pensamento sobre si mesmo se chocou com uma pergunta que se mostrou muito mais originária do que a pergunta da tradição, isto é, a pergunta por uma unidade ou conexão em que tanto a subjetividade como também o ente se radicam. Podemos chamar essa unidade originária de “ser”. Contudo, deve-se levar, contudo, em consideração que ser não é nem a entidade dos entes nem o ato na estrutura subjectum-essentia-esse como em Tomás, nem simplesmente o outro da

¹² Cf. HEIDEGGER M., *Brief über den “Humanismus”*, in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern: Francke Verlag, 1954, 2a. ed., p. 72.

subjetividade, pois sua unidade significa algo a partir de onde unicamente entidade, objeto, ente, etc., têm significado.

Ser enquanto esta unidade originária significa, então, esse princípio revelado de todo significado e ordenação. A pergunta do pensamento pode-se nesse sentido com Heidegger designar como a pergunta pelo ser enquanto tal. A tarefa consiste concretamente em explicitar o que é a relação, o “Entre”. A relação é, como já vimos, mais originária do que ambos os termos que se relacionam através dela, uma relação originária no sentido de que os termos têm sua origem a partir dela. Ela é a origem que deixa emergir os termos. É justamente esta relação fundante que deve ser expressa.

Como pode ocorrer isto? Somente na medida em que expressamos as relações que se efetivam no seio desse espaço abrangente. Este procedimento significa, porém, igualmente, uma maior determinação do que é o espírito. Interpretamos o espírito não objetivamente como um entre entre outros, nem transcendentalmente enquanto subjetividade autossuficiente, mas precisamente enquanto presença do ser enquanto tal. A determinação, porém, do ser enquanto tal só possível na medida em que exprimimos o movimento concreto do espírito.

Em cada relação temos sempre pelo menos dois pontos que justamente estão em relação. A relação se efetiva como um movimento, isto é, como uma passagem de um ao outro e, a saber, de tal modo que este movimento se mostra como um movimento circular. Para exprimir este movimento temos que considera-lo nas diferentes fases de sua realização. Podemos num sentido geral chamar os dois pontos de sujeito e objeto e nesta perspectiva o movimento se mostra como movimento em dupla mão entre sujeito e objeto de tal modo que cada vez entra em jogo um uma outra intencionalidade do movimento: de uma vez o movimento se efetiva na direção do sujeito, a outra vez na direção contrária. O movimento na direção da subjetividade significa “um vir-a-si-mesmo” do objeto no “ser-para-si” do sujeito, que ocorre no espaço do “ser-para-si” do sujeito. Efetiva-se, portanto, o campo do “ser-para-si” do sujeito e isto nada mais é do que a auto-revelação do outro a esta subjetividade.

A tradição denominou conhecimento este movimento de enriquecimento da subjetividade enquanto autorrevelação do outro. Ele é a efetivação da identidade, em última instância, a emergência da identidade entre sujeito e objeto, que se efetiva no sujeito. O foco, o ponto central, do movimento é aqui o próprio sujeito. Só no sujeito cognoscente se dá um objeto conhecido. O outro, conhecido justamente em seu ser

próprio enquanto outro, tem seu lugar o sujeito cognoscente. Neste sentido, o conhecimento é um emergir da “realidade” do outro na interioridade do “si”. Enquanto tal ele significa uma unidade do si e do outro que em si é apenas intencional, isto é somente de conteúdo. Ele tem certamente a ver com a “realidade” do outro, mas somente de acordo com o conteúdo e por esta razão ele é a dimensão da revelação do ente naquilo *que* ele é, ou seja, em sua essência. A dimensão do conhecimento é somente a dimensão da essência; assim ele significa uma “essencialização da “realidade”.

Não se deve, porém, esquecer de que isso é apenas um lado de todo o movimento, que só pode ser pensado como movimento quando ele em sua “atuação” é pensado como uma intencionalidade em dupla mão. Esse primeiro momento se mostrou, então, como a dimensão do movimento que pode ser designada como a dimensão da revelação. Nela emerge o ser próprio do outro da subjetividade, isto é, ele se mostra em sua essência. Essa é, assim, a dimensão da verdade, a dimensão da teoria que em comparação com a outra intencionalidade pode ser designada como a dimensão “formal”. O todo do outro emerge aqui justamente somente na dimensão específica do conhecimento, isto é, da revelação do outro em seu caráter conteudal.

A outra intencionalidade do movimento significa, enquanto sentido direcional oposto, uma saída do sujeito para o objeto e precisamente para seu “ser em si”. Esta saída significa uma emergência da identidade que tem seu centro de gravidade no objeto mesmo. Isto não deve ser entendido no sentido de uma supressão da diferença entre sujeito e objeto que tem como propósito uma posse ou um querer dispor do sujeito, mas esta saída de si do sujeito significa propriamente a descoberta e a afirmação do outro em seu ser próprio e em seu significado próprio. Esta afirmação do outro em seu ser próprio e em função dele mesmo a tradição denomina amor (vontade). Ela é o movimento que vai ao amado em função dele mesmo, portanto, um estender a mão altruísta que reconhece o ser do outro. O amor, enquanto afirmação do outro em seu ser, manifesta-se enquanto a dimensão do movimento que tem a ver com o caráter de realidade do outro. A dimensionalidade específica desta intencionalidade é assim a realidade, seu caráter de ato, e dessa forma se mostra que somente através da ação emerge a realidade em si mesma. Práxis é por essa razão essencialmente “Ek-stasis”. Enquanto a teoria significa um retorno para “o ser-para-si”, a práxis significa a abertura do si para outro de si.

O Espírito, enquanto presença do ser, revela-se em sua atuação concreta enquanto movimento de identidade e diferença, de verdade e amor, teoria e práxis. Uma determinação mais ampla da espiritualidade “humana” consideraria a corporalidade enquanto ela nada mais é do que a expressabilidade “natural” da própria espiritualidade e por isto o medium em que os seres humanos e todo o mundo se fazem presentes para o ser humano e que ele esteja realmente aí em sua abertura ao mundo e relacionalidade ao tu. De outro lado, essa reflexão consideraria a finitude específica da espiritualidade humana. Isto não pode acontecer aqui em virtude do objetivo dessa reflexão.

Que seja apenas ainda brevemente mencionado que somente essa concepção da corporalidade, enquanto expressão do espírito, pode superar o dualismo fundamental da filosofia transcendental entre o eu transcendental de um lado e corpo e eu empírico de outro. Na perspectiva da filosofia transcendental, o corpo permanece necessariamente um “outro” frente ao eu transcendental. Em nossa concepção, ao contrário, significam tanto as faculdades, assim denominadas pela tradição, (intellectus-voluntas) quanto também o corpo em sua autoatuação do espírito, isto é, sua mediação interna pela qual unicamente ele alcança sua efetividade própria. Nesse sentido, o corpo é outro em relação ao espírito, mas ele não significa “uma alteridade estranha”, antes uma alteridade autoproduzida, interna, que é sua expressão e que, enquanto tal, constitui a automediação necessária do ser do ser humano isto é, a efetivação, especificamente humana, do próprio ser.

O movimento emerge em sua autoefetivação como um jogo entre conhecimento e amor, teoria e práxis, verdade e efetividade, forma e ato. Para ver como tudo isto pode ser pensado como conectado, temos que considerar a emergência dos próprios termos em seu ser próprio. Os termos emergem justamente enquanto termos deste movimento em dupla mão, isto é, enquanto termos de uma relação em dimensionalidade dupla. Essa relação que se efetiva em dimensionalidade dupla é em si mesma uma relação construída, respectivamente, possibilitada posteriormente entre os polos por nós designados enquanto sujeito e objeto que se radicam na unidade originária enquanto a dimensão que os possibilita. Conhecimento e práxis enquanto relação de sujeito e objeto só podem efetivar-se porque naquela unidade originária já sempre se efetivou, respectivamente já sempre se efetiva. Enquanto esse último que une ser humano e ente e no qual ambos se pertencem mutuamente, determina-se aquela unidade originária enquanto acontecimento de verdade e amor (liberdade) enquanto possibilitação de conhecimento e práxis enquanto possibilitação de conhecimento e

práxis. Toda atividade humana pressupõe essa dimensão última já que só a partir dela pode ser esclarecida e em si mesma nada mais significa do que participação nela.

Assim, o ser não é um ponto morto, que nada mais conteria que unidade, mas uma identidade que possui em si mesma sua própria mediação. Por essa razão, significa unidade, que se efetiva pela pluralidade “interna”, ele é por isto a identidade e a diferença de verdade e amor (liberdade) enquanto uma identidade de dois momentos igualmente originários. Verdade e amor significam, então, a autodeterminação da identidade originária e justamente assim que nenhum desses momentos pode ser diluído no outro. Por essa razão a compreensão da identidade originária significa entender esse evento total unitário de revelação originária e exigência mostrando-se os momentos tanto em sua identidade quanto em sua diferença igualmente originária. Essa unidade, enquanto identidade e diferença de verdade e amor é o “Um” que une ser humano e ente e os deixa manifestar-se em sua diferença.

A unidade é justamente o fundamento que os deixa emergir. Esse deixar emergir se revela agora enquanto um evento através de que essa conexão enquanto identidade na diferença se comunica a si mesma. O evento do ser se revela a si mesmo enquanto evento da auto-comunicação do ser na medida em que o ser, enquanto a identidade originária, respectivamente a diferença, comunica aos diferentes ser humano e ente seu “ser próprio” assim que ser humano e ente se revelam enquanto “queda” do ser¹³. Trata-se aqui, em ambos os casos do “ser próprio”, do ser enquanto tal, isto é, do ser próprio participado do ser.

A diferença, então, entre ser humano e ente pode ser agora indicada: ela consiste na diferença do grau de efetivação do ser próprio do ser. O “ente” é a efetivação do ser no nível do puro ser-em-si. O ser humano, porém, é a auto-comunicação do ser enquanto ser-para-si, o que o diferencia essencialmente de todos os outros entes. Deve-se falar ainda mais adiante sobre isto. O ser acontece sempre enquanto desdobramento de seus momentos próprios, que no ser humano se chamam verdade-amor (liberdade), no ser não humano essencialidade-atualidade (essência-ato). O ser é, então, o jogo mútuo destes momentos, que se dispõem sempre de maneira diferente. O refletir da mútua pertença de identidade e diferença se efetiva enquanto consideração enquanto unidade-na-diferença do ser e de seu desdobramento enquanto auto-comunicação.

¹³ Cf. PUNTEL L.B., op. cit., p. 260.

O pensamento, que quer pensar a diferença enquanto diferença, revela-se como uma filosofia da participação no qual o pensamento da tradição através disso experimenta uma transformação. Tanto a pergunta pelo ente enquanto tal quanto a pergunta pelo ser humano enquanto mediação universal são invertidas quando o ser humano e o ente são compreendidos cada qual enquanto um grau diferente de participação no ser enquanto tal como tentamos mostrar. Pois aqui, embora se parta da consciência (o que aponta para seu caráter essencial de mediação) ele não é pensado nem a partir da consciência nem a partir do ente, mas do ser enquanto tal já que o ser só pode ser concebido a partir de si mesmo. O pensamento do ser, que se tornou possível para nós hoje enquanto “virada” da filosofia transcendental e da metafísica significa igualmente uma radicalização de ambas enquanto retorno a seu próprio fundamento.

Nesse sentido, ocorre aqui a superação do dilema entre a metafísica (pensamento greco-medieval) e a filosofia transcendental numa perspectiva de ou um ou outro e atinge-se uma conciliação que certamente não pode somente consistir na afirmação de que cada uma destas formas de pensar expressa um aspecto ou uma outra dimensão da realidade que não é redutível à outra, mas enquanto se mostra um nível em que ambas se movimentam. Deve-se, contudo, apontar para a estrutura circular do pensamento aqui visado. De um lado, qualquer metafísica ou filosofia transcendental permanece abstrata e por isto superficial, quando elas não pensam a identidade já sempre atuante nas diferenças por elas pensadas. De outro lado, essa identidade só pode ser pensada, isto é, só pode conter determinação, conteúdo, enquanto os diferentes (ser humano-ente) são expressos. O pensamento da diferença e dos diferentes faz o pensamento da identidade mais apurado, como de outra forma a identidade recebe sua determinação na medida em que a diferença e os diferentes são expressos. Isto significa concretamente para o nosso procedimento que, de um lado, queremos pensar mais originariamente do que a metafísica e a filosofia transcendental e que, por outro lado, tal pensamento não pode acontecer sem uma transformação da metafísica e da filosofia transcendental.

E. A subjetividade “transcendental” enquanto mediação universal

A identidade originária se determinou enquanto jogo mútuo de verdade e liberdade sendo que ser humano e ente se mostraram como duas formas diferentes de efetivação dessa identidade. A reflexão sobre esse evento do ser se revelou

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 252 - 277
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

essencialmente como um círculo no sentido de que a reflexão sobre ser humano e ente se manifesta como inadequada enquanto não se exprime a conexão originária entre ambos. Por outro lado, a identidade permanece necessariamente sem conteúdo enquanto as diferenças e os diferentes não são pensados.

Surge, então, a questão: onde este círculo se revela propriamente? Onde é o lugar em que o evento do ser enquanto autocomunicação do ser próprio do ser vem a si mesmo? É o espírito do ser humano, pois o espírito humano nada mais é do que aquele lugar em que, em primeiro lugar, emerge o sentido do ser e, nesse sentido, ele é a autopresença do ser. Justamente por essa razão, o ser humano não é um ente entre outros, pois uma abertura originária ao ser lhe possibilita no conhecer e no querer uma distância universal: ele se distancia de tudo, distancia tudo de si e também de si mesmo.

Através disso o ser humano experimenta sua transcendência sobre todos os entes na direção do ser e se concebe a si mesmo como sua autopresença. Nesse sentido, a liberdade constitui o propriamente essencial do espírito, isto é, a natureza própria do espírito é ser livre uma vez que espírito nada mais significa do que presença do ser enquanto tal. Espírito é igualado à liberdade “transcendental”, ou seja, ao evento da transcendência para o ser que é propriamente o distintivo do ser humano. O ser humano conhece a si mesmo por isso como algo para além de cada ente, ele compreende a si mesmo no ser, enquanto o “aí” do ser. Na designação do ser humano enquanto “Dasein” está a virada do pensamento.

Se espírito significa essencialmente transcendência, então já se alcançou uma determinação negativa do ente não humano: o ente não humano é o ente essencialmente fechado à experiência da transcendência ao ser enquanto tal. Nesse sentido, o ente não humano é também, enquanto participação no ser que se comunica a si mesmo, a “coincidência” do todo e do singular, e é, para falar com M. Müller, “símbolo”¹⁴. Esse evento é, porém, apenas em si e somente vem a si mesmo no espírito enquanto o aberto ao próprio evento. Só a consideração da identidade originária entre espírito e não espírito possibilita uma determinação da diferença essencial entre ambos.

O pensamento moderno subjetivista-antropocêntrico é caracterizado pelo fato de que qualquer pergunta e conteúdo inclui formalmente a pergunta pelo ser humano enquanto sujeito cognoscente e agente, isto é, enquanto fundamento. Nesse

¹⁴ Cf. MÜLLER M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg: F.H. Kerle Verlag, 4a.ed., 1964, p. 230.

sentido, o ser humano é visto como “lugar prévio” de toda realidade já que ele, enquanto sujeito do conhecimento e da ação, não é simplesmente uma coisa entre outras coisas, mas é sempre “codito” e “coposto” em cada conhecimento e em cada ação. A subjetividade do ser humano_ a transcendental_ enquanto cognoscente e agente deve ser designada por isto como o lugar da abertura ao ser na medida em que o ser é pensado a partir da subjetividade.

Nessa perspectiva, a abertura ao ser da subjetividade transcendental, a autoabertura da subjetividade transcendental em última instância é igual à abertura ao ser e por isto a ontologia moderna, respectivamente a metafísica, é essencialmente antropologia. Enquanto tal, a antropologia não é uma disciplina especial na filosofia, mas a própria dimensão em que o todo do pensamento é pensado aqui, isto é, em função da subjetividade transcendental. A filosofia transcendental é, por essa razão, aquele pensamento que sempre inclui a pergunta pelo ser humano, ou seja, um pensamento em que o ser humano que conceito é sempre coconceituado.

O retorno ao ser humano, contudo, que se efetiva na filosofia transcendental, é por um lado necessário, por outro lado, porém, é pensado muito estreitamente no quadro da filosofia transcendental. Ele é pensado aqui muito estreitamente no sentido de que uma autoabertura do ser humano, que se efetiva radicalmente, concebe o ser humano essencialmente enquanto abertura ao ser: ser humano é o mesmo que a realização dessa abertura. O ser humano é essencialmente um ente “extático”, ou seja, ele existe enquanto interpelado pelo ser. Justamente essa “existência” distingue o ser humano de cada outro ente: existência é justamente um estar fora de si na manifestação originária do ser.

Esta determinação do ser humano enquanto “Aí”, isto é, enquanto autopresença do ser, implica uma superação do pensamento transcendental na medida em que não o ente humano (a subjetividade transcendental), mas o próprio ser enquanto jogo de verdade e liberdade é o “Originário”. Nesse sentido, a subjetividade se compreende a si mesma não como o lugar enquanto tal de qualquer determinação, mas enquanto a mediação num movimento de captação desta unidade originária. Ela não é o lugar a partir de onde tudo é pensado, mas o lugar em que por primeiro emerge o sentido do ser enquanto horizonte último de todo conhecer e agir. Justamente a partir deste ponto de vista se pode designar o passo do retorno enquanto absolutamente necessário. Pode-se, porém, interpretá-lo também num sentido completamente distinto do que fez a filosofia transcendental.

Ontologia, no sentido da pergunta pelo ente, só é possível enquanto consideração de uma forma determinada da autodoação do ser. O ente, enquanto estrutura de substância-essência-ato, nada mas é do que uma forma de efetivação da identidade originária num grau determinado. Ora, o sentido do ser se revela no atuar do espírito de tal modo que cada pergunta pelo ente necessariamente inclui a pergunta pelo ser humano enquanto “Dasein” (eis-aí-ser). Essência e ato das coisas atingem somente no ente humano uma atuação autoconsciente e autoestabelecida, porque justamente esta atuação espiritual em sua dupla intencionalidade é autopresença do ser.

Porque o ente humano é eis-aí-ser, isto é, existência, toda pergunta ontológica inclui a pergunta pelo ente humano num sentido que deixa para trás radical e fundamentalmente qualquer antropologização do pensamento já que através disso somente se exprime o caráter necessário da mediação da subjetividade. Isso diz somente que o ente humano, na atuação subjetiva do conhecimento e do amor, eleva a si mesmo e deixa aparecer e ser aquilo que no mundo não humano está presente enquanto manifestação objetiva do próprio ser. Através disto o ente humano se manifesta enquanto o lugar da mediação universal na qual se medeia o círculo entre ser e ente. O ente se manifesta no ser e o espírito humano é o lugar em que ocorre o evento da manifestação da autocomunicação do ser.

Agora o sentido da mediação transcendental deve ser esclarecido a partir de um outro lado. Se ser é o horizonte dos horizontes, isto é, o já sempre pressuposto no conhecimento e na ação, então cada atividade humana se movimenta no ser. Com isso emerge em cada atividade humana o sentido do ser de “forma imediata” e justamente nesse sentido o ente humano se compreende enquanto autopresença do ser. Esse sentido originário do ser, contudo, só alcança maior determinação através das perguntas humanas, da busca, da dúvida etc., numa palavra, através da atuação subjetiva espiritual do conhecer e do agir. Assim, a subjetividade se revela enquanto mediação necessária para a autodeterminação do próprio ser.

Essa determinação, na medida em que se efetiva subjetivamente, não se compreende a si mesma enquanto produção da subjetividade, mas como a autodeterminação transcendental mediada da própria identidade originária. Aqui está também aquele círculo que se mostrou enquanto a estrutura essencial da reflexão, respectivamente do evento do ser, pois justamente enquanto movimento de mão dupla se deve interpretar a relação do ente humano para com o ser e do ser para com o ente humano. Dessa maneira, a subjetividade transcendental se revela enquanto o lugar em

que essa mediação ocorre e justamente o pensar essa mediação é, enquanto tal, o caminho que nos possibilita exprimir o sentido do ser. Subjetividade é, então, essencialmente, mediação, pois ela é essencialmente transcendência para o ser. A partir dessa perspectiva o espírito, então deve ser entendido enquanto atuação de uma imediatidade que se medeia a si mesma.

Nesse sentido, poder-se-ia designar o ente não espiritual enquanto pura imediatidade que, justamente por isto, inclui em si um estar pronto. Espírito, ao contrário, não é algo pronto, mas essencialmente atividade, mediação. Através disso, o ser humano se distingue do ente não humano pelo fato de ele não só representar universalmente, de ele estar num horizonte, mas por ele representar o próprio universal, por pensar o próprio horizonte. Ele só pode isto, contudo, porque ele é imediatamente aberto ao todo. No entanto, o todo só pode ser expresso através do movimento da reflexão, da mediação¹⁵.

Então, o espírito é essencialmente um círculo, o evento de uma imediatidade que se medeia a si mesma. Somente a reflexão e a ação podem exprimir e trazer isto ao eis-ai-ser (Dasein), ou seja, o que significa o todo enquanto o horizonte originário da vida do ente humano. Nesse sentido, deve-se determinar o todo, enquanto ser, como o horizonte de abertura para a vida humana enquanto tal através de cuja vida ele se determina a si mesmo. Consequentemente, um pensamento, que só pretende considerar a imediatidade, é necessariamente abstrato e sem conteúdo. Dessa consideração nosso próprio procedimento alcança sua justificação e seu sentido.

F. O evento do ser e a historicidade

O retorno ao fundamento de nossa tradição metafísico-transcendental nos possibilitou interpretar a dimensão propriamente originária, o horizonte último de nosso pensamento e de nossa ação, enquanto jogo mútuo de verdade e liberdade. Quando interpretamos ser como jogo mútuo de verdade e liberdade, isso significa uma virada do pensamento a partir de uma outra ótica, isto é, de um pensamento não histórico para um pensamento histórico. Ser foi compreendido, no início de nossa tradição metafísica, como constância atemporal, configuração, forma eterna, firme. A descoberta da

¹⁵ Naturalmente aqui só se fala de mediação em geral sem que sejam mencionados os diferentes níveis desta mediação. Isto seria, num tratamento detalhado da questão, uma tarefa irrecusável, pois, do contrário, a mediação seria expressa de forma estreita. Dessa forma seria necessário distinguir entre ciência particular e filosofia na dimensão do conhecimento enquanto dois níveis diferentes de mediação como, correspondentemente, entre fazer e agir na dimensão da práxis, etc.

diferença eidética trouxe consigo a concepção de um duplo mundo: o mundo da essência determinante em sua eternidade não histórica e o mundo dos entes mutáveis. A dualidade, enquanto dimensão do pensamento tradicional, revela-se através disso também enquanto um dualismo entre eternidade e temporalidade, isto é, historicidade.

A filosofia enquanto a ciência, que tem que investigar a verdade enquanto verdade, tem necessariamente a ver com o eterno e imutável. Daí ter que considerar a história, ou mais precisamente, a historicidade como irrelevante. Não tem ela a ver com as estruturas eternas, imutáveis, da realidade, que permanecem apesar de toda mudança? Seria, contudo, muito unilateral se se afirmasse que toda a tradição do Ocidente interpreta ser essencialmente como ahistórico. Isto é certamente verdadeiro com uma certa limitação: aí onde se pensa gregamente, pensa-se ahistoricamente. Que a transformação moderna do pensamento grego não trouxe nenhuma mudança fundamental aqui, mostramos em nossa interpretação do desenvolvimento do pensamento transcendental. Já em Kant a diferença entre aprioridade e aposterioridade significa também uma diferença entre constância e mutabilidade, permanência e devir. A subjetividade transcendental só pode ser fundamento da verdade porque é em si o lugar imutável de determinação do material empírico que se encontra submetido à mudança caótica, o que é um sinal de que esse pensamento permanece no quadro na tradição ahistórica.

No pensamento do Ocidente, desde o encontro entre cristianismo e mundo grego, está presente um componente que ameaça explodir essa tradição pela raiz, isto é, a tradição judaico-cristã, cuja experiência de ser de nenhuma forma se pode interpretar como permanência eterna. Uma vez que essa experiência de ser, totalmente distinta, foi encoberta pelas categorias do pensamento grego e somente hoje consegue com plena clareza revolucionar o pensamento, nossa afirmação feita antes mantém sua verdade.

Nossas considerações, então, se situam expressamente nesta virada do pensamento. Ser é para nós em última instância um duplo movimento, uma dupla dimensionalidade, ou seja, o evento originário de verdade e liberdade. Nesse sentido, ser de nenhuma forma significa constância, mas justamente um evento, uma história. Porque ser originariamente é um movimento em dupla dimensionalidade, ele não significa uma constância ahistórica, mas o evento que fundamenta a história e se mostra a partir de si mesmo. Ser é experimentado através disso como o que se dá sempre diferentemente e por esta razão como a historicidade da história. Nesse sentido, pode-

se distinguir com M. Müller entre uma história ontológica e uma história ôntica¹⁶, sendo que a história ontológica nada mais significa do que a experiência do Ser enquanto pura historicidade.

O horizonte último de cada ação e de cada saber não é interpretado aqui como o todo ahistórico como na tradição, mas como o evento originário de verdade e liberdade a repetição se efetivando de forma cada vez diferente. A transcendência, que caracteriza o pensamento filosófico, deve ser compreendida enquanto “Transcensus” para a história ontológica já que espírito é já sempre transcendência para o ser e por essa razão transcendência para a história. A história do espírito se revela através disso como uma história “transcendental”, isto é, como a transcendência se efetivando em ação e saber para a história ontológica enquanto evento originário de verdade e liberdade.

A verdade e a liberdade do ser humano são as duas formas em que ele, enquanto ser humano, isto é, enquanto existência, participa do evento do ser mesmo, da história ontológica. Com isto já se indicou a razão de porque o ente humano pode ser designado enquanto histórico. Porque o ser enquanto tal é histórico, assim o ente humano, enquanto “Dasein”, é também histórico. A historicidade, enquanto abertura à historicidade pura do ser, é a dimensão própria em que a vida humana se efetiva. O ser humano não é um ente já pronto para sempre ou um ente que precisa alcançar seu ser, mas cujas estruturas já são sempre fixamente determinadas, mas aquele ente, pois seu ser constitui uma tarefa sempre nova que deve certamente ser compreendida como a resposta humana à chance e sua realização que lhe é possibilitada pelo ser.

¹⁶ Cf. MÜLLER M., *Existenzphilosophie*, op. cit., p. 34: “Dann aber vollzieht sich das Wesen nicht nur *innerhalb* der Ordnungen, sondern es kann ein Werden der ordnenden Aufgabe und damit der Ordnung selbst geben, nun aber so, daß damit die ontologischen Ordnungen nicht Produkte des ontischen Werdens, daß das Sein nicht Resultat und Hervorbringung des Seienden, das Ideale also (in einer früher üblichen Terminologie) nicht nur Epiphänomen des Realen wird, sondern vielmehr so, daß der Vorrang der Norm vor dem Faktum, des Seins vor dem Seienden, des Idealen vor dem Realen anerkannt bleibt. Aber das Ontologische, das Sein, das Ideale aus seiner Starre erlöst wird, in sich selbst eine Geschichte erhält. So daß nun eine innerlich notwendige Geschichte des Seins, eine ontologische Geschichte neben die Geschichte des Seienden, neben die ontischen Geschichte tritt”. [Mas, então, o ser não ocorre apenas dentro das ordens, mas pode haver um devir da tarefa de ordenação e, portanto, da própria ordem, mas agora de tal forma que as ordens ontológicas não são produtos do devir ôntico e o ser não é o resultado e a produção dos entes. O ideal (em uma terminologia anteriormente comum) não apenas se torna um epifenômeno do real, mas de tal forma que a prioridade da norma sobre o fato, do ser sobre os entes, do ideal sobre o real permanece reconhecida. Porém, o ontológico, o ser, o ideal é redimido de sua rigidez e recebe uma história em si mesmo. De modo que agora uma história interiormente necessária do ser, uma história ontológica, caminha ao lado da história do ente, ao lado da história ôntica”].

Nesse sentido o ser humano outra coisa não é do que o lugar histórico do ser histórico, isto é, o lugar em que ocorre a autodoação do ser experimentado enquanto evento. Espírito, enquanto transcendência ao ser, é a própria historicidade da qual brota a história enquanto a gênese do ente humano que se efetiva no tempo. Porque espírito é historicidade originária, transcendental, o ser do ente humano é tarefa absoluta. O ente humano tem que ser, ele tem que dar a si mesmo uma configuração concreta. É dada a ele a decisão sobre o que ele quer ser, isto é, ele deve escolher um projeto de sua própria configuração essencial. Esse projeto, contudo, depois da virada do pensamento, compreende a si mesmo não enquanto produto de uma subjetividade autossuficiente, mas como correspondência à reivindicação absoluta do ser que se mostra sempre de forma diferente. Então, a história ôntica, enquanto a gestação do ser humano em sua humanidade, isto é, a relação, que se efetiva no tempo, do ente humano com os entes humanos e com as coisas, não é outra coisa do que o evento de conhecimento e práxis enquanto o evento possibilitado pelo evento originário do ser. Por isto vale: somente quando o ente humano pensa a história, isto é, a historicidade, pode emergir propriamente para ele o sentido do ser.

O MÉTODO DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA EM KANT¹

Konrad Utz

Resumo: Kant não apresentou o método de sua fundamentação da ética de forma explícita, num tratado próprio. Contudo, podemos compreendê-la como o *evidenciar da originalidade da moral*. Pois a moral não pode ser derivada de algo não-moral – tão dependência a destruiria. Com isso, a moral não pode ser provada ou justificada num sentido mais estrito, mas apenas pode ser “fundamentada”. E isso pode ser feito quando evidenciamos o lugar ou o *topos* e a virada ou a *trope* de seu originar. O *topos* da origem da moral é, em Kant, a razão prática, sua *trope* é a virada desta sobre se mesma enquanto autonomia. O que segue desta fundamentação é, por primeiro, a autenticidade da moral e, com isso, sua força obrigatória incondicional, no sentido que esta não é condicionada por algo extramoral; por segundo, segue disso um critério normativo do conteúdo da moral, que é, em Kant, o Imperativo Categórico. O artigo pretende defender que o método kantiano da fundamentação da ética normativa é sem alternativa; contudo, justamente em virtude da descrição meramente formal deste método, abre-se a possibilidade de realizá-lo de maneira diferente que o próprio Kant fez, com relação ao conteúdo.

Palavras-chave: Kant, ética, fundamentação da moral, vontade, autonomia.

Kant reconheceu uma única pergunta como fundamental para toda filosofia teórica como também prática. Apenas na 2ª edição da *Crítica da Razão Pura* (CRP, AA III) ele colocou-a expressamente. Mas ela subjaz como pressuposto natural às duas primeiras críticas, como também à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMS, AA IV, 385-463). Trata-se da questão da referência ao sujeito: Como é que representações e prescrições para o agir podem referir-se a mim? Como elas podem ser minhas ou como elas podem obrigar a mim? É possível ler ambas as críticas como explicação da condição dessa possibilidade.

Na filosofia prática, depende dessa questão a possibilidade da moral. Pois Kant viu muito bem que esta depende da questão se o mandamento moral pode obrigar-me de modo específico, i.e., de modo moral: que ela possa obrigar-me *incondicionalmente*.² Kant foi o primeiro quem

¹ Versão portuguesa do artigo: Quid mihi? Zur Methode der Grundlegung der Ethik bei Kant, publicado em: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2016; 64(2): 213–227.

² Pois apenas nestes caso a moralidade pode existir como tipo próprio da determinação da ação. De contrário, ela representa um tipo de uso prático instrumental da razão para a realização de algum interesse próprio (vê em baixo) – assim como toda outra determinação racional da ação. Este insight não implica necessariamente que precisamos pensar o caráter específico da obrigação que é próprio da moralidade *exatamente como* em Kant. Porém, a especificidade da moralidade depende, sim, deste caráter, pois, como Kant explica de maneira plausível, nós podemos seguir a normas que são morais *em seu conteúdo* completamente sem moralidade – até por motivos criminosos. Contudo, normalmente nos não usamos o adjetivo “moral” de tal maneira que chamamos “moral” uma pessoa que age conforme a moral, mas por motivos imorais. – Pelo outro lado, critérios conteudísticos tomados por si só não podem ser suficientes para a distinção da moral, pois estes não produzem por si só o aquela “mais-valia” na determinação qualitativa que vinculamos à moralidade. Por primeiro, é evidente que a moralidade da qualificação de uma ação não pode depender do fato que esta qualificação contém a predicação explícita como “moral”, pois muitos ideólogos atribuíram tal predicado a apelos que, sem dúvida alguma, eram criminosos. Contudo, qualquer outra caracterização, como, p.ex., a universalibilidade, enquanto tal, representa apenas justamente aquela caracterização que ela é – p.ex., a caracterização da universalibilidade. Para que possamos reconhecer nesta caracterização a marca da moralidade, precisamos de um princípio

colocou essa questão explicitamente e tentou a respondê-la. Consequentemente, ele era o primeiro na história que apresentou uma teoria ética fundamental. Kant estava consciente disso, e tinha um orgulho honesto, completamente justificado por isso.³ Agora, parece que a discussão da fundamentação da moral depois de Kant, em alguns instantes, recaiu abaixo do nível alcançado por ele. Por isso, parece promissor debater o que significa “fundamentação da moral” em Kant sob um ponto de vista metódico-formal. Pois o próprio Kant não fez isso. – Ele, aparentemente, supôs que todo mundo estava vendo o que ele fez, quando realizou a própria tarefa.⁴

Imperatividade e vontade

À questão como a moral é possível – i.e. à questão como ela pode obrigar a mim –, precede a questão mais geral como o dever enquanto tal é possível – i.e., como um dever pode obrigar a mim. Dever que obriga a mim, Kant chama de “imperativo”. É bem óbvio que ele não usa este termo no sentido gramatical, mas no sentido fenomenológico: Sentenças prescritivas, i.e., imperativos no sentido gramatical, não são obrigantes enquanto sentenças, mas apenas quando elas estão ligadas a um sujeito na consciência deste sujeito.⁵ Quando essa ligação é condicionada, então os respectivos imperativos são hipotéticos. Quando a ligação for

mediador. A própria caracterização, enquanto tal, não nos indica essa “mais-valia”. Tal princípio mediador poderia rezar, p.ex.: “Todas as determinações de ações que são universalizáveis (e apenas estes) são determinações de ações *morais*.” Mas qual é esta “mais-valia” que atribuímos, destarte, a uma determinação de ações – i.e., além da característica desta determinação de ser universalizável? Evidentemente, não pode tratar-se de (mais) uma característica conteudística (pois caso contrário, essa característica já poderia ser, por si só, o critério procurado). Contudo, quando a característica procurada não é uma característica conteudística, então só resta a caracterização da obrigatoriedade conforme seu tipo específico. Consequentemente, quando supnhamos que tal tipo específico *não* existisse, então não pode existir moral no sentido comum (i.e., normativo). (Alguém poderia objetar: “A moralidade poderia ser simplesmente um valor que atribuímos a certas formas de agir!” Mas em que medida tal valor pode ser ou tornar-se direcionador para nossas ações? Apenas na medida em que ele é ambicionado *ou* no interesse próprio – com isso chegamos, novamente, à busca racional da realização dos interesses próprios; ou na medida em que ele é ambicionado em virtude de se mesmo. Contudo, isso não significa outra coisa senão que tal valor tem *a partir de si mesmo* o poder de direcionar ao agir – ou, em outras palavras: o poder de obrigar a partir de si mesmo. E isso significa, logicamente: que pode obrigar independentemente de condições fora de si; e isso significa: que pode obrigar de forma *incondicionada*.)

³ Cf. *Crítica da Razão Prática* (CRPr), AA V, 1-163, 39: “Quando comparamos, então, nosso princípio superior *formal* da razão prática pura (enquanto autonomia da vontade) com todos os princípios da eticidade até agora que são *materiais*, então podemos [...] provar pela inspeção que é fútil procurar por um outro princípio além do proferido aqui. Pois todas os fundamentos da determinação da vontade possíveis são ou apenas subjetivos e, então, empíricos, ou também *objetivos* e racional.” Cf. também FMS, AA IV, 389s.

⁴ A assim chamada “Doutrina do método” do próprio Kant na *Kritik der praktischen Vernunft/Crítica da Razão Prática* (AA V, 151ss), não se refere à fundamentação da Moral, mas à questão, “como é possível ... proporcionar às leis da moral acesso no ânimo humano”.

⁵ Mais precisamente, sob o ponto de vista prático – pois sob o ponto de vista teórico, qualquer sentença e até qualquer representação já está sendo ligada ao sujeito quando estiver consciente, a saber na apercepção transcendental. Mas essa ligação cognitiva ao sujeito claramente não é suficiente para que o sujeito saiba *a si mesmo obrigado* por uma representação.

incondicionada, então os respectivos imperativos são – ou, como mostrar-se-á, o único imperativo é – categórico ou moral.

Para que uma sentença prescritiva possa obrigar a mim e, neste sentido, representar para mim um imperativo, não basta que eu entenda essa sentença: que eu tome *consciência* dela. Quando entendo uma sentença prescritiva, segue disso para mim apenas que eu sei que uma sentença prescritiva foi articulada. Possivelmente, eu compreendo, além disso, que essa sentença foi direcionada a mim. Neste caso, segue para mim adicionalmente – apenas – que eu sei que uma sentença prescritiva foi direcionada a mim. Nada mais. Não tornar-me-ei obrigado por isso. Quando, numas das praias do Ceará, eu passo com meu carro na frente das barracas para escolher uma para almoçar, cada 30 metros um rapaz grita: “Entre aqui!”, “Vem almoçar aqui!” Seria horrível se todas essas sentenças prescritivas que entendo como direcionadas a mim me obrigassem. A situação torna-se mais dramática se um nazista pede de todo mundo, e assim também de mim, matar todas as pessoas com descendência judaica. *Felizmente* nenhuma característica linguística objetivamente dada para mim pode estabelecer, por si mesma, aquela ligação a mim que a torna obrigatória para mim. Pois, se fosse assim, o nazista só teria que dar a sua fala essa característica linguística objetiva, e já ela seria obrigatória para mim. Felizmente, eu posso – ou preciso – perguntar a mim mesmo, sempre quando entendo um apelo ou uma solicitação direcionada a mim: “O que isso tem a ver comigo? Uma sentença prescritiva foi formulada – o que isso tem a ver comigo? Uma sentença prescritiva foi direcionada a mim – o que isso tem a ver comigo? Minha chefe, meu líder religioso, minha sociedade, meu estado, meu Deus, a própria moral direciona uma sentença prescritiva a mim – o que isso tem a ver comigo?”

280

Portanto, eu não poderia ter nenhuma representação de um dever, nem falar a representação de um dever incondicionado – mas apenas representações de nexos legais ou de sentenças que implicam uma expectativa ou um desejo ou a tentativa de influenciar meu agir ou o agir de outros – se eu não tiver a partir de mim mesmo, *originariamente*, tais representações, i.e., se não existissem tais representações de dever que são *originariamente minhas* – da mesma forma como todas as representações teóricas são minhas. Aquele “deve!” que eu mesmo defendo de modo imediato, que é *originariamente* meu, é meu querer. Quando quero que o sol brilhe, então *deve* ser – para mim – o caso que o sol brilhe. Quando quero comer churrasco, então *deve* ser – para mim – o caso que eu coma churrasco. Kant pensa que todo tal querer concreto seja fundamentado em atitudes gerais de querer que são *originariamente minhas*, e que têm o caráter de imperativos propriamente dito, o caráter de representações de leis,⁶ i.e., a generalidade. Essas são as máximas. Mas isso, neste nível, não precisa preocupar a nós. O importante é que representações de dever são *originariamente* minhas apenas quando posso acompanhar a representação do devido com o “eu quero ...”. “Sentenças de querer” são “sentenças de dever” ou sentenças prescritivas que eu direciono ao mundo. E imperativos são sentenças prescritivas que se direcionam a mim e que *obrigam a mim*.

⁶ Parece que Kant não diferencia os dois – vale, pelo menos, que todos os imperativos que, conforme sua sistemática, podem existir para um sujeito são representações de leis. Mas isso não precisa ser discutido aqui, pois as explicações a seguir valem também quando levamos em consideração imperativos particulares.

Mas como elas podem fazer isso? Evidentemente apenas de tal modo que eu conecto essas sentenças prescritivas a meu querer. Consequentemente, conforme Kant, a *única* via como solicitações que compreendo como *dadas* objetivamente para mim podem tornar-se *obrigatórias* para mim, i.e., o único modo como posso reconhecê-las como obrigantes para mim, é que conecto elas a meu querer. Contudo, isso significa que todos os imperativos que eu não articulo por mim mesmo, i.e., todos os imperativos que não originam de meu querer, de minha própria vontade, podem ser apenas hipotéticos, pois sempre dependem da condição que eu queira alguma coisa específica. Quando o patrão exige do empregado: “Sempre chegues pontualmente ao trabalho”, então isso não obriga ao empregado de modo incondicionado, mas apenas sob a condição de seu próprio querer: p.ex., seu desejo de receber seu salário e não ser demitido.⁷ Toda sentença prescritiva que não é a articulação de minha própria vontade, eu ainda preciso conectar a minha vontade. E sou apenas eu mesmo quem pode fazer isso. E eu mesmo só posso fazê-lo na base do querer que já tenho. Pois quando *nada quero*, não tenho nenhum fundamento para aceitar ou rejeitar uma solicitação direcionada a mim.

Mas isso significa que *nenhum* dado exterior, *nada* que não seja implícito em meu querer, pode obrigar-me de modo incondicionado, i.e., de modo moral:⁸ nenhum dado natural, nenhuma lei natural nem direito natural; nenhum dado social, nenhuma ordem jurídica e nenhuma moral dada apenas objetivamente; nenhum dado linguístico, nenhum imperativo linguístico e nenhuma ordem linguística como um todo. Nem Deus poderia fazer isso, se ele existe. Com isso, Kant antecipa a crítica da falácia naturalista de G.E. Moore⁹ e vai muito além dela: Nada que seja dado a mim de modo apenas objetivo pode obrigar-me de modo moral. A obrigação moral – se assumimos que ela seja possível – precisa originar de mim mesmo, do sujeito. Podemos chamar isso a crítica da “falácia positivista”: Nada que é simplesmente posto, que é apenas objetivamente dado, i.e., um dado positivo, pode ser fundamento da moral.¹⁰

⁷ O imperativo completo sob cuja representação o empregado considera agir reza, então: “Se queres receber seu salário e não queres perder seu emprego, *então* sempre chegues pontualmente ao trabalho!” Sem esta “extensão consequencial” o empregado nem poderia considerar agir sob essa representação – faltaria a ele o ponto de acoplagem.

⁸ Cf. CRPr, AA V, 21: “Todos os princípios práticos que pressupõe um *objeto* (matéria) da faculdade de desejar, como fundamento da determinação da vontade, são, no total, empíricos e não podem apresentar leis práticas.”

⁹ Cf. idem, Principia Ethica, Oxford 1903.

¹⁰ Kant explica essa falácia partindo do objetivamente dado em conjunção com o conceito do bem. Com isso, a explicação se torna um pouco mais complexa e talvez não seja mais diretamente evidente. Pois Kant dá essa explicação criticando filósofos da moral anteriores a ele: “Eles colocaram, então, um objeto conforme conceitos do bem e do mal como fundamento de toda lei prática. Mas como tal objeto, sem lei precedente, só pode ser pensado conforme conceitos empíricos, eles já desperdiçaram, de antemão, a possibilidade até de pensar uma lei prática; se eles tiverem pesquisado de forma analítica sobre o último, eles tivessem descoberto, ao contrário, que não é o conceito do bem, como um objeto, que determina e possibilita a lei moral, mas que, inversamente, a lei moral determina e possibilita o conceito do bem, na medida em que esse merece este nome simplesmente.” (CRPr, AA V, 64). A fundamentação ou melhor: a origem da moral precisa (ou melhor: só pode) remeter a um ato, mais precisamente a um ato de um sujeito. Neste sentido, a ética fundamental é paralela à crítica fundamental do conhecimento: o conhecimento, conforme Kant, tampouco pode remeter a um simplesmente dado, ele origina (i.e., ele só pode originar) de um ato: do ato da síntese originária.

A originalidade da moral

O que isso significa sob um ponto de vista metodológico? Já antes de entrar na própria fundamentação da moral, nós podemos constatar que essa fundamentação não poderá funcionar assim que a moral será deduzida de algo que seja dado apenas de modo objetivo. A moral não pode ser deduzida de algo só objetivamente dado nem em sua existência, nem em seus conteúdos. Sua característica fundamental consiste exatamente em sua irredutibilidade ou em sua *originalidade*. Quando um imperativo é derivado de algo diferente dele, de algo não-moral, então ele é, já por isso, não moral.¹¹ Isso possa levar alguém à conclusão que, na teoria da moral, nenhuma fundamentação é possível: que é possível apenas apontar à moral como dado, como fato, e tentar explicitá-la em seu conteúdo (às vezes, a fala do “fato da razão” na CRP é mal-entendido neste sentido¹²). Evidentemente ambos os esforços seriam fúteis. Pois a indicação da

¹¹ Em Kant, esse insight fundamental encontra-se formulado de maneira bastante breve e defensiva, nas anotações finais da FMC (AA IV). Cito apenas a conclusão: “Consequentemente, não é uma censura para nossa dedução do princípio supremo da moralidade ... que ela não consegue de tornar compreensível uma lei prática incondicionada (como precisa ser o Imperativo Categórico) conforme sua necessidade absoluta; pois não pode ser criticado que ela não quer fazer isto por meio de uma condição, i.e., por meio de algum interesse que for colocado como fundamento. Pois, desta forma, a lei não seria uma lei moral, i.e., uma lei suprema da liberdade. Desta forma, nós não compreendemos a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas compreendemos sua incompreensibilidade. E isso é tudo o que pode ser demandado com justeza de uma filosofia que almeja ir até o limite da razão humana em princípios.” A isso, podemos ainda apontar três aspectos: 1. O termo “dedução” tem de ser entendido aqui, como também em outros lugares em Kant, no sentido jurídico e não no sentido de uma dedução lógica (cf. Dieter Henrich, Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the *First Critique*, em: Eckard Förster, org., Kant’s Transcendental Deductions, Stanford, CA, 1989, 26-46; Ulrich Seeberg, Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien, Hamburg, 2006, 161-266). 2. A incompreensibilidade ou a falta de “necessidade incondicionada prática” refere-se, evidentemente, *não* à força obrigante do imperativo moral, pois esta é caracterizada, conforme Kant, justamente por sua incondicionalidade, universalidade e necessidade; mas refere-se à existência da moral enquanto tal (e, com isso, do Imperativo Categórico), existência que não pode ser deduzida e, com isso, não pode ser provada como necessária – pelo qual permanece “incompreensível” *que* a moral existe, justamente porque ela é originária (mas podemos compreender, sim, como ela origina a partir da vontade, a saber, pela virada da vontade sobre si mesma, i.e., por autonomia, vê em baixo) 3. Kant considera aqui apenas a dedução da moral a partir de um interesse pressuposto. Mas é evidente que sua dedução de qualquer fato pressuposto *extra-subjetivo* (seja este um fato da natureza, da linguagem, um fato metafísico ou seja o que for) é igualmente impossível – ou melhor, seria ainda *mais* evidentemente impossível. Pois, neste caso, a questão da referência ao sujeito permaneceria em aberto (referência que poderia ser estabelecida, então, apenas por algum *interesse* – provavelmente seja por isso que Kant não considerou esta opção teórica). Cf. também CRPr, AA V, 47: “... a lei moral que, por sua vez, não necessita de razões justificantes”.

¹² O recurso ao fato da razão em CRPr (AA V, p.ex., 31) é a tentativa – na minha opinião não completamente feliz – de provar, *depois* de evidenciar a *possibilidade* da moral (ou de seu *conceito*), também sua *realidade* (ou *atualidade* ou *fatualidade*). Para evidenciar essa *possibilidade*, não é suficiente apontar ao fato que nos encontramos em nossa consciência a representação de uma obrigação incondicionada. Pois essa representação poderia ser ilusória (este é, de fato, o argumento principal contra todos aqueles que acham que seja suficiente que nós temos, *de fato*, intuições morais ou até sentimentos morais – e que, por isto, nós não precisássemos

moral como mero ser-dado carece de qualquer força obrigatória, ela nem oferece uma legitimação exterior. (Pelo contrário, um mero ser-dado não pode representar nada moral, precisa tratar-se de um ser-dado-para-mim, mais exatamente um ser-dado-para-mim-incondicionalmente; e um ser-dado só pode ser dado incondicionalmente *para mim* quando tiver sua *origem* em me mesmo – e nunca quando, enquanto já dada, for *vinculada* a mim). E no caso de uma explicação do conteúdo da moral que se refere a um mero fato, faltam os critérios para a identificação prévia deste conteúdo. Seria necessário de assumir pelo menos algo como uma intuição deste fato – i.e., uma “intuição moral” – para ter uma base qualquer para dizer que uma explicação é mais adequada que outra.¹³

Quando constatamos que a moral não pode ser deduzida, que ela não pode ser derivada, isso não significa que seja impossível explicar qualquer coisa sobre ela. O que podemos evidenciar é justamente *que* e *como* a moral pode ser dada como algo irreduzível, como algo *original* – exatamente isso, e nada mais.¹⁴ Se fazemos isso, nos evidenciamos a *possibilidade* da moral ou

preocupar-nos com o conceito da moral e sua fundamentação). Este apontamento do fato da consciência de uma obrigação incondicionada é apto – ao máximo – a evidenciar para nós a *realidade* de nossa liberdade (em virtude da qual nós somos, *de fato*, seres morais), *depois* de ter evidenciado a possibilidade da moralidade e, além disso, de ter evidenciado que uma consciência de uma obrigação incondicionada – *se* ela ocorrer – pode ter sua origem unicamente na auto-legislação de nossa razão prática, legislação tal que não representa outra coisa senão obrigação moral. – Tal argumentação talvez não seja convincente, mas, em qualquer caso, o fato da razão não poderia significar nada sem o *conceito* da moralidade. Mas este conceito é justamente aquele da autonomia da razão prática. Contudo, é exatamente este *conceito* que a Fundamentação da Teoria da Moral tenciona evidenciar – e essa fundamentação não pode e não deve ser *substituída* pela referência ao fato da razão, mas tal referência necessariamente pressupõe essa fundamentação e o conceito que ela evidencia. Pois sem este conceito, o fato da razão diz *nada*.

¹³ No caso da mera intuição moral surgem os problemas bem-conhecidos: Tal intuição não é confiável, pois, por primeiro, ela frequentemente não acerta a medida justa, principalmente no caso da intuição com respeito à “punição moralmente correta”. Por segundo, ela muitas vezes dá conselhos errados – p.ex., os expertos em dependência química aconselham que os pais de crianças adultas drogadas não devem recebê-las de volta em casa, enquanto elas não consentem a fazer uma terapia de desintoxicação – contra o impulso compassivo de recebê-los incondicionalmente. Por terceiro, a intuição moral facilmente pode ser influenciada ou persuadida – p.ex., por convicções religiosas ou ideológicas (um exemplo típico seria a [des-]valorização moral da homossexualidade). Por quarto, finalmente, há pessoas que não têm tal intuição moral ou pelo menos alegam não a ter. Quando queremos, apesar disso, julgar tais pessoas de forma moral e quando queremos imputar a elas obrigações morais, então nós precisamos poder indicar alguma base (uma base de justificação), que existe além da intuição *própria*, imediata, destas pessoas. Pois mesmo que a intuição moral *minha me* informe, implicitamente, que ela não vale apenas para mim, mas para todos, e que eu posso imputar a obrigação moral também a todos os outros, então, mesmo assim, seria justo quando estes outros pedem de mim uma base na qual eu faço tal imputação – base tal que também seja acessível a eles. Caso contrário, tal imputação seria puramente despótica.

¹⁴ Justamente essa é a marca fenomenal da obrigação moral: ela me prende de imediato, “de repente”, “automaticamente”, “por si mesma”. Vejo uma pessoa afogando no rio e *de imediato* eu sei que preciso ajudar a ela. Por que preciso ajudar a ela? Não há razão que esteja dada em minha consciência, neste momento (além, talvez da razão que a moral exige isso). Simplesmente é assim! – Essa é minha consciência neste momento. O desafio teórico é, então, de segurar esta marca da moral de forma teórica, e de assegurá-la contra dúvidas. – Naturalmente, também há situações nas quais me parece incerto o que seja o moralmente correto a fazer. Porém, normalmente minha dúvida não diz respeito ao fato *que* eu sou moralmente obrigado, esta reivindicação da

seu *conceito*. Evidenciamos a possibilidade da moral na *consciência* de um sujeito.¹⁵ E isso é completamente suficiente. Pois quando a moral se faz valer *de modo originário*, então sua reivindicação é, justamente por isso, inegável – pois nada e ninguém podem abalar essa reivindicação – justamente porque não necessita de algum suporte, de algum fundamento que possa ser abalado. A única via para refutar a moral é a prova que ela não seja original, que ela não seja autêntica – mas que ela seja apenas *pretensamente* autêntica e, *na verdade*, seja um produto mediatizado: p.ex., um produto o egoísmo dos poderosos (assim disseram os sofistas), ou dos fracos (como disse F. Nietzsche), ou da conjunção dos egoísmos de todos (como dizem algumas formas do contratualismo), ou da interiorização de coações internas (como dizem alguns psicólogos contemporâneos). Essa também é a via pela qual nos mesmos tentamos dispensar-nos, em nossa própria mente, das exigências da moral, quando essas se tornam desagradáveis para nós: Nós tentamos de convencer a nós mesmos que a exigência moral não seja autêntica, mas que, na verdade, nós temos apenas medo dos pais, da polícia, da sociedade, de contas religiosas do inferno etc. Portanto, muito depende – de fato, *tudo* depende da possibilidade de mostrarmos *que* a moral pode ser original e *como* ela pode ser original: como ele pode ter sua origem em si mesma, e não num outro. A fundamentação da moral consiste, portanto, apenas em mostrar que e como dever categorial é *originalmente possível*. Justamente por isso, é melhor falar, com Kant, em “fundamentação” da teoria da moral que em “justificação” da moral. É apenas possível evidenciar sua fundamentação, mas não a provar ou a deduzir.¹⁶

Mas como é possível evidenciar a originalidade de algo? É possível indicar o lugar ou o *topos* onde origina; e é possível explicar a virada ou a *trope* pela qual origina. É exatamente isso que Kant faz. O *topos* da origem da moral é a *vontade* enquanto razão prática.¹⁷ A *trope* do

moral continua a surgir de forma imediata, ela me apanha diretamente. Minha dúvida é – tipicamente – *o que* a moral exige de mim. E normalmente a razão disso é ou que a situação objetiva não é clara (será que a pessoa perseguida é uma vítima inocente que preciso proteger ou um criminoso fugitivo que preciso prender?); ou que diferentes reivindicações morais estão em conflito entre si (como, p.ex., o direito da mulher e o direito da criança no caso do aborto).

¹⁵ Cf. FMC, AA IV, 463: “... ela [a razão] já deve achar-se feliz, quando pode descobrir o conceito que é coerente com essa pressuposição.”

¹⁶ Quer dizer, não é possível *provar* que a moral existe. A *fortiori* não é possível provar para alguém que a moral existe para ele, que ela vale para ele. Só podemos tentar conduzi-lo à evidência que a consciência da moral que ele encontra em si mesmo, é autêntica: i.e., que eventuais tentativas de a relativizar são inválidas; também podemos dar a ele um critério para purificar suas concepções de moralidade de eventuais aditivos amorais (na forma do Imperativo Categórico, em Kant). Mas não conseguimos ensinar a moral a alguém que não já encontre ela em si mesmo – pois a moral não pode ser recebida de fora. Contudo, podemos muito bem julgar aquela pessoa que alega não conhecer moral em sua consciência conforme critérios da moral, quando tal pessoa for um ser humano capaz, maior. Até *precisamos* fazer isso, em virtude do respeito que a própria moral exige a nos ter diante ele, cf. FMC, AA IV, 448. (Naturalmente, não podemos julgar pessoas moralmente que não são maiores, i.e., que não são capazes do uso prático de sua razão, como pequenas crianças, p.ex.)

¹⁷ Cf. Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, New York 2008, 116: “... the nature of rational will turns out to be the location” “where we should expect to find the sole source of normativity” (“... a natureza da vontade racional mostra-se como sendo o lugar” “onde nos possamos esperar de encontrar a fonte única da normatividade”).

originar é a autorreferência desta razão prática enquanto auto-legislação, i.e., enquanto *autonomia*. O conceito da moral é, portanto, aquele da *Autonomia da Vontade*. E seu princípio, i.e., seu conceito explicado como lei, pela qual ações podem ser determinadas, é o Imperativo Categórico – que fórmula justamente a autonomia da vontade como dever moral.¹⁸

Normatividade

A compreensão disso, contudo, necessita de um passo intermédio. Pois a moral não é o primeiro que, conforme Kant, origina da vontade enquanto algo original. A razão prática implica algo novo, irreduzível que nasce já antes da autonomia. Ela faz surgir o *dever* ou a *normatividade*. Como expliquei, nada que vem a mim de fora pode significar um imperativo para mim. Um imperativo só pode obrigar a mim quando for conectado com minha volição original, com o “deve volitivo”, com aquele “deve” que eu mesmo direciono implicitamente à realidade quando quero. Contudo, essa conexão, apenas eu mesmo posso estabelecer.

Mas como posso chegar a obrigar a mim mesmo a um dever – i.e., a um imperativo que não é simplesmente a articulação daquilo que eu mesmo quero de modo espontâneo, imediato? A motivação para fazer isto só pode ser que a realidade não é tal como eu espontaneamente, imediatamente *quero* que ela seja, i.e., que a realidade não é assim como ela *deve* ser, seguindo a minha vontade – que minha vontade não se realiza *sem mais nada*. Se ela não se realiza sem mais nada, então eu preciso de *algo a mais* para que ela se realize. Este algo a mais nos chamamos um “meio”: Posso colocar entre mim e minha finalidade um meio. A possibilidade disso, minha capacidade de conceber da ideia de um meio é fundamentada na *razão prática*. Essa razão apresenta a mim *meios* para *fins*.¹⁹

Mas o que é um meio para um fim? Necessariamente, é um nexo legal. Normalmente, as pessoas, quando pensam em meios, pensam em primeiro lugar em objetos, num martelo, p.ex. Mas a representação de um martelo, junto com sua disponibilidade, por si só ainda não me fornece a possibilidade de realizar minha vontade que o prego deve entrar na parede. Eu preciso *saber* que tapas de martelo fazem o prego entrar na parede. E isso é um nexo legal. Se ele não fosse, se a tapa de martelo uma vez fazia o prego entrar na parede, outra vez fazia ele explodir, outra vez transformá-lo-ia numa baleia – então eu não poderia, através do martelo, realizar minha vontade. Ele não teria a significação de um instrumento ou de um meio no sentido derivado. Quando não conheço *algum* nexo legal que possa mediar entre minha finalidade e sua realização, eu não posso agir de forma alguma – eu posso, ao máximo, desejar. Por isso, seguindo Kant, a razão prática é a *faculdade de agir sob a representação de leis* (cf. FMC, AA

¹⁸ Cf. CRPr, AA V, 33: “Consequentemente, a lei moral não expressa outra coisa que a *autonomia* da razão prática.”

¹⁹ Apresentei minha própria interpretação da razão prática na FMC de maneira pormenorizada e exegeticamente fundamentada em: K. Utz, *Praktische Vernunft in der “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*, em: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 69/4 (2015), 474-501. Aqui, apresento essa interpretação apenas na medida em que isso é necessário para a explicação de minha tese sobre o procedimento metodológico de Kant.

IV, 412²⁰, 427).²¹ E já que ele acha que essa seja a única via pela qual nós podemos agir – diferente dos animais que podem realizar sua vontade também sem razão, pelos instintos – Kant identifica oficialmente a vontade enquanto faculdade do *agir* com a razão prática. Isso talvez não seja tão oportuno, não apenas porque o próprio Kant nem sempre segue a essa terminologia oficial, mas, junto com a linguagem comum, também chama de “vontade” o querer imediato do fim sem a mediação racional por um meio. Também falta um termo comum para este querer imediato, espontâneo do fim, quando reservamos o termo “vontade” para o querer refletido que intenciona realizar o fim pelo meio. Kant usa o termo “inclinação” para falar do querer imediato, não-racional, mas este, normalmente, é entendido mais de forma disposicional. Seja como for, em qualquer caso precisamos distinguir entre o desejo imediato que é o querer do fim, a apresentação do meio e da conexão entre ambos por meio do silogismo prático na “vontade” no sentido de Kant (vamos chamar ela “vontade*” e o respectivo verbo “querer*”), i.e., enquanto *razão* prática (que executa tal silogismo).

Com a conclusão do silogismo prático (cf. FMS, AA IV, 412) nós chegamos, sem mais nada, àquele dever que estamos procurando: A razão prática ordena-me a fazer algo que não quero de modo imediato ou, na terminologia kantiana, ao qual não estou inclinado espontaneamente.²² P.ex., estou sentado em frente da televisão. De repente, estou sentindo o desejo de tomar uma cerveja. Não tenho uma cerveja comigo. Minha razão me diz que, nesta situação, o meio adequado para realizar meu fim é que eu váio para a geladeira e pegue uma cerveja. Por meio de um silogismo, ela me dá a instrução de ir para a geladeira e pegar uma cerveja. Eu compreendo que não posso realizar meu desejo doutra maneira, senão indo para a geladeira e pegando uma cerveja. Mas eu não quero ir para a geladeira, eu não estou *inclinado* a ir para a geladeira. Pois, indo lá, eu posso perder o próximo gol no jogo. Minha própria razão me prescreve fazer algo que *não* quero – em virtude daquilo que eu quero. E por isso ela articula para mim – ou eu articulo para mim mesmo através dela – um “deves!”. É exatamente essa a imperatividade dos imperativos hipotéticos em Kant: eles obrigam a mim mesmo a partir de meu próprio querer (ou de meu desejar, enquanto oposto ao querer* em sentido kantiano).²³

Essa é a explicação da origem da normatividade que procuramos: A explicação, como uma prescrição pode obrigar a mim, como a imperatividade pode entrar em minha consciência. O

²⁰ Sobre a discussão exegética, cf. Pierre Laberge, La définition de la volonté comme faculté d’agir selon la représentation des lois, em: O. Höffe, org., Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt a.M. 42010, 83-96. A interpretação exegética pressuposta aqui concorda com o resumo (exegético) de Laberge (90s).

²¹ Cf. também CRPr, AA V, 32: seres prático-rationais são tais que “têm uma vontade, i.e., uma faculdade de determinar sua causalidade pela representação de regras”.

²² Cf. Marcus Willaschek, Practical Reason, em: *A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, org. C. Horn e D. Schönecker, Berlin 2006, 122f.

²³ Cf. CRPr, AA V, 20: “A regra prática é em qualquer caso um produto da razão, porque esta prescreve uma ação como intenção, enquanto meio para um efeito. Contudo, essa regra é para um ente, no qual a razão não é a única fonte da determinação da vontade, um imperativo, i.e., uma regra que é designada por um dever que expressa a coação objetiva da ação, e que significa que a ação ocorreria inevitavelmente seguindo a essa regra caso que a razão determinasse a vontade completamente.”

topos da origem da normatividade é a razão prática. Sua *trope* é a virada da articulação da razão contra a inclinação. A razão prática vira, para assim dizer, a aspiração da inclinação contra esta mesma: “porque queres A, deves fazer B (o que não queres)”.²⁴ O fato que aqui se trata de normatividade autêntica – e não de mera coação – é evidenciado pela possibilidade de agir contra a própria razão prática: Eu quero (desejo) emagrecer. Eu sei que devo evitar açúcar – minha própria razão prática manda isso a mim, em virtude de meu desejo de emagrecer. Mas não consigo resistir à torta maravilhosa que é oferecida a mim. Minha *vontade** é fraca (i.e., no sentido kantiano da *vontade**, diferente do *desejo* de comer a torta, que é forte).

Quer dizer, já a razão prática instrumental formula *imperativos* (cf. FMC, AA IV, 413ss). É justamente por ela que a imperatividade origina em nossa consciência, i.e., como ela obriga a nós. Pois solicitações que são direcionadas a nós externamente – tipicamente de forma linguística – apenas significam imperativos para nós se *nos* conectamo-las com nós mesmos.²⁵ Quer dizer, o mesmo nexos que explicamos entre *razão prática* e *inclinações* também vale quando perguntamos como *sentenças prescritivas* podem tornar-se imperativos para nós. Elas se tornam imperativos apenas quando nos conectamos elas a nós. Nós podemos conectá-las apenas com nosso querer – este é o único *ponto* onde podemos travar essas sentenças. E a única *via* para estabelecer este nexos é a razão prática que considera o que segue de forma legal ou regular do cumprimento ou do não-cumprimento de uma sentença prescritiva dada. Essa interpretação de Kant é comprovada pelo fato que existem, além do Imperativo Categórico que é moral, apenas imperativos hipotéticos – e que agir pela vontade é possível apenas sob a representação de alguma lei, i.e., de algum nexos entre meios e fins. E imperativos hipotéticos só obrigam sob a condição que eu já estou inclinado. Frente a toda exigência – também frente a toda exigência moral – quando ela for *apresentada* a mim, i.e., quando eu a *receber* de fora, eu sempre posso perguntar: Por que eu deveria sujeitar-me a essa exigência? E a única resposta pode ser: Porque assim eu realizarei minha própria vontade*.

Não importa de modo algum se os nexos legais sob cuja representação eu ajo são nexos de leis naturais ou nexos de legalidade ou regularidade não-naturais. Não importa para a explicação kantiana da normatividade se, p.ex., eu devo vestir um casaco no inverno na Alemanha porque sem ele eu vou pegar uma gripe por *necessidade natural* – o que não quero; ou porque eu (enquanto criança) ia receber uma punição de minha mãe – que não quero; ou porque eu ia contrair o desrespeito das pessoas (“não se faz isso, sair sem casaco neste frio!”) – que não quero; ou mesmo porque eu ia contrair a punição por Deus – que não quero. Em todos estes casos, trata-se de uma consideração de meios com relação a fins – neste caso: o fim de evitar algo desagradável. Nada mais. Vice-versa, sentenças de dever não podem entrar em minha

²⁴ Cf. FMS, AA IV, 444: “eu devo fazer algo, pela razão que eu quero algo diferente” – A direção da intenção da argumentação de Kant neste lugar, na verdade, é a oposta (ele quer explicar a condicionalidade a razão prática instrumental), mas o nexos, naturalmente, vale também em sentido oposto; e aí ele diz que, por meio da razão prática (já em seu uso instrumental) origina do querer (espontâneo, não refletido, i.e., do querer sem asterisco – me parece evidente que Kant aqui não segue a sua própria terminologia “oficial”, mas está falando do querer imediato das inclinações) um *dever*.

²⁵ Assim explica Kant. Na minha própria opinião, isso não é bem correto, mas essa não é a questão aqui. Além disso, o que duvido não é a coerência da argumentação, e é apenas esta que importa para nos aqui.

consciência *como imperativos* quando não foram inseridas num nexos de legalidade ou regularidade. Com relação à normatividade, não faz diferença se as “representações de leis” sob as quais eu ajo são tiradas da natureza ou de articulações linguísticas.

Como expliquei, os imperativos da razão prática instrumental têm validade apenas condicionada, eles valem apenas sob a condição de meu querer imediato ou de meu estar inclinado: sob a condição de minha finalidade imediata.²⁶ Mas quando essa condição for dada, então estes imperativos valem *de fato*: eles, de fato, apresentam um dever para mim – inclusive a possibilidade de minha desobediência. *Sob este aspecto*, os imperativos hipotéticos são completamente iguais ao categórico. A diferença está exclusivamente na obrigatoriedade dos imperativos – que é hipotética no primeiro caso e categórica no segundo. Mas a diferença não está na imperatividade enquanto tal. Isso segue com plena clareza do texto de Kant.

É importante notar que, quando, através da razão prática, o *dever* surge da inclinação ou do desejo de um fim, surge algo originalmente novo. É bem verdade que, em cada caso particular, a prescrição da razão prática pode ser entendida como derivação do fim da inclinação por um lado e da premissa legal pelo outro – justamente na forma do silogismo prático. Mas o próprio fato *que* a razão, enquanto tal, levanta-se contra as inclinações, contra os desejos imediatos, mesmo que for no próprio interesse deles, isso não pode ser derivado das inclinações e suas finalidades. Este é, para assim dizer, um primeiro “fato da razão” – o fato que ela existe e que ela é prática, i.e., que ela cuida das finalidades da inclinação.²⁷ A inclinação, para assim dizer, não entende o que está acontecendo a ela: “Eu só quero uma cerveja, e de repente, eu devo ir para a geladeira!” A finalidade original não continha nada de “ir à geladeira”! A inclinação, por ela mesma, não conhece dever algum – a não ser aquele que ela mesma direciona ao mundo. Para que cheguemos do querer simples, i.e., do desejar até o dever, é necessária a virada do querer contra si mesmo – justamente por meio da razão prática. Essa virada ou essa *trope*, enquanto tal, é originária, mesmo que seu caminho, o caminho do silogismo prático, uma vez que ele for estabelecido, é seguido com coerência imanente e com necessidade lógica. Pois, mesmo assim, resta a essa virada sempre um aspecto fundamental de originalidade e de irreducibilidade, nomeadamente na forma da não-coercitividade prática, da possibilidade da desobediência.

Resumimos: Kant explica a *origem* do dever ou da imperatividade pela indicação do lugar de sua origem, de seu *topos*, que é a razão prática; e pela explicação da virada do original ou da *trope*, que é a virada da razão prática contra as inclinações – ou melhor: a virada do querer imediato, inclinado contra si mesmo por meio da consideração dos meios, pela qual o querer imediato, refletido na consideração dos meios, opõe-se a si mesmo e, com isso, articula-se como

²⁶ Cf. CRPr, AA V, 22: “Todas as regras práticas *materiais* antepõem o fundamento da determinação da vontade na faculdade inferior de desejar, e caso que não existam quaisquer leis da vontade que sejam *apenas formais*, e que possam determinar a vontade suficientemente, então não poderíamos admitir *nenhuma faculdade superior de desejar*.”

²⁷ Poderíamos considerar a possibilidade que a razão exista apenas enquanto teórica, que possa muito bem compreender nexos legais, mas que não aplica este a fins. I.e., “não vem à mente” de tal razão usar suas representações de leis como meios para ações.

dever.²⁸ Contudo, não é possível *derivar* a normatividade do querer imediato, inclinado, i.e., da intencionalidade volitiva simples. Não é que normatividade *precisa* existir porque há querer inclinado. Muito animais provavelmente têm inclinações conscientes, mas não têm razão prática e, por isso, não tem consciência do dever. E mesmo quando um ser tiver razão prática, ele não *precisa necessariamente* agir conforme uma norma em virtude de ele ter uma certa inclinação – ele pode agir contra sua razão instrumental, justamente porque a razão prática formula (apenas) um dever. Se, contrário a isso, o agir conforme a norma seguisse *necessariamente* do querer imediato, inclinado, então este não seria um dever – mas o sujeito em questão agiria *involuntariamente* assim como segue pelo silogismo prático.²⁹ Mas justamente isso não é o caso, pelo menos não em nos seres humanos. – O sentido da normatividade jaz justamente em sua originalidade face à facticidade – que é, neste caso, a originalidade face a meu querer imediato-fático (minha inclinação atual, na respectiva situação). Não obstante isso, é possível dar uma *fundamentação* da teoria da normatividade, que é a explicação do *topos* e da *trope* de sua origem.

Moralidade

O que vale para a normatividade em geral – que pode ser condicionada ou incondicionada –, vale para moralidade – que precisa ser incondicionada – em específico: não é possível derivá-la, pois tal derivação destruí-la-ia – ela não seria mais incondicionada, mas seria sujeita a condições.³⁰ A fundamentação da moralidade exige uma segunda virada ou *trope*, pois sua característica fundamental é justamente a incondicionalidade com qual ela obriga. Contudo, a imperatividade da razão prática *instrumental* é condicionada, justamente *na medida em que* ela não é incondicionada, mas depende do querer imediato, fático, i.e., da inclinação.³¹ Esta determina a razão instrumental não com respeito de seu caráter de imperatividade, pois este é original. Mas determina-a com respeito a sua força obrigante: Os imperativos da razão

²⁸ Nisso jaz mais um aspecto fundamental: A razão prática instrumental de fato vira o querer imediato contra este mesmo. Portanto, ela não representa – em seu uso instrumental – uma fonte adicional de motivação que precisasse concorrer com as inclinações. Ela não *precisa* representar tal motivação adicional, porque a motivação continua vindo do querer imediato das inclinações. A razão apenas “vira” ou “espelha” esta motivação contra este próprio querer, refratado pela consideração dos meios. Apenas a razão prática *pura* trará consigo a necessidade de encontrar uma fonte própria da motivação – a qual Kant identifica como *respeito* (mas isso já não é mais objeto de nossa investigação aqui).

²⁹ O exemplo de Kant é a “vontade santa”, quer dizer, a vontade* de um ser intelectual puro que não tem sensibilidade e, com isso, não tem inclinações. Para tal ente não existe dever nem imperativos – a dizer, não existem, de forma alguma, imperativos hipotéticos, pois estes só podem receber seu conteúdo sob a premissa de uma inclinação; por segundo, tampouco existem para tal ente imperativos categóricos, porque a lei moral não representa para ele um *imperativo*, i.e., nenhum dever – mas a lei moral representa imediatamente e involuntariamente a vontade* de tal ente (ele quer* *justamente* isso, e *nada* fora disso – simplesmente por falta de alternativa).

³⁰ Cf. FMC, AA IV, 463.

³¹ Contudo, ela é, sim, originária, na medida que ela articula um dever enquanto tal frente ao desejo imediato do fim – dever tal que não pode ser derivado, de forma alguma, *enquanto tal*, do desejo imediato.

instrumental só podem obrigar quando a inclinação os faz valer. Para tornar-se moral, a razão prática ou a vontade* no sentido kantiano precisa, então, tornar-se independente frente a este fundamento de obrigatoriedade, ela precisa “imediatizar-se” ou tornar-se original frente a ele. Justamente isso constitui, então, a *originalidade* da moralidade, na qual consiste sua fundamentação.

Essa – segunda – virada é, portanto, o “virar as costas” da razão prática às inclinações: ela não se deixa mais determinar pelas inclinações, ela não se deixa mais condicionar por elas. Mas fora das inclinações, a razão prática tem nada para onde ela poderia virar se – nada, a não ser ela mesma. A *trope* da origem da moralidade é, portanto, a volta da razão prática sobre si mesma. Mas o que é que a razão prática encontra quando – enquanto prática – ela se volta sobre si mesma? Logicamente, ela encontra a si mesma. E ela mesma é, conforme Kant, a *faculdade de agir sob a representação de leis* (já que não posso *agir* de forma volicional* a não ser que eu *saiba*, como eu posso realizar meu fim) – justamente isso, nada mais.³² Porém, a razão prática é prática e não teórica. E por isso, ela não *contempla* essa sua própria determinação, mas ela *eleva* essa determinação ao princípio da determinação da vontade* – i.e., de sua autodeterminação. Quando o *agir sob a representação de leis* é elevado ao princípio da determinação da vontade*, então segue que aquilo que é fundamento da obrigatoriedade da prescrição ao agir – i.e., aquilo que, no uso instrumental da razão prática, veio das inclinações – que este fundamento da obrigatoriedade agora tenha a forma da *representação de uma lei*. E isso significa que este fundamento da obrigatoriedade deve ter tal forma que ele possa tornar-se numa lei universal³³ ou que a vontade* possa querer* também que ele se torne tal lei universal.³⁴ A moralidade origina da razão prática enquanto seu *topos*, pela *trope* da virada sobre si mesma que, necessariamente, tem a forma da auto-legislação, i.e., da *autonomia*.³⁵ Este último termo tem, aqui, não o significado que a razão prática inventa arbitrariamente qualquer lei para si mesma.³⁶ Autonomia significa exclusivamente que a razão prática *é* lei para si mesma: ela elava sua própria forma apriorica, o agir sob apresentações de leis, à regra universal

³² Cf. também CRPr, AA V, 31: “A vontade é pensada como independente de condições empíricas, i.e., como vontade pura, enquanto pensada como determinada *pela mera forma da lei ...*”.

³³ Pois justamente isso é a *representação* de uma lei: a representação de algo que talvez não seja uma lei (real), mas que poderia ser ou tornar-se.

³⁴ Disso segue diretamente que a ética que nasce disso será deontológica e não consequencialista, pois a motivação pelo *fim* que é própria da razão prática instrumental está sendo substituída pela *motivação pela lei* (Kant explicita o caráter específico desta motivação como *respeito*, mas isso não importa mais aqui). Porém, Kant assume que já a vontade* instrumentalmente determinada tem uma premissa motivacional que tem a forma de um princípio, a dizer, a *máxima* (i.e., um princípio motivacional *subjetivo* da ação). Mesmo quando um sujeito almeja realizar apenas os fins de suas inclinações concretas em certo momento, ele já faz isso – conforme Kant – sob uma máxima: p.e., sob a máxima de sempre almejar de satisfazer minhas inclinações concretas no respectivo momento.

³⁵ Cf. CRPr, AA V, 28s; 33: “A *autonomia* da vontade é o princípio único de todas as leis morais.”

³⁶ A razão pura é *legisladora*, mas não *autora* do Imperativo Categórico. Ela não redige ou inventa seu teor (mas encontra-o em sua própria constituição, i.e., em sua própria forma). Ela apenas eleva-o ao estatuto de uma lei (para si mesma). Cf. a explicação da diferença entre “legislator” e “author” em Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, New York 2008, 103, partindo das lições de Kant.

da determinação da vontade*. Cito Kant: “a vontade simplesmente boa ... portanto, contém apenas a *forma do querer* enquanto tal, e ela contém essa enquanto autonomia” (FMC, AA IV, 444).³⁷

Com isso, a origem da moral é explicada. Essa explicação satisfaz exatamente às exigências formuladas: Ela não é uma dedução da moral – que necessariamente destruiria a moral. Mas ela indica apenas o lugar, o *topos*, e a virada, a *trope*, da origem da moral. Contudo, com isso é evidenciado *que e como* a moral pode ser original e, com isso, autêntica. E isso é tudo que é possível em termos da fundamentação da moral – e ao mesmo tempo o que é necessário para que a moral possa obrigar.³⁸ Pois, destarte, não podemos ter alguma razão para rejeitar ou relativizar o mandamento da moral que encontramos em nós mesmos. I.e., nós *compreendemos* que *de fato* é impossível encontrar tal razão – e não apenas sabemos isso implicitamente, como todo homem “normal”. Nenhuma razão, nenhum argumento podem fazer a moral desaparecer e aniquilar sua obrigatoriedade, justamente porque ela surge de modo originário de e em nossa razão (i.e., em nossa razão prática, i.e., em nossa própria *vontade**) – e com isso, ela obriga de maneira original, e com isso intransponível e inegável: ela obriga-nos *moralmente*. Não obstante disso, nós continuamos a ter a possibilidade de *agir* contra o mandamento da moral – porque temos em nós, além da moral, a motivação pelas inclinações, e nós podemos seguir

³⁷ Esta é a argumentação em FMC. Em CRPr Kant “refina” sua argumentação no sentido que a virada da auto-legislação não se refere mais à forma geral da vontade enquanto tal, mas à forma do princípio motivacional na vontade*, i.e., às máximas (cf. CRPr, AA V, 27). – Não é aqui o lugar para discutir as razões e as implicações desta modificação em CRPr com relação a FMC (e depois na *Metafísica dos Costumes*, AA VI, com relação a ambos).

³⁸ Cf. FMC, AA IV, 405. Porém, ainda existe uma condição “externa”: a condição que o *conceito* da moral assim desenvolvido *de fato* se aplica a nós, i.e., que nós somos, de fato, seres racionais autônomos (mesmo que não somos seres racionais puros). Contudo, este ponto não diz respeito à obrigatoriedade *enquanto tal*, mas apenas à pergunta se *nós*, enquanto seres concretos, caímos sob o conceito da moralidade. Kant achou que essa seja uma questão metafísica – e ele ofereceu argumentos para resolvê-la que convenceram a poucos, p.ex., o argumento do “fato da razão”. Mas talvez essa questão não precisa ser resolvida de modo metafísico; talvez ela não precisa ser resolvida de modo algum (me parece que podemos muito bem argumentar que Kant monta aqui uma carga de prova necessária que não segue das exigências da fundamentação da filosofia prática, mas de seu projeto mais abrangente de uma filosofia crítica-sistemática – e especificamente de seu antirrealismo epistêmico, referente à coisa-em-si, que poucos defendem hoje em dia e do qual, na minha opinião, a fundamentação kantiana da moral não depende). Em qualquer caso, essa questão não diz respeito ao problema como a moral pode obrigar enquanto tal, i.e., como ela pode fazer se valer de forma originária – isso ela pode (conforme Kant) através da virada da razão prática sobre si mesma que representa autonomia. Essa questão “apenas” diz respeito ao problema se nós podemos ou precisamos considerar a nós mesmos como entes para os quais o uso puro da razão prática é possível. Mas a evidência imediata, intuitiva parece muito forte *que, de fato*, nós podemos ou precisamos fazer isso (o indício disso é justamente *que* temos consciência moral – o que corresponde mais ou menos ao recurso de Kant ao fato da razão em CRPr, mesmo que ele mesmo quer ver nisso mais que um indício subjetivo). E já que não pode haver uma prova de que *não* somos capazes do uso prático puro da razão, essa evidência é suficiente para todos os interesses práticos (o próprio Kant argumenta mais ou menos desta forma na terceira seção de FMC).

também a essa (também neste ponto o dever moral não se distingue do dever da razão prática instrumental).³⁹

Contudo, há mais alguma coisa que segue da explicação da origem da moral. É preciso que haja mais algo, não apenas porque isso é desejável, mas por necessidade. De modo imediato, surgiu o *conceito* da moral com *autonomia da vontade**. Deste, surge agora um critério formal para a determinação material de normas morais, i.e., para a determinação de seu conteúdo. Isso acontece simplesmente de tal maneira que o conceito é aplicado a ações possíveis, como *determinação* criteriológica de ações. Essa determinação criteriológica, seguindo Kant, é o Imperativo Categórico – como ele surgiu já em cima, da explicação da origem da moral.⁴⁰ Sobre isso, muita coisa poderia ser dita – e o próprio Kant explica muito bem os pormenores do Imperativo Categórico. Mas sob o aspecto metodológico que nos interessa aqui, basta constatar que podemos esperar e precisamos exigir tal critério de uma fundamentação teórica da moral. Porém, ao mesmo tempo, não podemos esperar mais que um *critério* que tem caráter *formal*.⁴¹

Pois quando, em vez disso, tratar-se-ia de uma regra de *dedução* de *conteúdo*, pela qual normas morais pudessem ser derivadas de algo fático, de algo dado de modo não-normativo – sejam estas inclinações sensíveis, dados naturais, condições sócias ou qualquer outra coisa –, então, a moral seria, mais uma vez, dependente do fático (essa vez de modo material). E, novamente, sua originalidade e, com isso, ela mesma, seria perdida. Por isso, a moral pode referir-se ao fático apenas pela avaliação criteriológica. E seus princípios de avaliação só podem ser determinações *normativas* – não princípios naturais, psicológicos ou sociológicos. As determinações normativas da moralidade também não podem ser diretamente e automaticamente convertidas em tais determinações fáticas; para isso, é necessária a Faculdade do Juízo, que subsume dados empíricos a conceitos morais. A avaliação moral é, portanto, uma avaliação de conteúdo a partir de conceitos que já são normativos – ou a partir de um conceito, o conceito da própria moral: da autonomia da vontade*. – Não se trata de uma *dedução* ou de uma *produção* de conteúdo a partir de algo pressuposto – pressuposto que, necessariamente, teria que ser não-moral.⁴²

³⁹ Pessoalmente, eu defendo que a mediação entre inclinação e razão prática assim como Kant a concebe (e como pode parecer plausível à primeira vista) é problemática. Por isso, eu acho que a origem da moral precisa ser explicada de outra maneira. Contudo, observo isso apenas para indicar que, quando aceitamos a validade do *método* kantiano da fundamentação da ética, nós não somos obrigados a aceitar a ética kantiana por completo.

⁴⁰ Por isso, vale que o Imperativo Categórico é verdadeiro referente a uma vontade* autônoma: a formulação do Imperativo Categórico expressa adequadamente como uma vontade* autônoma determina a si mesma para agir. Neste sentido, a ética kantiana é *realista*.

⁴¹ Cf. CRPr, AA V, 64: “Apenas uma lei formal, i.e., uma lei tal que prescreve à razão nada mais que a forma de sua legislação geral como condição suprema das máximas, pode ser a priori um fundamento da determinação da razão prática.”

⁴² A aplicação do Imperativo Categórico sempre pressupõe que já haja uma volição* (uma querer concreto, específico), ela nunca segue *somente* de uma determinação descritiva de uma ação. Isso é imediatamente claro para os deveres incompletos (cf. FMC, AA IV, 421ss), pois a universalização de uma máxima que permite contravenção contra ela não leva a inconsistência conceitual, mas apenas não pode ser *querida**. Contudo, mesmo a inconsistência conceitual no caso dos deveres perfeitos (p.ex., a permissão universal da mentira

Mesmo assim: também com relação ao conteúdo, a fundamentação da moral não nos deixa com mãos vazias, ela não diz penas que existem normas morais, simplesmente, ela não apenas nos direciona a alguma intuição ou algum sentimento, pelo qual nós possamos ganhar alguma impressão vaga do moralmente certo. Ela nos fornece *um critério racional, compreensível* – mesmo que essa compreensão racional não é uma de um nexos de dedução, mas de um nexos fundamentador de origem.

Considerações finais

Estou da opinião que Kant acertou perfeitamente as condições metodológicas da ética fundamental – mesmo que ele não as explicitou numa exposição própria, em nexos sistemático e em todos os detalhes. Porém penso que a ética fundamental, na base nestes mesmos princípios metodológicos, precisa ser realizada de outra maneira que o próprio Kant fez. Segundo minha opinião, o *topos* da origem da normatividade e da moralidade não é a razão prática, mas a consciência; e a *trope* de sua origem não é a virada intrassubjetiva da razão contra as inclinações e depois sobre si mesma, mas a virada intersubjetiva de sujeitos conscientes um para o outro e, a partir disso, a si mesmos. Não é aqui o lugar para pormenorizar isso. Apenas quero indicar, com isso, que o insight metodológico de Kant – que, a meu ver, é sem alternativa – não nos restringe, necessariamente, àquela teoria específica da moral que Kant propõe. Pelo contrário acho eu que, a partir da mesma base metodológica, é possível procurar um outro tipo de origem e um outro tipo de moral que a ética subjetivista, rigorista, da atitude com sua origem na autonomia da razão prática, como Kant defende. Até é possível procurar a desenvolver éticas fracamente universalistas, sensitivas ao contexto, éticas que dão espaço à questão da felicidade e sua busca e muito mais – sem largar mão da pretensão da moral e sem cair num relativismo, num agnosticismo ou num niilismo ético. Pois não precisamos largar mão da compreensão que a moral precisa ser originária – e que ela pode ser.

293

Bibliografia:

HENRICH, Dieter: Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the *First Critique*, em: FÖRSTER, Eckhard, org., *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, CA, 1989, 26-46.

destruiria a possibilidade da própria mentira, porque ela destruiria a possibilidade da comunicação informativa, e a mentira tem sua base nesta comunicação – pois ele pretende fazer crer) precisa de um pressuposto volicional* para tornar-se *relevante para o agir*. Pois se alguém não *quer*, de forma alguma, comunicar de modo informacional, i.e., se é completamente indiferente para ele o que seu interlocutor acha verdadeiro, então não tem aplicação *para ele* o mandamento de não mentir. A proibição da mentira só tem aplicação sob o pressuposto que alguém *quer** mentir. Naturalmente, essa não é uma limitação de muita consequência sob um ponto de vista *prático*. Mas sob um ponto de vista *teórico* ela é decisiva, pois ela mostra que a moralidade nunca origina *unicamente* de facticidade, mas sempre tem um pressuposto na vontade*. Contudo essa vontade* sempre já tem forma normativa, conforme Kant, mesmo no caso do uso instrumental da razão prática.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 278 - 294
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

- KANT, Immanuel: *Gesammelte Werke* [Obras completas], citadas da Akademieausgabe (AA [vol.], [p.]), org. pela Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ss.
- LABERGE, Pierre : La définition de la volonté comme faculté d’agir selon la représentation des lois, em: HÖFFE, Otfried, org., Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt a.M. ⁴2010, 83-96.
- MOORE, George Edward: *Principia Ethica*, Oxford 1903.
- SEEBERG, Ulrich: *Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis*. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien, Hamburg, 2006.
- UTZ, Konrad: Praktische Vernunft in der “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, em: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2015; 69/4: 474-501.
- Idem: Quid mihi? Zur Methode der Grundlegung der Ethik bei Kant, em: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2016; 64(2): 213–227.
- WILLASCHEK, Marcus: Practical Reason, em: org. HORN, Christoph e SCHÖNECKER, Dieter, *A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006, 122s.
- WOOD, Allen W.: *Kantian Ethics*, New York 2008.