

EDITORIAL

EDITORIAL

JOSÉ RENATO SALATIEL¹

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) - Brasil
jrsalatiel@hotmail.com

MICHELA BORDIGNON²

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) - Brasil
michelabordignon81@yahoo.it

O campo de estudos em epistemologia comporta alguns dos debates mais diversificados e instigantes da filosofia contemporânea, com amplas repercussões em áreas correlatas, como metafísica, linguagem, política, ética e lógica. O presente número da *Sofia* traz um apanhado dessas produções atuais, conduzida por pesquisadores brasileiros e estrangeiros, em seu “Dossiê Epistemologia”. A proposta surgiu do *1º Simpósio de Epistemologia*, realizado na Universidade Federal do Espírito Santo, de 12 a 14 de setembro de 2017, em parceria com o *II Colóquio Internacional do Grupo “Crítica e Subjetividade”*.

Dois artigos nesta edição discutem epistemologia das virtudes, hoje uma célebre área de pesquisa em epistemologia normativa. Em “A ética da crença: uma defesa moderada da posição indiciária”, Eros Moreira de Carvalho (UFRGS) analisa e critica dois argumentos de William Clifford em favor das normas do que é legítimo ou não crer diante de evidências insuficientes. Já em “Vícios intelectuais, virtudes e investigação”, o foco de Felipe Rocha Santos (UFBA) são os conceitos de vícios e virtudes intelectuais, com interessantes exemplos de sua argumentação em situações envolvendo redes sociais e prática médica.

Falhas em nossos aparatos epistêmicos, e como evitá-las, são investigadas em outros dois artigos deste volume. Casos de ignorância desculpável em cenários semânticos externalistas motivam o debate de André J. Abath (UFMG), em “Desculpados pela ignorância?”, com Paulo Faria e outros autores. Breno Guimarães Santos (UFMT), por sua vez, discute a genealogia do conceito de

¹ Professor da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

² Bolsista PNP/DACTA/CAPES no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

conhecimento, em “Genealogia epistêmica e normas de credibilidade”, a partir dos trabalhos de Edward Craig e Miranda Fricker.

O “Dossiê Epistemologia” traz ainda artigos que exploram elementos lógicos do conhecimento e das crenças. Em “Plausibilidade argumentativa, lógica de revisão de crenças e resistência racional a argumentos cogentes”, Fernando Furtado (Universidade de Lisboa) defende que a plausibilidade, e não a cogência, é suficiente na composição de regras que levam à revisão de crenças. Outro artigo, intitulado “Towards a dual ontology: duality, a case study”, de Francesco Maria Ferrari (Unicamp), reflete sobre implicações ontológicas do conceito de emergência por dualidade, oriundo da lógica modal e da teoria das categorias, no âmbito da física moderna.

Epistemologia das ciências é o tema abordado em “Duas correções à epistemologia de Popper”, no qual Remi Schorn (Unioeste) critica dois pontos na filosofia popperiana, relativos às concepções de verdade correspondencial e à ontologia relacional no autor de origem austríaca.

Por fim, dois trabalhos flertam com a filosofia moderna. Em “Entre o eu puro e o eu empírico: McDowell, Adorno e as linhas gerais para uma leitura materialista e realista da gênese da autoconsciência em Hegel”, Erick Lima (UnB) examina as relações da filosofia hegeliana com o empirismo mínimo e o realismo epistemológico de John McDowell. E os fundamentos racionais da crença religiosa em John Locke são objeto de investigação de “O diálogo entre a razão e a revelação na epistemologia de John Locke: um estudo dos capítulos xviii e xix do livro IV do Ensaio”, de Ramiro Marinelli Duarte (PUC - Campinas).

Completam este volume seis artigos na seção “Fluxo contínuo”, cujos conteúdos versam sobre Kant, Agamben, Hegel, Nietzsche e Wittgenstein.

Um conjunto de três artigos relacionam-se por temas ligados à ética e à política. Em “O conceito de mal em Kant é suficiente?”, Henrique Franco Morita (UFSC) critica o uso desse conceito kantiano na análise que Hannah Arendt faz dos regimes totalitários, ao passo que Daniel Arruda Nascimento (UFF), em “A ontologia da operatividade na obra de Giorgio Agamben”, faz uma exposição da teoria do filósofo italiano no contexto de uma crítica à metafísica, com implicações na política contemporânea.

O pensamento político de Hegel, por seu turno, é assunto para “Reforma ou revolução na filosofia política de Hegel, a via prussiana e a via francesa para a realização da razão”, de John Aquino (UFC), no qual o autor busca esclarecer as posições políticas do filósofo alemão diante mudanças sociopolíticas na Modernidade.

Nietzsche é figura de destaque em outros dois trabalhos aqui publicados: “Notas sobre a crítica de Nietzsche à filologia e à educação”, de Tereza C Calomeni (UFF), relaciona a crítica nietzschiana da filologia ao ensino alemão da época, e “Entre o universal e o singular: Oswaldo Giacoia Junior e o grande dilema da filosofia contemporânea”, de Fernando Costa Mattos (UFABC), é voltado à obra desse filósofo brasileiro, especialista em Nietzsche.

Já o artigo “Da descrição à gramática da ‘percepção’ no período intermediário de Wittgenstein”, Paulo H.S. Costa (UFG) trata da transição do pensamento do filósofo austríaco, de uma abordagem fenomenológica à gramatical, na análise de gradações no campo visual.

Desejamos, com mais esta edição da **Sofia**, contribuir significativamente para o desenvolvimento da pesquisa e para o ensino de Filosofia no país.

DESCULPADOS PELA IGNORÂNCIA?¹

EXCUSED FOR IGNORANCE?

ANDRÉ J. ABATH²

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) - Brasil
andreabath@gmail.com

RESUMO: Em seu “Unsafe Reasoning: A Survey” (2009), Paulo Faria mostra que é uma consequência do externismo semântico que os sujeitos imaginados em experimentos mentais — como os imaginados por Burge (1988), que passam por comutação lenta entre a Terra e a Terra-Gêmea — são desculpados por sua ignorância semântica, que pode levá-los a falácias de equivocação. Porém, segundo Faria, frequentemente, em cenários mundanos, nossa ignorância não será desculpável, e seu artigo é, em parte, um chamado para que a discussão da ignorância seja pautada por cenários mundanos, e não por experimentos mentais. Meu propósito, neste artigo, é atender ao chamado de Faria e discutir quando, em cenários mundanos, estaremos desculpados ou não em nossa ignorância.

PALAVRAS-CHAVE: Ignorância. Conhecimento. Crença.

ABSTRACT: *In his “Unsafe Reasoning: A Survey (2009)”, Paulo Faria shows that it is a consequence of semantic externalism that subjects imagined in thought experiments — such as those imagined by Burge (1988), who go through a slow switching between Earth and Twin Earth — are excused for their semantic ignorance, which can lead them to fallacies of equivocation. However, according to Faria, often in worldly scenarios our ignorance will not be excusable, and his paper is in part a call for the discussion of ignorance to be guided by worldly scenarios and not by thought experiments. My aim in this paper is to meet Faria’s call and to discuss when, in worldly scenarios, we are excused or not excused in our ignorance.*

KEYWORDS: *Ignorance. Knowledge. Belief.*

I

Considere-se o seguinte raciocínio:

- (1) Aqui está quente.
- (2) Aqui está úmido.
- (3) Logo, aqui está quente e úmido.

¹ Uma versão anterior deste trabalho foi apresentada no colóquio *A Cognição e seus Riscos*, em homenagem a Paulo Faria. Agradeço ao próprio Paulo por seus comentários na ocasião, e aos demais participantes por seus questionamentos.

² Professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como bem apontado por Sorensen (1998, p. 321), dado o fato de “aqui” ser um indexical — e, portanto, poder variar em seu valor semântico de contexto para contexto de uso — um tal raciocínio pode exemplificar um claro caso de falácia de equivocação.³ Para isso, basta, é evidente, que “aqui” capture diferentes lugares em (1) e (2). Mais do que isso, como bem apontado por Sorensen, não é difícil imaginar um cenário em que não haja nada que a pessoa possa fazer em termos do exercício de suas capacidades de introspecção que pudessem fazê-la evitar o equívoco. Suponha, por exemplo, que é movida de um local para outro durante o raciocínio acima. Suponha, além do mais, que a pessoa não se dá conta da mudança, e que nenhuma operação introspectiva sua poderia levá-la a dela dar-se conta — suponha, por exemplo, que é levada de um quarto de hospital para outro enquanto dorme. Nesse cenário, portanto, fatores extrínsecos à pessoa — e não uma falha em suas operações introspectivas — levam-na ao equívoco. Temos um caso do que Sorensen chama de *má sorte lógica*.⁴

O próprio Sorensen nota que o externismo semântico abre a porta para casos similares de má sorte lógica. Esse é o foco de Paulo Faria em seu iluminador artigo “Unsafe Reasoning: A Survey” (2009). Tome-se, por exemplo, os casos de comutação lenta (*slow switching*) imaginados por Burge (1998). Imagine-se uma pessoa que passa por diversas comutações entre a Terra — em que água é H₂O — e uma Terra Gêmea — em que há um líquido de aparência e função idênticas a nossa água, mas cuja complicada estrutura molecular é nomeada XYZ (sendo que tudo o mais é tal como na Terra). Suponha-se que as comutações são tais que a pessoa não está delas ciente — pode estar, por exemplo, adormecida quando movida entre a Terra e a Terra Gêmea. Ademais, a continuidade de sua vida não é aparentemente interrompida. Ao acordar na Terra Gêmea, por exemplo, tudo aparenta estar como era ao dormir na Terra. A ideia central do externismo semântico é que, após certo período em cada um dos ambientes, ao usar o termo português “água”, na Terra Gêmea, a pessoa estaria se referindo à XYZ, enquanto ao usar o termo “água”, na Terra, estaria se referindo à H₂O. Porém, dado o cenário imaginado, a pessoa não se daria conta dessa diferença semântica. Assim, ela estaria, certamente, sujeita a casos de má sorte lógica envolvendo falácias de equivocação. Paulo Faria (2009, p. 192) apresenta-nos como o seguinte exemplo:

(4) Eu gostava de brincar na água (= H₂O) quando era criança (afirmação feita a partir da memória).

(5) Este copo está cheio de água (= XYZ) (afirmação feita a partir da percepção atual).

³ Sorensen cita a caracterização de Copi (1982, p. 120) do fenômeno da equivocação: “Mas quando confundimos os diferentes significados que uma única palavra ou frase pode ter, usando-a em diferentes sentidos no mesmo contexto, estamos usando-a equivocadamente”. Todas as traduções ao longo do texto são de minha responsabilidade.

⁴ Tal discussão tem como inspiração casos de sorte moral do tipo discutidos por Williams (1976) e Nagel (1976).

(6) Este copo está cheio do mesmo líquido com que gostava de brincar quando era criança.

Temos, uma vez mais, um caso de falácia de equivocação, uma vez que o termo “água” varia semanticamente de (4) para (5). Porém, não apenas a pessoa não estaria ciente do equívoco, mas é, na verdade, parte do cenário imaginado que não haveria nada em termos de operações introspectivas que ela pudesse fazer para dele livrar-se. Uma vez mais, ela é levada à falácia, assim como no caso acima, por aspectos extrínsecos a ela própria. Assim, livrar-se do equívoco parece exigir dela uma investigação empírica do ambiente e/ou de sua história pessoal. Porém, como bem apontado por Faria, faz parte do modo como o cenário é montado que a sua história pessoal não possa ser investigada por procedimentos habituais, uma vez que não há rastros das comutações realizadas. Além disso, dado que a Terra e a Terra Gêmea são aparentemente indiscerníveis, nada parece motivar uma investigação da estrutura molecular do líquido que bebemos ou com o qual nos banhamos. Temos, portanto, uma vez mais, um caso de má sorte lógica.

Porém, o ponto central, para os propósitos de Faria, é que, uma vez que não há nada que a pessoa possa fazer para livrar-se do equívoco semântico,⁵ parece claro, então, que a sua ignorância acerca da variação semântica entre (4) e (5) é *plenamente desculpável*. Ou seja, não poderíamos absolutamente culpar a pessoa por sua ignorância e, portanto, por seu raciocínio equivocados. Contudo, e aqui encontramos uma poderosa crítica de Faria ao uso filosófico de experimentos mentais, que assim seja em cenários de experimentos mentais (que tenhamos aqui ignorância desculpável), não ajuda a iluminar a nossa situação enquanto sujeitos epistêmicos em casos mundanos. Afinal, segundo Faria, a nossa ignorância em casos mundanos frequentemente *não será desculpável*, uma vez que “quando se trata de raciocínios mundanos (*down to earth*), há muito que se espera que um sujeito justificadamente saiba e tenha devidamente em conta” (2009, p. 195). O texto de Faria, assim, é, em parte, um chamado para que a epistemologia volte a sua atenção não apenas para as condições a serem satisfeitas para que haja conhecimento em primeiro lugar, mas para aquilo que *devemos*, em casos mundanos, *saber*. Uma vez clarificado o que nós devemos saber em casos mundanos, estará também exposto o que nós *não precisamos saber*. O que significa que estará também clarificado quando estaremos desculpados em nossa ignorância em casos mundanos. Logo, o texto é um chamado para uma mudança de marcha nos interesses da epistemologia, como Faria aponta na passagem abaixo:

A epistemologia, incluindo a epistemologia do raciocínio, tem sido, durante a maior parte de sua história, essa disciplina rabugenta na qual continuamos perguntando se e como possivelmente sabemos alguma coisa. Muito do que

⁵ Ou, certamente, ao menos nada que devamos dela exigir. Em princípio, ela poderia promover uma análise química das amostras dos líquidos na Terra e na Terra Gêmea. Mas seria certamente despropositado que ela tivesse essa exigência epistêmica dado o modo como o cenário é apresentado.

eu estava discutindo pode pois ser resumido na ideia de que é hora de mudar a marcha (2009, p. 197).

Neste artigo, discutirei não casos de falácia de equivocação em geral ou de má sorte lógica. Ao invés, pretendo atender modestamente o chamado de Paulo Faria e discutir quando, em casos mundanos — embora algo idealizados, por razões a serem apresentadas adiante — será a nossa ignorância desculpável ou indesculpável. O texto está organizado da seguinte maneira. Na seção II, esclarecerei o modo como estarei lidando com a questão da ignorância e da ignorância desculpável, a partir de uma recente literatura sobre o tema. Defenderei que, para os propósitos dessa discussão, devemos tratar a ignorância como a ausência de crença verdadeira, e não a ausência de conhecimento. Na seção III, discutirei condições para que casos de ignorância sejam desculpáveis ou não, a partir de observações feitas por Faria. Buscarei mostrar que as condições por ele sugeridas são demasiadamente exigentes. Em seguida, apresentarei e discutirei uma tese para a ignorância desculpável e indesculpável, que apela para a noção de projetos práticos razoáveis.

II

A literatura filosófica sobre ignorância é surpreendentemente escassa.⁶ Ainda assim, é possível identificar uma posição como sendo dominante na literatura, e que é aqui bem expressa por Zimmerman:

Ignorância é ignorância dos fatos. É uma falha em saber o que é verdade. Para saber o que é verdade, deve-se acreditar (algo que envolve ter certo nível ou grau de confiança) e fazê-lo com justificação. Assim, a ignorância pode ocorrer de duas maneiras: por falta de crença na verdade ou por acreditar nela sem justificação adequada (2008, p. IX).

A posição parece intuitiva. Onde há conhecimento de fatos, não há ignorância. A ignorância seria o oposto do conhecimento, a falta de conhecimento dos fatos. Tomando o conhecimento de um fato como sendo equivalente a uma crença verdadeira e justificada,⁷ uma pessoa poderia ser ignorante tanto por uma falta de crença na verdade quanto por falta de justificação adequada para sua crença na verdade.

Seguindo Le Morvan & Peels (2016), chamemos tal posição de Visão Padrão sobre a ignorância.⁸ Embora dominante, a Visão Padrão não é incontroversa. Um número considerável de filósofos vem defendendo, mais recentemente, que a

⁶ Para uma ampla e recente discussão do fenômeno, ver os artigos reunidos em Peels & Blaauw (2016).

⁷ Naturalmente, uma discussão detalhada do fenômeno nesses termos passaria pela adição de uma ou mais cláusulas adicionais que nos permitissem bloquear casos à la Gettier, e por uma discussão da ignorância que também levasse em conta tais cláusulas. Ver Le Morvan & Peels (2016).

⁸ Para além de Zimmerman, pessoas como Driver (1989), Unger (1975) e, mais recentemente, Le Morvan (2012) defenderam tal posição.

ignorância deve ser tratada não como a falta de conhecimento, mas como a falta de *crença verdadeira*.⁹ Le Morvan & Peels (2016) chamam essa de Nova Visão sobre a ignorância. Aqui não é o local de colocar tais visões em amplo confronto. Contudo, para os nossos propósitos, será importante seguir a Nova Visão. É, afinal, essa a posição que consegue fazer jus a um central aspecto do fenômeno que aqui nos interessa, o da ignorância desculpável.

Trata-se do seguinte aspecto: casos de ignorância desculpável possuem uma relação íntima com eventuais atos subsequentes, tais que esses atos são eles próprios desculpáveis em virtude de resultarem de ignorância com essa característica. Tratamos, aqui, de atos que seriam repreensíveis caso não fossem o resultado da ignorância em causa, mesmo fortemente repreensíveis. Assim, os raciocínios falaciosos acima seriam intuitivamente e inicialmente repreensíveis, mas deixam de sê-lo se nos tornamos cientes de que resultam de ignorância semântica pela qual as pessoas não são elas próprias culpadas.¹⁰ Esse exemplo de Holly Smith pode ajudar a clarificar a questão:

[...] um médico que tratou o desconforto respiratório de uma criança prematura, em 1954, expondo-a a altas concentrações desnecessárias de oxigênio e, assim, causou sérios danos aos seus olhos, fez algo terrível. Mas se o médico não percebeu que o enriquecimento de oxigênio teria esse efeito, ele não é culpado pela cegueira do bebê. A ignorância da natureza do ato de alguém é o exemplo preeminente de uma desculpa que impede a culpa (1983, p. 543).

Suponha que a ignorância do médico acerca do efeito danoso de altas concentrações de oxigênio em prematuros é ela própria desculpável.¹¹ Suponha, por exemplo, que não houvesse nada que o médico pudesse fazer para obter a informação em causa. Nesse caso, parece intuitivo que ele será desculpado pelo ato subsequente, por mais terrível que seja o seu resultado: o dano visual no prematuro. A ideia, portanto, pode ser resumida na seguinte tese (T1):

(T1) Em casos de ignorância desculpável, um ato resultante dessa ignorância será também desculpável, em virtude da ignorância ela mesma.

Podemos agora notar a inadequação da Visão Padrão para uma discussão em torno da ignorância desculpável. Pois, como apontado por Le Morvan & Peels (2016, p. 28), se a ignorância fosse a ausência de conhecimento, crenças meramente verdadeiras — sem a adequada justificação — seriam casos de ignorância. Sendo casos de ignorância, e supondo que essa ignorância é desculpável, crenças meramente verdadeiras, seguidas de atos que seriam

⁹ Goldman (1986), Guerrero (2007) e Peels (2010) são defensores da Nova Visão.

¹⁰ Para os efeitos dessa discussão inicial, podemos nos manter neutros em relação ao debate entre Visão Padrão e Nova Visão. Rapidamente chegaremos ao argumento em favor da Nova Visão.

¹¹ A situação complica-se bastante quando essa ignorância não é desculpável. O foco de Smith (1983) é em tais casos.

repreensíveis, não fosse pela ignorância, deveriam tornar tais atos desculpáveis. Contudo, isso não parece ocorrer. Suponha, por exemplo, que, no caso acima, o médico em causa acredite verdadeiramente — mas sem a adequada justificação — que altas concentrações de oxigênio podem ser danosas para crianças prematuras. Suponha, ademais, que não haja nada que possa fazer para obter a justificação adequada para essa crença. Caso, ainda assim, administre o oxigênio em altas concentrações, resultando em danos visuais na criança, o seu ato parece claramente repreensível, e não passível de desculpa. Isso embora, de acordo com a Visão Padrão, ele fosse ignorante, e de maneira desculpável, acerca da relação entre altas concentrações de oxigênio e danos visuais em prematuros.

Já a Nova Visão consegue lidar adequadamente com casos como esse. Se a ignorância for a ausência de crença verdadeira, o médico em causa não será ignorante, e não terá desculpas em relação a seu ato. Mas caso o médico não tivesse absolutamente a crença de que altas concentrações de oxigênio podem resultar em danos visuais em prematuros, e caso essa ausência de crença fosse ela própria desculpável, isso em si desculpava o seu ato subsequente.

Tais movimentos sugerem um argumento simples contra a Visão Padrão, considerado por Le Morvan & Peels (2016, p. 29): “[...] qualquer tipo de crença verdadeira que fica aquém do conhecimento não desculpa [...]. No entanto, ignorância (desde que seja inocente) desculpa. Segue-se, por um simples *modus tollens*, que a ignorância não pode ser a falta de conhecimento”.

Naturalmente, isso não implica que a Nova Visão seja correta.¹² Para os nossos fins, porém, é suficiente dizer que a Nova Visão consegue lidar melhor com o fato expresso por (T1). Como o nosso foco aqui é precisamente uma discussão sobre a ignorância desculpável, e que deve, portanto, tomar (T1) como central, isso significa que a Nova Visão é mais adequada para os nossos propósitos. Assim, estarei assumindo, de agora em diante, que a ignorância é a ausência ou falta de crença verdadeira, e não de conhecimento.

Ainda a título introdutório, note-se, como sugerido por Peels (2011), que há diferentes maneiras de uma pessoa ser ignorante de acordo com a Nova Visão. Alguém pode ser ignorante em relação a p por desacreditar em p , embora p seja verdadeiro e tenha sido considerado; mas alguém pode também suspender o juízo acerca da verdade de p , embora p seja verdadeiro e após a sua consideração. Neste artigo, porém, estarei restrito a casos do que Le Morvan & Peels (2016) chamam de *ignorância profunda*, casos em que p é verdadeiro e a pessoa não crê que p , mas também não dasacredita ou suspende o juízo acerca da verdade de p . Trata-se de casos em que p não foi sequer considerado pela pessoa. Assim, alguém será

¹² Seria mesmo prematuro dizer que tal argumento elimina de uma vez por todas a posição segundo a qual a ignorância deve ser entendida em termos de falta de conhecimento. Há, afinal, outras questões na vizinhança que não serão discutidas neste artigo, e que podem, eventualmente, favorecer a Visão Padrão, como a esperança de promover uma unificação da teoria do conhecimento com a teoria da ignorância, e de capturar o nosso modo habitual de falar sobre o fenômeno. Para uma discussão que compara a Visão Padrão com a Nova Visão em diversos aspectos, ver Le Morvan & Peels (2016).

ignorante, no presente sentido, acerca dos efeitos do cigarro no pulmão humano caso não tenha considerado quaisquer fatos a esse respeito.

III

Estamos agora em posição de lidar com o nosso problema central: em casos mundanos, quando será a nossa ignorância desculpável?¹³ Dada a discussão anterior, foi sugerida a seguinte tese (T2) como resposta ao problema:

(T2) Uma pessoa será ignorante de maneira desculpável em relação à p se não houver nada que possa fazer de forma a adquirir a crença de que p .

Ou seja, de acordo com (T2), teremos ignorância desculpável quando não houver nada que a pessoa possa fazer para eliminar a ignorância em causa. É o que ocorre nos dois casos de falácia de equivocação considerados acima.

Para Faria, porém, o ponto é precisamente que tal tese, embora adequada para lidar com os cenários fictícios que nos são apresentados em certos experimentos mentais, são claramente inadequados para lidar com casos mundanos. Afinal, em casos mundanos, frequentemente há algo que *podemos* fazer para eliminar a nossa ignorância. Mais do que isso, em casos mundanos, frequentemente há algo que *devemos* fazer para eliminar a nossa ignorância. E, se esse dever não for cumprido, a nossa ignorância será *indesculpável*. Faria apresenta-nos o seguinte exemplo:

O proprietário de uma casa decadente pode, na verdade, ignorar que o teto está prestes a desmoronar. No entanto, isso seria um caso manifesto de ignorância indesculpável. A informação relevante estava totalmente disponível, se ele apenas se importasse em ir atrás dela. Em tais casos práticos, a informação de que o sujeito realmente carece está disponível: o sujeito seria informado se apenas tivesse se importado o suficiente para saber (2009, p. 197).

Tal passagem pode ser lida como sugerindo a seguinte tese (T3):¹⁴

(T3) Se um fato (informação) p estiver disponível para apreensão pela pessoa, então a pessoa deve crer que p e sua ignorância em relação à p

¹³ Para os propósitos deste artigo, uma pessoa deve ser desculpada por sua ignorância de que p quando não deve ser culpada por tal ignorância. E, como colocado por Peels (2014, p. 480-1), “alguém é não culpado por algo se não é o objeto apropriado da atitude reativa da culpa”.

¹⁴ Saliente-se, contudo, como sugerido de início, que o propósito de Faria é mais promover um chamado para uma investigação da ignorância desculpável e indesculpável do que um tratamento exaustivo da questão. Assim, não creio que o seu texto deva ser lido como uma defesa de (T3). Ademais, saliente-se que Faria pressupõe a Visão Padrão como correta, enquanto aqui formulo um princípio em termos da Nova Visão.

será indesculpável. Do contrário, sua ignorância em relação à p será desculpável.

(T3) consegue adequadamente dar conta dos casos de falácia de equivocação considerados no início do texto. Em ambos, os fatos que eliminariam a ignorância não estão disponíveis para as pessoas, tornando a sua ignorância desculpável. Principalmente, (T3) também consegue lidar adequadamente com certos casos mundanos, como o próprio caso apresentado por Faria na passagem acima. Porém, creio que (T3) é demasiadamente exigente, e por isso incorreta. Suponha, por exemplo, que entro no prédio da Faculdade de Medicina da UFMG apenas para perguntar onde está o ponto de ônibus mais próximo. Na entrada, encontra-se o mapa de salas da faculdade, em plena vista. Eu ignoro onde as salas do prédio ficam, e a informação que eliminaria a minha ignorância está plenamente disponível. Parece claro, contudo, que, apesar da disponibilidade da informação, estou desculpado em ignorá-la, contrariamente ao que é afirmado em (T3).

Mas por que estou assim desculpado? A resposta parece ser: porque tal informação é irrelevante para os meus projetos práticos. Meu projeto de momento é encontrar o ponto de ônibus mais próximo. A localização das salas da Faculdade de Medicina da UFMG é irrelevante para que o realize. Também não tenho qualquer outro projeto prático de fundo que dependa, para a sua realização, da informação em causa. Estaria aqui, na ideia de relevância para a realização de projetos práticos, a chave para se compreender a ignorância desculpável? Seria algo como a tese abaixo correta?

(T4) Se um fato (informação) p estiver disponível para apreensão pela pessoa¹⁵ e for relevante para a realização de seus projetos práticos, então a pessoa deve crer que p e sua ignorância em relação à p será indesculpável. Do contrário, sua ignorância em relação à p será desculpável.

Creio que (T4) é um passo na direção certa. Mas há problemas quando consideramos (T4) em conjunção com a tese (T1) acima. Precisamos respeitar o vínculo íntimo entre a ignorância desculpável e atos desculpáveis, resultantes dessa ignorância. O conflito possível entre (T4) e (T1) pode ficar claro se retomarmos um exemplo médico. Imagine um cirurgião cardiovascular que não tem como

¹⁵ Embora não creia que a noção de disponibilidade do fato ou informação seja a chave final para a compreensão da ignorância desculpável ou indesculpável, é certamente correto tomar tal disponibilidade como condição necessária para que um caso de ignorância seja indesculpável. Uma informação indisponível torna a pessoa desculpada em não obtê-la. Note-se que há inúmeras dificuldades com a noção de disponibilidade de fatos ou informações, que não terei espaço para discutir aqui. No exemplo considerado, os fatos estão disponíveis por estarem imediatamente diante da pessoa, como conteúdo de um mapa. Mas em muitos casos fatos ou informações estarão disponíveis apenas a partir de certas inferências que podemos realizar, a partir de certos testemunhos que podemos obter, ou a partir de certa investigação de nosso ambiente. Um tratamento completo de tal noção teria que lidar com a variedade de modos em que fatos ou informações podem estar disponíveis. Agradeço a Rogério Lopes por comentários acerca dessa dificuldade.

projeto prático salvar vidas ou evitar danos físicos em seus pacientes; apenas aprecia a imagem social de conforto que a profissão lhe fornece. Uma recente edição do *International Journal of Cardiology* chega sobre a mesa de seu consultório, com uma importante inovação na área, com potencial para salvar muitas vidas. Por (T4), como a informação contida no artigo é irrelevante para a realização de seus projetos práticos, o cirurgião estaria desculpado em ignorá-la. Suponha agora que, dias depois, duas vidas são perdidas na mesa de cirurgia, que poderiam ter sido salvas caso o cirurgião tivesse adotado o procedimento sugerido no artigo. Será a prática do cirurgião, aqui, repreensível? Parece claro que sim. Contudo, caso unamos (T1) e (T4), o resultado será que não, pois um ato resultante de ignorância desculpável será ele próprio desculpável.

Parte do problema é que o próprio projeto prático do cirurgião é repreensível — ao menos repreensível dados os interesses dominantes em sua comunidade. (T4), afinal, é silenciosa acerca do aspecto moral dos projetos práticos. O que é levado em conta é a relevância da informação para a realização dos projetos práticos *do indivíduo*, independentemente de serem ou não repreensíveis aos olhos de sua comunidade. Quando unimos (T1) com (T4), porém, temos um conflito potencial, já que (T1) lida explicitamente com atos enquanto desculpáveis, não passíveis de repreensão, e o julgamento de serem os atos repreensíveis ou não será feito a partir de nossos olhos, parte individuais, parte comunitários.

Esse potencial conflito gera pressão no sentido de introduzir um elemento adicional em relação à (T4), tal como a insistência de que os projetos práticos em questão devam ser *razoáveis*. Teríamos, então:

(T5) Se um fato (informação) p estiver disponível para apreensão pela pessoa e for relevante para a realização de seus projetos práticos razoáveis, então a pessoa deve crer que p e sua ignorância em relação à p será indesculpável. Do contrário, sua ignorância em relação à p será desculpável.

A questão, claro, é como destrinchar a ideia de um projeto prático razoável. Não é meu propósito, aqui, enfrentá-la em qualquer detalhe. Afinal, é famosa a dificuldade de promover uma caracterização fina da noção de razoabilidade. Rawls (1993), por exemplo, para quem tal noção é central, evita definir “razoável”, embora diga coisas sugestivas, como:

Esta sociedade razoável não é uma sociedade de santos nem uma sociedade do auto-centrado. É uma parte muito importante do nosso mundo humano ordinário, não um mundo que pensamos como especialmente virtuoso, até nos encontrarmos sem ele (1993, p. 54).

As observações de Rawls (1993) sobre a razoabilidade são parcialmente influenciadas por um curto texto de W.M. Sibley (1953), que será útil também para

os nossos propósitos.¹⁶ Segundo Sibley, a noção de razoabilidade deve ser distinguida de certa noção de racionalidade, segundo a qual os indivíduos racionais são aqueles que escolhem os meios mais efetivos de atingir certos fins, fins esses que foram escolhidos de maneira adequadamente informada.

A racionalidade, assim pensada, é perfeitamente compatível com o egoísmo. Como diz Boettcher (2004, p. 603), os interesses de outros indivíduos precisarão entrar na operação da racionalidade apenas na medida em que afetam as chances de um indivíduo realizar os seus fins. Já a noção de razoabilidade, tal como pensada por Sibley, é incompatível com o egoísmo. Trata-se de uma disposição “nem derivada, nem oposta, à disposição para se ser racional” e “essencialmente relacionada à disposição para agir moralmente” (1953, p. 560). Mais especificamente, uma pessoa razoável deve considerar as suas ações não apenas a partir de seus próprios fins e interesses, mas também a partir dos fins e interesses coletivos. Além disso, a pessoa razoável deve estar também *motivada* a agir de maneira que leve em conta os fins e interesses coletivos ou, posto de outra forma, ela deve *desejar* assim agir.¹⁷

Isso não significa, certamente, que o indivíduo razoável deva agir apenas com base em interesses coletivos. Significa apenas que, na razoabilidade, devemos preservar um amor por nós próprios (um apego a nossos interesses e projetos práticos) que não se converta em uma paixão desvairada por nós próprios (a uma desconsideração dos interesses e projetos coletivos). Posto de outra forma, devemos preservar uma sintonia entre os projetos práticos que emanam do tipo de pessoa que somos e os interesses coletivos. Esse é, certamente, um ajuste fino, que resiste à formulação de um princípio geral. Caso os interesses coletivos sejam multifacetados e incoerentes entre si — como frequentemente são — com quais deles os meus projetos práticos devem estar em sintonia? E caso eu tenha projetos práticos — como contar ondas na praia — que não são contrários aos interesses coletivos, mas que também não estão em sintonia com tais interesses, seriam meus projetos razoáveis? Boas e difíceis perguntas, que não terei espaço para explorar aqui. Direi apenas que, possivelmente, para casos em que não está claro se um projeto prático é ou não razoável, seja apenas na consideração de sua particularidade, dos detalhes do que o caso particular envolve, do pano de fundo do projeto, que uma resposta possa ser vislumbrada.

Para os nossos propósitos imediatos, nos focaremos em situações algo idealizadas, de projetos claramente irrazoáveis por irem de encontro a interesses coletivos dominantes, ou claramente razoáveis por estarem em sintonia com tais

¹⁶ Rawls, na verdade, chega a ser mais específico, dizendo coisas como “pessoas razoáveis[...] não são movidas pelo bem geral como tal, mas pelo desejo ele próprio de um mundo social em que eles, como livres e iguais, possam cooperar com os outros em termos que todos possam aceitar. Eles insistem que a reciprocidade deve se manter dentro daquele mundo para que cada um se beneficie junto com os outros” (1993, p. 50). Como salientado por Boettcher (2004), Rawls busca lidar com a razoabilidade em termos de cidadania política, e não em termos morais mais amplos, como faz Sibley (em termos de uma disposição para agir moralmente). Para os nossos fins, é a discussão em termos morais que é relevante, daí seguir aqui os termos de Sibley e não de Rawls.

¹⁷ Que a razoabilidade necessite do envolvimento de motivações adequadas é uma das razões apresentadas por Sibley para rejeitar tentativas de derivar a razoabilidade a partir do puro exercício da razão, como poderia ser pensado a partir de um ponto de vista kantiano.

interesses. Um projeto assim irrazoável seria, por exemplo, o projeto egoísta de colecionar armas de calibre pesado quando o interesse coletivo dominante é de desarmamento.¹⁸ Já um projeto pessoal de desarmamento seria claramente razoável, devido a sua sintonia com os interesses coletivos dominantes.

Assim tomada a noção de razoabilidade, temos em mãos o que precisamos para compreender (T5) e para explicar por que tal tese barra a possibilidade de que casos como o do cirurgião egoísta sejam de ignorância desculpável. Os fatos nos quais devemos crer são, em (T5), tidos como aqueles relevantes para a realização de nossos projetos práticos que se encontrem precisamente na sintonia sugerida pela noção de razoabilidade. Uma pessoa que não crê em fatos que sejam relevantes nesse sentido, e que estejam disponíveis, será ignorante de maneira indesculpável.

E quanto ao cirurgião considerado acima? Lembremos que, dado (T4), o cirurgião estava desculpado em ignorar a recente edição do *International Journal of Cardiology* sobre sua mesa. Afinal, as informações lá contidas seriam irrelevantes para os seus projetos práticos. Porém, (T5) não diz respeito a projetos práticos em geral, mas apenas a projetos práticos razoáveis. Ora, o projeto prático do cirurgião, de projetar uma imagem social de conforto, em detrimento de salvar vidas, é certamente irrazoável. Assim sendo, (T5) não trata de um tal projeto, de forma que não podemos concluir, a partir dessa tese, que a sua ignorância do conteúdo da revista em causa seja desculpável. Também não podemos concluir, contudo, que a sua ignorância seja indesculpável, uma vez que teremos ignorância com essa característica quando fatos disponíveis e relevantes para a realização de projetos práticos razoáveis não forem objeto de crença para a pessoa.

Será um problema não podermos concluir, a partir de (T5), nada acerca da ignorância do cirurgião dos conteúdos do *International Journal of Cardiology*, em se tratando de ser ou não desculpável? Acredito que não. Isso porque é o seu próprio projeto prático, em sua irrazoabilidade, que é repreensível. E é essa irrazoabilidade, fundamentalmente, que o leva a perder vidas na mesa de cirurgia. Afinal, dado o projeto irrazoável em jogo, ainda que estivesse com as informações que poderiam salvá-las em mãos — ainda que não fosse ignorante dos conteúdos em causa —, o cirurgião poderia não estar *motivado* a delas fazer uso, assim perdendo as vidas, de qualquer forma.

Temos, assim, uma luz lançada no que tange à relação entre ignorância desculpável e indesculpável e projetos irrazoáveis, assim como no que tange à relação entre tais formas de ignorância e projetos razoáveis: aqui, a sugestão é que devemos crer nos fatos disponíveis e relevantes para a realização de nossos projetos razoáveis; não crer em tais fatos tornará a nossa ignorância indesculpável.

¹⁸ Embora tenhamos seguido Sibley ao distinguir a noção de razoabilidade da noção de racionalidade, isso não se significa que as noções não precisem ser consideradas conjuntamente em certos pontos. Pode ser claramente argumentado que os nossos projetos práticos devem estar em sintonia com interesses coletivos que são o resultado de exercícios adequados de racionalidade—que tenham sido alcançados de maneira bem informada, atenta à evidência, por exemplo. Isso bloquearia uma objeção segundo a qual poderíamos ter projetos práticos razoáveis por estarem em sintonia com interesses coletivos reprováveis, como o aniquilamento de um povo.

Porém, como apontado acima, dado o que foi dito aqui, estamos distantes de encontrar um princípio geral para a identificação de projetos individuais práticos razoáveis. Indicamos apenas que há casos claros de projetos individuais práticos razoáveis e irrazoáveis. Para esses, a aplicação de (T5) acima pode ser bastante iluminadora. Haverá, certamente, casos em que não estará claro se os projetos práticos individuais em causa são razoáveis ou não, e em que a aplicação de (T5) pode estar em suspenso até que uma resposta se apresente. Assim, não chegamos a encontrar uma tese que nos permita identificar, para cada fato no mundo, se devemos ou não crer em tal fato.

Seria esse um resultado desapontador? Não se concordamos com Amélie Rorty (1986), quando diz de dois personagens fictícios o que poderia ser dito acerca da posição em que deixamos os seres humanos, em relação a seus deveres epistêmicos, com o modesto resultado aqui alcançado:

Nós os deixamos exatamente onde estavam: nos contínuos, delicados e deliciosos atos de equilíbrio de suas vidas. Mas isso é exatamente onde devemos deixá-los. São apenas os detalhes de sua situação particular que podem determinar o que seria racional, o que seria apropriado [...] (1986, p. 411).

Caso substituamos os termos “racional” e “apropriado” por “razoável”, as palavras de Rorty tornam-se perfeitamente adequadas para uma conclusão deste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURGE, Tyler. Individualism and self-knowledge. *The Journal of Philosophy*, v. 85, n. 11, p. 649-663, 1988.
- COPI, Irving M. *Introduction to logic*. 6ª ed. New York: Macmillan, 1982.
- DRIVER, Julia. The virtues of ignorance. *The Journal of Philosophy*, v. 86, n. 7, p. 373-384, 1989.
- FARIA, Paulo. Unsafe reasoning: a survey. *Dois Pontos*, v. 6, n. 2, p. 185-101, 2009.
- GOLDMAN, Alvin. *Epistemology and cognition*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1986.
- GUERRERO, Alex. Don't know, don't kill: moral ignorance, culpability, and caution. *Philosophical Studies*, v. 136, n. 1, p. 59-97, 2007.
- LE MORVAN, Pierre. On ignorance: a vindication of the standard view. *Philosophia*, v. 40, n. 2, p. 379-393, 2012.
- LE MORVAN, Pierre; PEELS, Rik. The nature of ignorance: two views. In: PEELS, Rik; BLAAUW, Martijn (eds.). *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 12-32.
- NAGEL, Thomas. Moral luck. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, v. 50, n. 1, p. 137-151, 1976.

- PEELS, Rik. What is ignorance? *Philosophia*, v. 38, n. 1, p. 57-67, 2010.
- _____. What kind of ignorance excuses? Two neglected issues. *The Philosophical Quarterly*, v. 64, n. 256, p. 478-496, 2014.
- PEELS, Rik; BLAAUW, Martijn (eds.). *The epistemic dimensions of ignorance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- RORTY, Amélie. The historicity of psychological attitudes: love is not love which alters not when it alteration finds. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 10, n. 1, p. 399-412, 1987.
- SIBLEY, William M. The rational versus the reasonable. *Philosophical Review*, v. 62, n. 4, p. 554-560, 1953.
- SMITH, Holly. Culpable ignorance. *The Philosophical Review*, v. 92, n. 4, p. 543-571, 1983.
- SORENSEN, Roy A. Logical luck. *The Philosophical Quarterly*, v. 48, n. 192, p. 319-334, 1998.
- UNGER, Peter. *Ignorance: a case for scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- WILLIAMS, Bernard. Moral luck. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, v. 50, n. 1, p. 115-135, 1976.
- ZIMMERMAN, Michael J. *Living with uncertainty: the moral significance of ignorance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

A ÉTICA DA CRENÇA: UMA DEFESA MODERADA DA POSIÇÃO INDICIÁRIA

*THE ETHICS OF BELIEF: A MODERATE DEFENSE OF THE EVIDENTIALIST
POSITION*

EROS MOREIRA DE CARVALHO¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) - Brasil
eros.carvalho@ufrgs.br

RESUMO: Neste artigo, articulo e critico os dois principais argumentos apresentados por Clifford em favor da norma de que é ilegítimo crer com base em evidência insuficiente. O primeiro argumento apela para o valor instrumental da crença, e o segundo apela para o nosso interesse intrínseco na verdade. Ambos os argumentos trazem à tona a relevância de fatores morais e sociais para a determinação de normas da crença. Eu sustento que o primeiro argumento é insuficiente para estabelecer a norma de Clifford em geral. Crenças que não são meios para ações ficam de fora do escopo do primeiro argumento. O segundo argumento tem um alcance mais abrangente. Contudo, ele pode ser bloqueado se o agente segue uma norma intelectualista que visa insular as crenças injustificadas do restante da sua vida cognitiva e ativa. É uma questão empírica se agentes humanos são capazes de seguir essa norma. Defendo uma reformulação da norma de Clifford, incluindo alguns parâmetros que influenciam a suficiência dos indícios. Por fim, fatores morais ou prudenciais podem afetar a legitimidade da crença. É legítimo crer sem indícios suficientes apenas em casos especiais, quando o agente insula a crença injustificada, ou quando o bem que advém da crença sobrepuja os malefícios da credulidade.

PALAVRAS-CHAVE: A ética da crença. Justificação epistêmica. Agência epistêmica. William Clifford. William James.

ABSTRACT: *In this paper, I articulate and discuss Clifford's two main arguments in favor of the norm which renders illegitimate those beliefs which are based on insufficient evidence. The first argument appeals to the instrumental value of belief, and the second appeals to our intrinsic interest in truth. Both arguments bring to the fore the relevance of moral and social factors to determine norms for belief. I maintain that the first argument is insufficient to establish Clifford's norm in general. Beliefs that are not a means to an action fall outside the scope of the first argument. The second argument has a wider scope. However, it can be undermined if the agent follows an intellectualized norm that aims to protect the rest of her cognitive and active life from her unjustified beliefs. It's an empirical matter whether a human agent is able to follow this norm. I defend the claim that Clifford's norm should be reformulated, including some parameters that have influence on the sufficiency of evidence. Finally, prudential and moral factors can affect the legitimacy of belief. It's legitimate to believe without sufficient evidence only in special cases, when the agent insulates the unjustified belief, or when the good that results from believing surpasses the harms yielded by credulity.*

KEYWORDS: *The ethics of belief. Epistemic justification. Epistemic agency. William Clifford. William James.*

¹ Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

INTRODUÇÃO

Você está participando de uma conversa quando, após fazer uma alegação, o seu interlocutor afirma que pensa exatamente o oposto do que você disse. Dependendo do quão dispostos vocês estão a discutir, razões ulteriores de ambas as partes podem ser demandadas e a discussão prossegue. Não havendo essa disposição no momento, ambos podem dar de ombros e atenuar suas respectivas declarações dizendo que as têm apenas como suas opiniões. Não há nada de grave nisso, já que nem sempre temos tempo ou estamos com vontade de discutir. Às vezes só queremos jogar conversa fora, sem confronto, sem ter de pensar muito. Nessas ocasiões, dar um passo atrás e recalibrar a sua afirmação como uma mera opinião para postergar o confronto é sinal também de respeito ao intelecto do interlocutor. Manter a alegação implicaria passar a mensagem de que, independentemente do que o interlocutor pense, você está certo e ele, errado.

A situação torna-se preocupantemente grave se a atitude de se recusar a dar razões ou de considerar razões contrárias é generalizada, como se ter uma crença ou opinião fosse sempre uma questão de gosto, cada um tem a sua e ninguém tem nada a ver com isso. Podemos conversar para trocar opiniões, como quem conversa e explicita seus gostos e, com alguma curiosidade, toma conhecimento dos gostos dos outros, mas não somos obrigados a defender as nossas opiniões. Opinião ou crença, neste cenário, é um assunto sempre privado, uma questão pessoal. Assim, exigir de alguém razões para ter as opiniões que tem é, na melhor das hipóteses, inapropriado e, na pior, ofensivo e desrespeitoso.

A compreensão da crença como uma questão pessoal ou de gosto não parece ser compatível com a própria natureza da crença. Há algo de tão profundamente equivocado nessa compreensão que quem a sustenta ou manifesta se sujeita à franca acusação de irracionalidade. A crença tem como fim a verdade, ela é uma atitude proposicional, isto é, ela é o ato mental de tomar uma proposição como verdadeira. Por ter um fim, uma crença pode ser avaliada quanto a quão bem ela visa a verdade. Alguém que trate as suas crenças como uma questão pessoal ou de gosto não reconhece que elas possam ser criticadas ou avaliadas. Ao contrário, ela pensa que suas crenças, como seus gostos, são uma questão de capricho e fortuna. Elas podem e provavelmente têm causas, que seu portador provavelmente desconhece, mas não respondem ou precisam responder absolutamente a nenhuma razão, elas não são criticáveis. Nesse sentido, são caprichosas. Resultam da fortuna, pois seu portador não tem também nenhuma responsabilidade sobre elas. Ora, alguém que tenha essa atitude passiva em relação às proposições que acalenta não parece visar a verdade de modo algum. Em poucas palavras, não parece ser possível visar a verdade caprichosa e passivamente. Assim, seria irracional ter crenças e acalantar a compreensão da crença como uma questão pessoal ou de gosto. Para visar a verdade, isto é, de um modo responsável e ativo, é preciso que se possa avaliar essa visada, é preciso, portanto, que se possa dizer que o agente visa a verdade em conformidade com normas mínimas da crença, normas que nos permitem avaliar quão bem o agente visa a verdade. Na literatura, essas normas são chamadas de “normas epistêmicas”.

Um dos principais objetivos deste texto é discutir quais normas epistêmicas governam a crença.

Um segundo objetivo será inquirir se normas de outro tipo incidem também sobre a crença. Como as nossas ações estão fortemente conectadas às crenças, é possível que normas prudenciais e morais recaiam sobre as crenças ou exerçam algum tipo de pressão sobre elas. Por exemplo, pode ser socialmente prudente fomentar a confiança no outro mesmo na ausência de evidência de que o outro seja confiável. Pode ser moralmente requerido de um pai que ele acredite na inocência do seu filho mesmo se houver alguma evidência que torne seu filho suspeito. Se este for o caso, é importante que tenhamos clareza sobre como essas normas não-epistêmicas incidem sobre a crença e discutamos, em caso de conflito entre as normas, como ele pode ser equacionado.

I CRENÇA E AGÊNCIA

Disse acima que a crença é o ato mental de tomar uma proposição como verdadeira. Essa formulação aproxima as crenças das ações. Essa aproximação precisa ser tomada com algum cuidado. Por um lado, ela adequadamente nos leva a enxergar a dimensão ativa do ato de crer e a compreender a responsabilidade que temos sobre as nossas crenças. Por outro lado, ela pode exagerar essa percepção a ponto de falsificar o próprio fenômeno da crença. A aproximação pode nos levar a pensar que somos livres para crermos no que quisermos apenas pelo exercício da vontade e que somos responsáveis por nossas crenças apenas porque elas estão absolutamente sob o nosso controle.² No entanto, parece trivialmente falso que possamos sempre acreditar no que quisermos ou mesmo que esteja em nosso poder a qualquer momento tomar ou rejeitar qualquer proposição como verdadeira apenas pelo esforço da vontade. Neste momento, não posso simplesmente deixar de acreditar que há um computador na minha frente, que tenho duas mãos etc. Ou, ao contrário, não posso simplesmente crer que a lua é feita de queijo ou que a soma de duas notas de cinco reais perfaz cem reais. “Podemos afirmar qualquer dessas coisas, mas não temos de modo algum o poder de acreditar nelas” (JAMES, 2010, p. 142). Capacidades cognitivas como a percepção, a memória e a razão impõem ou rejeitam certas crenças de um modo que exclui a atuação da vontade.

Alguém poderia retrucar que com bastante engenho, mobilizando talvez argumentos céticos em alguns casos e dogmáticos em outros, seria possível apresentar razões para debilitar as crenças que são impostas por essas capacidades ou para reforçar aquelas que são rejeitadas por elas. Mas esse não seria um caso

² Na literatura, essa posição é chamada de “voluntarismo doxástico”. Algo próximo a essa posição foi defendido por Descartes. Ele sustenta que o erro, especialmente o do juízo, não se deve ao intelecto, mas à vontade que se precipita na afirmação de um conteúdo acerca do qual não temos clareza: “pelo intelecto sozinho **não afirmo, nem nego coisa alguma, mas** apenas percebo as ideias das quais posso fazer um juízo” (DESCARTES, 2004, p. 117). Só pela vontade afirmaríamos ou negaríamos alguma coisa. Críticas muito duras ao voluntarismo doxástico foram apresentadas por William Alston (1988).

em que apenas pela vontade decidimos crer ou deixar de crer em uma proposição. Esse seria um caso em que recorreremos à razão e ao raciocínio para fortalecer ou debilitar uma crença. Essa é uma estratégia que inclusive conta com o fato de que a razão é efetiva em impor e rejeitar certas crenças de um modo que exclui a atuação da vontade. O papel da vontade, nesse caso, está antes na mobilização da razão para se opor à imposição ou à rejeição de crenças por parte de outras capacidades ou pela própria razão. Esse ponto é importante, pois nos permite manter a aproximação entre crenças e ações sem a consequência indesejada apontada acima. Também no caso das ações é falso que a vontade possa atuar sobre cada parte do processo que compreende uma ação. Quando decido, por exemplo, levantar-me da cadeira, mobilizo uma série de capacidades motoras, as quais desencadearão os movimentos necessários para que eu consiga ficar de pé, mas é falso que eu possa, pela vontade apenas, estimular ou reprimir cada músculo em particular que é controlado pelas minhas capacidades motoras. Embora eu possa escolher me levantar me apoiando mais na perna esquerda que na direita, ou fazendo este ou aquele movimento com as pernas, não posso escolher quais músculos e tendões exatamente serão empregados. Nem por isso deixo de ser o autor da ação de me levantar e, portanto, de ser responsável por ela. O mesmo se passa com a crença. Embora a vontade não possa intervir no funcionamento interno de capacidades cognitivas como a percepção, a memória e a razão, pelo menos não em todos os seus aspectos, o resultado do emprego dessas capacidades cognitivas, a adoção ou rejeição de crenças, é obra do agente que mobilizou e exerceu essas capacidades. Assim, ao dizer que a crença é o ato de tomar uma proposição como verdadeira, não quero dizer que este ato é sempre o resultado do exercício da vontade apenas num instante do tempo, mas que, em muitos casos, ele resulta do emprego ou exercício que o agente faz das suas capacidades cognitivas. Não está excluída, por definição, a possibilidade do agente tomar uma proposição como verdadeira através da vontade.

Restam ainda algumas dificuldades, já que não foi dito nada de muito positivo ou informativo acerca de como o agente mobiliza as suas capacidades cognitivas e de como a sua vontade participa dessa mobilização. Às vezes, as capacidades cognitivas de um agente podem engendrar estados representacionais sem que ele as tenha mobilizado, assim como as capacidades motoras podem ser postas em operação, como na situação de um movimento reflexo, sem que o agente as tenha mobilizado. Em ambos os casos, os resultados do exercício dessas capacidades não são ações que possam legitimamente ser atribuídas ao agente. Os resultados, como foi dito, são respectivamente um estado representacional e um movimento reflexo, não crença e ação. Em outras situações, não é claro se o agente mobilizou ou exerceu as suas capacidades cognitivas, ou se elas foram postas em operação por causas e fatores que são estranhas a sua agência. Tomando um exemplo de Hume,

Consideremos o caso de um homem que se encontra dentro de uma gaiola de ferro pendente de uma alta torre. Ao olhar para o precipício embaixo dele, esse homem não pode se impedir de tremer, embora saiba que está perfeitamente seguro e que não cairá, pois tem experiência de que o ferro que o sustenta é sólido (HUME, 2009, 1.3.13.10).

O homem em questão parece ter crenças contraditórias. Uma é implicada pelo seu conhecimento de que a gaiola é segura. Se interpelado, ele prontamente a explicitaria. A outra se manifesta pelo seu temor. Implicitamente, o homem parece crer que a gaiola é insegura, por isso treme. Se ambas as crenças podem ser atribuídas ao homem em questão, então teríamos um caso de irracionalidade. No entanto, não é evidente que o segundo estado mental deva ser um caso de crença, que ele resulte da mobilização das capacidades cognitivas do homem em questão. Em um caso normal de contradição, apontaríamos para o sujeito as suas crenças contraditórias e ele, após deliberação, concluiria qual delas tem suporte menor e a rejeitaria. No caso narrado por Hume, não parece que fazer o sujeito notar o conhecimento que ele tem de que a gaiola é segura vá atenuar o seu tremor. Esse tremor não parece ser sensível a razões. Situações como essa não são tão incomuns. Pense no caso do sujeito que sinceramente diz não ser racista, luta engajadamente contra o racismo sempre que a oportunidade surge, mas, sem perceber, manifesta, em um certo tipo de ocasião e apenas nesse tipo, atitudes racistas, ainda que não sejam flagrantemente racistas. Esse sujeito tem crenças contraditórias ou um dos estados desse sujeito não é um caso de crença?³ Essas atitudes obviamente precisam e devem ser reformadas ou suspensas, o agente é responsável por elas e, no caso em questão, ele prontamente se disporia a modificar essas atitudes se lhe chamassem a atenção para o fato, mas não parece que elas possam ser reformadas apenas pela reflexão e nem que, nesse caso, o agente seja tão reprovável, embora seja, quanto um outro que tem atitudes similares em função de crenças explicitamente racistas.

A discussão dessa dificuldade nos levaria muito longe e envolveria a solução de questões mais gerais relacionadas à natureza da crença, à agência epistêmica e ao livre-arbítrio.⁴ Aqui cabe apenas registrar que estou interessado no fenômeno da crença como um ato ou episódio de um agente cognitivo resultante da mobilização das suas capacidades cognitivas ou da sua vontade, atos ou episódios que o agente pode pelo menos em princípio modificar pela reflexão ou pela mobilização das demais capacidades cognitivas. Estados representacionais que são atribuídos a organismos que não exibem agência ou que, mesmo sendo atribuídos

³ Para uma discussão acerca de se esses estados devem ou não contar como casos de crenças, veja Gendler (2008), Miyazono e Bortolotti (2014), e Frankish (2009). Note que o que está em discussão é a conexão entre crença e racionalidade. É possível que tenhamos crenças que são *sistematicamente*, e não apenas momentaneamente, resistentes a razões? A conexão se deve pelo fato de que a racionalidade parece ser um meio necessário para que a crença atinja o seu fim, a verdade. Isso não significa que ela tenha de estar baseada em razões, mas ao menos que não deveria sistematicamente ser insensível a razões ou indícios que o sujeito possui e sabe possuir. Estados do agente que estão desconectados da racionalidade, mas relevantes para a explicação da sua vida mental, receberiam uma classificação própria. Nesse debate, pode-se ainda defender que a racionalidade, entendida como sensibilidade a razões, não é sempre necessária para que a crença atinja o seu fim. Poderia haver, portanto, crenças irracionais epistemologicamente eficazes, veja Bortolotti e Miyazono (2016). Para uma discussão mais geral dos diferentes estados mentais que normalmente são referidos pelo termo “crença”, veja Stevenson (2002). Ele distingue pelo menos seis tipos de estados.

⁴ Há uma ótima discussão sobre a agência epistêmica e bastante crítica da sua possibilidade no capítulo “Freedom” de *On Reflection* (2012). Para uma visão mais positiva, veja o livro recente de Ernest Sosa (2015), especialmente o nono capítulo, “Epistemic Agency”.

a agentes, são sistematicamente resistentes e insensíveis a razões estão aquém do fenômeno que tenho em vista.

2 A NORMA GERAL DA CRENÇA

Já disse que a crença, em virtude de sua própria natureza, é incompatível com a atitude de tratá-la como uma questão pessoal. Isso significa que a atitude de um agente de tomar uma proposição como verdadeira deve poder ser avaliada à luz do seu fim, que é a verdade. Segue-se daí que há normas da crença, embora ainda não tenhamos entrado na discussão de quais são essas normas. Cabe agora, investigá-las e determiná-las com alguma precisão.

Em um artigo já clássico sobre o tema, Clifford propôs a seguinte norma geral da crença, que vou chamar de “INDÍCIO”: “É sempre incorreto, em todo o lado, para qualquer pessoa, acreditar seja no que for com base em indícios insuficientes” (CLIFFORD, 2010, p. 180).

Há várias coisas que precisam ser esclarecidas nessa formulação. Primeiro, o que são indícios? Segundo, como determinamos a suficiência dos indícios? Terceiro, o que significa dizer que se crê com base em indícios, isto é, como baseamos a crença em indícios? Quarto, ainda que ninguém esteja isento de apresentar indícios suficientes, todas as pessoas, independente da sua formação ou especialização, devem crer com base nos mesmos indícios, ou devem pelo menos apresentar indícios com igual força epistêmica, isto é, indícios que suportem igualmente a verdade da crença acalentada? Vou responder a essas questões na medida em que discuto os argumentos apresentados por Clifford em favor da norma da crença INDÍCIO.

Clifford apresenta em favor de INDÍCIO basicamente dois argumentos: um que apela para o interesse instrumental que temos na verdade em função de nossos compromissos morais e sociais e um segundo que apela para o nosso interesse intrínseco na verdade, enquanto agentes cognoscentes. Como o primeiro argumento é formulado a partir de casos concretos, Clifford oferece ainda considerações e argumentos suplementares para estender a sua conclusão a todas as crenças de um agente.

O primeiro argumento basicamente é elaborado a partir da seguinte ideia: se nós nos importamos com algo, então nos importamos ou deveríamos nos importar em ter crenças verdadeiras acerca desse algo. Se nós nos preocupamos com o bem-estar dos outros, então devemos nos preocupar em ter crenças verdadeiras que apoiam cursos de ações que terão consequências para terceiros. E a razão para isso é muito simples: a verdade é útil,⁵ ela é especialmente útil para a boa ação. Vejamos um caso para ilustrar esse ponto. Suponha um técnico de aviação responsável pela manutenção de aviões. Toda vez que um avião pousa,

⁵ Como coloca Harry Frankfurt, “As civilizações *nunca* avançaram de maneira saudável, e não *podem* avançar de maneira saudável, sem grandes quantidades de *informação factual confiável*. Tampouco podem prosperar se são cercadas por incômodas infecções de crenças errôneas” (FRANKFURT, 2007, p. 41).

ele é responsável pela aplicação dos testes T1...T20 para averiguar se o avião continua íntegro e em condições seguras para o próximo voo. Eventualmente, um avião não passa em um dos testes e medidas apropriadas de reparação são tomadas pelo técnico. Imagine agora que um desses testes, digamos o T18, não apresentou resultado negativo em nenhum avião examinado pelo técnico. Chega um avião e técnico é alocado para testá-lo. Premido pelo tempo e pela consideração de que os aviões, na sua experiência, sempre passaram pelo teste T18, ele presume que esse avião também passará e ganha alguns minutos suspendendo a aplicação do T18. O técnico aplica os demais testes e o avião passa em todos, sendo então liberado para o próximo voo. Se interpelado, o técnico dirá que sinceramente acredita que o avião está seguro para o próximo voo. Mas estará ele justificado a assim acreditar?

Como falhas no avião durante o voo podem provocar a queda do mesmo, acarretando provavelmente a morte de muitas pessoas, a liberação de um avião para o voo deve estar amparada não em um palpite de que o avião está seguro, mas em uma crença bem justificada de que o avião está seguro. É verdade que o avião pode estar seguro e ainda assim cair, ou não estar seguro e ainda assim não cair. Contudo, dado o que sabemos acerca de aviões, voos, quedas de aviões etc.; as chances de que ele caia se não estiver seguro são muito maiores do que se estiver seguro. Afinal, os testes para verificar a sua segurança foram elaborados justamente para minimizar as chances de um avião cair. Se cair, será pela atuação de fatores não previstos ou irremediáveis. Se nos importamos com a vida das pessoas que estão no avião, então não podemos ser indiferentes quanto ao fato de o avião estar ou não seguro segundo os testes. A verdade sobre a questão importa e muito, tanto quanto nos importamos com a vida das pessoas embarcadas. Sendo assim, devemos preferir a crença justificada ao palpite. Reconhecemos que a crença do técnico de que o avião está seguro não é um mero palpite. Ele aplicou 19 testes no avião. Contudo, ele poderia ter aplicado 20 testes e ter uma crença ainda mais segura do que aquela que ele obteve. Estava ao seu alcance reunir mais indícios do que ele efetivamente reuniu. Mesmo tendo feito uma indução de que o avião passaria no teste T18, essa indução é fraca, limitada apenas à experiência de um único técnico. Os indícios que ela reúne são menos significativos do que os indícios reunidos pela aplicação do próprio teste T18. Ainda que fosse perder algum tempo, o técnico deveria ter aplicado o teste e apoiado a ação de liberar o avião em uma crença mais segura do que aquela que ele acabou formando ao negligenciar o teste T18. Ele expôs desnecessariamente ao risco as pessoas que embarcaram no avião. Assim, o técnico não estava justificado a crer como fez. Ele não zelou pela sua crença como deveria:

Quem desejar bem aos seus semelhantes nesta matéria guardará a pureza da sua crença com o fanatismo próprio de um zelo ciumento, para que a dada altura não recaia sobre um objeto indigno, ganhando uma mancha que jamais se poderá remover (CLIFFORD, 2010, p. 104).

É importante enfatizar que a preocupação com os semelhantes não é uma razão moral para o técnico crer que o avião está ou não está seguro. É uma razão

moral para que o técnico se importe com a verdade de crenças que apoiarão cursos de ação que têm consequências para os seus semelhantes. E o ponto mais relevante: se importa de uma maneira que exige alguma garantia para a verdade dessas crenças. As crenças devem ser justificadas e a segurança que elas oferecem deve ser compatível com o que está em jogo. Caso contrário, o outro é exposto desnecessariamente ao risco, não sendo, assim, levado em consideração como deveria. Em se tratando da vida das pessoas, a segurança deve ser muito elevada, se não a mais elevada. Por isso mesmo, a crença do técnico, embora baseada em indícios, não foi suficientemente baseada em indícios. Se algo de menor importância estivesse em jogo, uma segurança menor seria suficiente. Razões morais não são indícios para crer, mas elas determinam ou nos auxiliam a determinar que quantidade de indícios ou que grau de indício é suficiente para crer.

3 ESTENDENDO A NORMA INDÍCIO

O argumento apresentado na seção 3 não é suficiente para sustentar INDÍCIO. Trata-se de um argumento baseado em casos particulares. Na melhor das hipóteses, ele pode ser generalizado para englobar as crenças que efetivamente apoiam cursos de ação que têm consequências para terceiros. Como INDÍCIO não se restringe a essas crenças, na verdade, INDÍCIO envolve qualquer crença, mais precisa ser dito para sustentar INDÍCIO. Uma primeira consideração seria a de generalizar o argumento para englobar crenças do agente que podem apoiar cursos de ação, ainda que, no momento em que foram adquiridas, não tivessem sido mobilizadas para apoiar qualquer curso de ação. Se essa extensão não for feita, correremos o risco de adquirir e fixar legitimamente crenças sem o apoio de indícios suficientes, já que, no momento, elas não apoiariam qualquer curso de ação. Quando a oportunidade para produzir ações com base nessas crenças surgisse, empregariamos então crenças que estariam muito aquém da segurança necessária para responder ao que é colocado em jogo por essas ações. Por precaução, movida pela nossa preocupação com o bem-estar dos semelhantes, a extensão é bem-vinda. Contudo, ela envolve uma dificuldade. Se, ao adquirir uma crença, não temos em vista um curso de ação que ela poderia apoiar, então não é claro quais indícios seriam suficientes para ela. No caso do técnico, estava claro que ele deveria aplicar todos os testes, pois o curso de ação em vista era o voo com passageiros. Se o curso de ação em vista fosse levar o avião para o “cemitério” de aviões ao lado do aeroporto, por terra, muito provavelmente os vinte testes não seriam necessários. Visto que não temos como saber de antemão quais ações as nossas crenças apoiarão ou poderão vir a apoiar, não é claro como determinar a suficiência dos indícios para crer nesses casos. Diante dessa dificuldade, uma versão mais fraca de INDÍCIO poderia ser defendida, uma versão que não exige indícios suficientes para crer, mas apenas indícios favoráveis. Outra opção seria exigir do agente entrever o curso de ação mais arriscado que pode ser apoiado na crença que ele adquire no momento para que, com base nessa ação, ele estimasse os indícios suficientes. A primeira opção parece ser muito fraca já que tornaria permissível acalentar qualquer crença desde que houvesse algum indício favorável

a ela, por mais fraco que fosse, e vimos que, em algumas situações, como a do técnico, isso é insuficiente. A segunda parece exigir demais do agente, pois ele teria que pensar em possíveis ações e comparar o que elas colocam em jogo, o que intelectualizaria demais a aquisição permissível ou legítima da crença. Uma terceira posição conciliatória seria exigir indícios suficientes para as crenças que, no momento da aquisição, já se sabe quais cursos de ação elas apoiarão e, pelo menos, indícios favoráveis para as crenças que, no momento da sua aquisição, não se entrevê quais cursos de ação elas poderão vir a apoiar. Essa posição ainda teria a desvantagem apontada inicialmente. As crenças adquiridas agora com base apenas em indícios favoráveis poderiam no futuro apoiar cursos de ação sem responder ou dar a devida segurança ao que é colocado em jogo por essas ações. Podemos melhorar essa última posição estipulando um mínimo de indícios que garanta certa segurança para crenças que, no momento da sua aquisição, não se entrevê nenhum curso de ação baseado nelas e, ao mesmo tempo, adotar a política de reavaliar os indícios de uma crença já adquirida sempre que ela for mobilizada para uma ação em que muita coisa esteja em jogo.

Não vou me prolongar nessa discussão da extensão do primeiro argumento em favor de INDÍCIO. Como vimos, não é nada trivial sustentar o requisito da suficiência dos indícios para a totalidade das crenças de um agente. Nesse sentido, a norma INDÍCIO carece de alguma reformulação e mais adiante destacarei um outro ponto em relação ao qual a norma também precisa ser reformulada. Uma segunda dificuldade consiste em que a extensão proposta no parágrafo anterior envolve no máximo crenças que podem apoiar cursos de ação. E se houver crenças que, em princípio, são inertes do ponto de vista da ação? Ou crenças que, embora não sejam inertes do ponto de vista da ação, ensejam ações que não têm nenhuma consequência para terceiros? Em qualquer caso, mesmo que déssemos uma resposta satisfatória para a dificuldade anterior, a norma INDÍCIO não poderia ter por escopo a totalidade das crenças de um agente se houver crenças do primeiro ou do segundo tipo. Mas há crenças de algum desses tipos?

4 CRENÇAS GRATUITAS

Alexandre Machado cita como exemplo de crença gratuita a sua crença de que uma pedra vista na beirada da estrada muitos anos atrás ainda se encontra lá (MACHADO, 2016). Uma crença gratuita é uma para qual o agente não tem nenhum indício favorável e que o agente sabe não contradizer qualquer outra crença sua para a qual ele tenha indícios favoráveis. É importante que não se trate de uma pedrinha de algumas gramas, pois, neste caso, sua crença estaria em conflito com a crença, que é presumível que ele tenha, de que pedrinhas desse tipo se movem pela força do vento gerado pela passagem de um caminhão. Mas suponhamos que seja uma pedra pesada e que, apesar de o Machado ter outras crenças que pudessem apoiá-la, e.g. a crença de que pedras muito pesadas não são movidas pela passagem de veículos e caminhões, ele acalenta a crença de que a pedra ainda está lá sem se apoiar em qualquer indício. Essa seria então uma crença gratuita para ele.

Essa crença em particular é inerte do ponto de vista da ação? Pode ser o caso que Machado a acalente sem ter no horizonte qualquer curso de ação baseado nela. Todavia, não é difícil imaginar ações que possam se basear nessa crença. Pode-se propor ao agente que aposte na verdade da crença. Essa é uma estratégia geral para conectar crença e ação, e estimar ainda que grau de credibilidade o sujeito confere à proposição acreditada. Para que o Machado acredite que a pedra ainda se encontra no acostamento da estrada, ele tem de estar disposto a apostar alguma quantia na verdade da crença. O quanto ele apostará dependerá do quanto acredita nessa proposição. Se Machado não estiver disposto a apostar nem na verdade, nem da falsidade da proposição de que a pedra ainda se encontra no acostamento da estrada, então ele nem crê, nem descrê nessa proposição. A aposta é uma ação que se baseia na crença. Assim, parece difícil sustentar que haja crenças, por princípio, inertes do ponto de vista da ação, isto é, que não impliquem qualquer disposição a agir, nem mesmo a de apostar na verdade da proposição, muito embora ela possa ser acalentada sem que o agente tenha, no momento, qualquer ação no horizonte. Pode-se alegar que essa estratégia geral para conectar crença e ação não é suficiente para colocar a crença sob o escopo do primeiro argumento de Clifford, uma vez que a ação de apostar não tem necessariamente consequências para terceiros. Todavia, ela tem consequência para o próprio agente e na medida em que o agente se preocupa com o seu próprio bem-estar, ele tem uma razão para se importar com a verdade de proposições que tem ou podem ter consequências para o seu bem-estar.

Assim, talvez uma versão prudencial do argumento de Clifford possa ser elaborada. Se qualquer crença implica pelo menos a disposição de apostar na sua verdade, então todas as crenças têm, pelo menos, uma consequência para o bem-estar do agente. Isso significa que o agente tem uma razão prudencial para se preocupar e se importar com a verdade das suas crenças. Resta saber se essa preocupação, como no caso moral, é suficiente para requerer que o sujeito tenha pelo menos indícios favoráveis para a sua crença. O bem-estar do outro, se afetado pelas ações de um agente, requerer que as crenças que apoiaram as suas ações estejam asseguradas, ou o agente poderá ser acusado de negligência epistêmica. Espera-se que o agente faça o seu melhor relativamente ao que está em jogo buscando indícios que sejam favoráveis e suficientes para a verdade dessas crenças. A situação não é completamente análoga quanto consideramos apenas o bem-estar do próprio agente. A negligência epistêmica consigo mesmo também é uma falta. Contudo, só será uma falta prudencial se o agente adquirir crenças que têm uma segurança aquém do bem-estar que o agente quer assegurar. O ponto é que o agente pode decidir arriscar o seu próprio bem-estar, se não completamente, pelo menos na medida em que não comprometa a sua autonomia. E se ele pode fazê-lo, então a aposta na verdade de uma crença, ainda que seja um indício da convicção subjetiva do agente e exija que ele tenha alguma, não exige do agente a posse de indícios favoráveis ou suficientes para a crença. A convicção subjetiva é um estado psicológico que expressa o grau de comprometimento que o agente tem com uma proposição, ele é distinto da posse de indícios favoráveis. Embora a convicção possa acompanhar a posse de indícios e, espera-se, seja normalmente um reflexo dela, no caso da aposta na verdade de uma proposição, a convicção

subjetiva e a posse de indícios favoráveis podem muito bem estar apartadas. A aposta na verdade da crença depende da convicção subjetiva para mobilizar o agente a se dispor a arriscar o próprio bem-estar, de outro modo ele não teria a “coragem” suficiente para sustentar a aposta, mas não depende da posse de indícios favoráveis ou suficientes. Assim, não me parece que a versão prudencial do argumento de Clifford logre êxito.

Algumas considerações ainda quanto à extensão da versão moral do argumento de Clifford. Na ausência de um procedimento geral que conecte crença a ações que têm consequências para terceiros, não há como generalizar o argumento de Clifford para a totalidade das crenças de um agente. Talvez se possa alegar, a partir do holismo semântico, que como as crenças estão conectadas umas com as outras lógica e conceitualmente, então qualquer crença que esteja assim conectada a uma outra que apoia *diretamente* cursos de ações que têm consequência para terceiros apoia também essas ações *indiretamente*. Se o apoio indireto não é dispensável, então requer-se indícios favoráveis das crenças que apoiam indiretamente curso de ações que têm consequências para terceiros tanto quanto se requer das que apoiam diretamente. Não vou seguir esse caminho, mas penso que ele pode ser elaborado para sustentar a conclusão de que qualquer crença de um agente, direta ou indiretamente, pode vir a apoiar um curso de ação que tem consequência para terceiros. Assim, todas as crenças de um agente são potencialmente abrangidas pelo argumento de Clifford.⁶ Não haveria espaço para crenças gratuitas, elas seriam ilegítimas.

Ainda assim, haveria como resistir a essa última conclusão. O primeiro argumento de Clifford apoia-se na ideia de que um curso de ação que tem consequência para terceiros deve apoiar-se em estados cognitivos seguros, isto é, que visem a verdade minimizando a possibilidade de engano. O interesse pela verdade, nesse caso, é motivado pelo interesse na boa ação. A crença baseada em indícios, no primeiro argumento, é apenas um meio para a boa ação. E a extensão do argumento tentou sustentar que qualquer crença é um meio potencial para a boa ação e, por isso, deve estar baseada em indícios. Uma maneira de bloquear a extensão do argumento seria apelar para a distinção entre posse e uso. Uma coisa é ter uma crença, outra, usá-la em cognições ulteriores ou no planejamento de ações. Se respeitarmos, em relação às supostas crenças gratuitas, a norma de não usá-las como premissa em qualquer tipo de argumento, prático ou teórico, então elas não serão tomadas como meios para qualquer ação e assim elas estarão fora do escopo do primeiro argumento.

Essa é uma resposta adequada ao primeiro argumento. No entanto, ela tem de conviver com a consequência de que a posse de crenças gratuitas se torna um

⁶ Essa estratégia, em espírito, não é muito distinta da usada por Quine, em “Dois dogmas do Empirismo” (QUINE, 1980), para sustentar a conclusão de que a matemática e a lógica também estão investidas de conteúdo empírico e, portanto, são revisáveis. Como a dedução de previsões a partir de teorias depende da lógica utilizada, a constatação de uma previsão falsa não exige necessariamente a modificação da teoria. Eventualmente, poderíamos descartar um princípio lógico para acomodar a experiência recalcitrante. É o todo da ciência, a matemática e a lógica inclusas, que tem conteúdo empírico. Analogamente, é a totalidade das crenças de um agente que tem, pelos cursos de ações que elas apoiam direta e indiretamente, consequência moral.

fenômeno raro e intelectualizado. O agente só está legitimado a acalantar uma crença gratuita se tem e mantém o autocontrole de não usá-la como premissa de argumentos. Se ele quer manter crenças gratuitas, ele deve monitorá-las rigorosamente. Note ainda que ele terá talvez, se interpelado, de ser capaz de fornecer indícios de que as suas crenças gratuitas não estão sendo usadas como premissas de argumentos. O direito a crenças gratuitas parece, portanto, depender da posse de crenças não-gratuitas, isto é, baseadas em indícios, de que tais crenças gratuitas não estão sendo usadas como premissas de argumentos. Não se pode dizer que essa seja uma consequência indesejável. Muito pelo contrário, ela nos protege das possíveis consequências negativas da posse de crenças gratuitas e, portanto, inseguras. Restaria investigar empiricamente se, de fato, somos capazes de ter tal autocontrole refinado sobre as nossas crenças. Como muitos dos nossos raciocínios não são explícitos e completamente acompanhados pela reflexão ou autoconsciência, sem contudo deixarem por isso de ser raciocínios atribuíveis ao agente, crenças gratuitas poderiam muito bem participar implicitamente de raciocínios sem que o agente percebesse ou sem que ele conseguisse evitar essa participação. Se for o caso que a nossa capacidade para esse tipo de monitoramento e autocontrole é fraca ou débil, então isso poderá servir de razão, ainda que de índole consequencialista, para acatar a norma mais conservadora INDÍCIO de que devemos rejeitar qualquer crença gratuita.

5 O INTERESSE NA VERDADE E O INTERESSE EM EVITAR O ERRO

O segundo argumento que encontramos em Clifford apela para os nossos interesses intrinsecamente epistêmicos. Podemos nos perguntar tanto se satisfazemos diretamente o nosso interesse pela verdade através de crenças gratuitas quanto se a aceitação desse tipo de crença não tem efeitos danosos para as capacidades cognitivas, o que, por sua vez, poderia debilitar a nossa capacidade de satisfazer algum dos nossos interesses epistêmicos.⁷

Na primeira seção, argumentei que a própria noção de crença como um ato de tomar uma proposição como verdadeira exige pelo menos a sensibilidade a razões. Esse ato exige a aceitação de que ele mesmo é criticável, diferentemente dos gostos. Essas considerações não são ainda suficientes para sustentar que toda crença tem de estar baseada em indícios, como demanda a norma INDÍCIO. Em relação à primeira possibilidade levantada no parágrafo anterior, temos de perguntar se o ato de tomar uma proposição como verdadeira sem se basear em

⁷ Uma maneira alternativa de interpretar o segundo argumento de Clifford, que, como veremos, explora os prejuízos causados pela credulidade, consiste em alegar que trata-se de uma obrigação moral adotar uma política de formação de crença, tal como aquela sugerida pela norma INDÍCIO, que minimiza o risco de prejudicar alguém. Nessa leitura, que é defendida por Melissa Bergeron (2006), a obrigação moral não é de natureza consequencialista, trata-se antes de um dever. Independentemente das consequências, é categorialmente errado colocar alguém em uma situação de risco além do razoável. Para Bergeron, portanto, o fundamento para INDÍCIO seria moral. Minha leitura do segundo argumento de Clifford pressupõe apenas o nosso interesse pela verdade e explora apenas os danos epistêmicos causados pela credulidade. Portanto, minha defesa pretende oferecer um fundamento epistêmico para INDÍCIO.

razões é suficiente para satisfazer o interesse pela verdade. O caso que nos interessa é o da crença gratuita, que, lembremos, é o caso de uma crença que o agente sabe não contradizer nenhuma outra crença sua baseada em razões. Se temos claro que o interesse pela verdade se distingue do interesse por evitar o erro, os nossos dois principais interesses epistêmicos, então a crença gratuita parece por si mesma satisfazer o interesse pela verdade. Em relação a uma proposição, podemos tomá-la como verdadeira, como falsa ou podemos suspender o juízo quanto a sua verdade ou falsidade. Suponha que a proposição seja verdadeira. Se a tomamos como falsa ou se suspendemos o juízo em relação a ela, então perdemos uma verdade, isto é, deixamos de contemplar uma verdade, de tê-la em mente. Se ousamos tomá-la como verdadeira, mesmo na ausência de razões ou indícios favoráveis, então ganhamos uma verdade que, de outro modo, deixaríamos escapar. Satisfazemos assim o interesse pela verdade se o entendemos como o interesse apenas na verdade pura e simples. A alegação de que esse procedimento provavelmente nos levará a tomar como verdadeiras muitas proposições que são falsas não ameaça o nosso interesse puro e simples pela verdade. Ele violará certamente o nosso interesse por evitar o erro. Como a negação de toda crença gratuita é ela mesma gratuita, a chance estimada da primeira ser verdadeira e a segunda ser falsa é igual à chance da primeira ser falsa e a segunda ser verdadeira. Assim, é de se esperar que, em relação às proposições que o agente decide tomar partido, ele erre pelo menos na metade dos casos. Contudo, desde que mantenhamos clara a diferença entre esses interesses epistêmicos, a crença gratuita é suficiente para satisfazer o interesse puro e simples na verdade.⁸

Se supormos que é razoável ter não apenas interesse na verdade, mas também interesse em evitar o erro, e este último é fundamental se almejamos o conhecimento ou se ao menos almejamos crenças prováveis, então crenças gratuitas não são desejáveis. Uma resposta a isso seria sustentar que o equilíbrio entre esses dois interesses possa variar de pessoa para pessoa ou de assunto para assunto. James, por exemplo, alega que esse equilíbrio depende do temperamento do agente. Pessoas ousadas e medrosas estabelecem equilíbrios diferentes entre o interesse na verdade e o interesse em evitar o erro (JAMES, 2010, p. 158). O cético é um medroso que teme errar em qualquer assunto. O religioso é uma pessoa ousada pelo menos nos assuntos religiosos e não temerá aí errar. James não chega a ser liberal a ponto de dizer que, para qualquer proposição, cabe ao agente decidir qual equilíbrio entre os dois interesses epistêmicos ele aplicará a essa proposição. A posição que ele defende é que ao menos naqueles assuntos em relação aos

⁸ Pode-se legitimamente perguntar por que alguém teria interesse pela verdade deste modo, ou seja, preocupado apenas em não perder verdades, mas indiferente à aquisição de falsidades. Alguém que se interessa por um tipo de coisa normalmente não quer indiscriminadamente acumular instâncias desse tipo de coisa, quer também discriminá-la de outras coisas. Alguém que se interessa por ouro não quer apenas acumular ouro, mas acumular ouro sem grandes chances de acumular ouro falso também. Para fins de argumentação, estou concedendo para o defensor da legitimidade das crenças gratuitas que faça sentido ter o interesse puro e simples na verdade. Embora o interesse na verdade e o interesse em evitar o erro sejam distintos, não creio que eles possam ser completamente apartados, especialmente se o modo pelo qual nos interessamos pela verdade requer que a discriminemos da falsidade com *alguma* confiabilidade.

quais não temos ainda qualquer perspectiva de obter conhecimento ou crenças prováveis, isto é, assuntos em relação aos quais a razão é neutra, cabe ao agente decidir se dará mais peso ao interesse na verdade ou ao interesse em evitar o erro. Em alguns assuntos, ele poderá dar peso máximo ao primeiro e mínimo ao segundo. Nesses casos, certas crenças gratuitas seriam, para esse agente, desejáveis, em harmonia com os seus interesses epistêmicos.

6 O VÍCIO DA CREDULIDADE

Será essa posição sustentável? Talvez essa harmonia não possa prevalecer se considerarmos os efeitos das crenças gratuitas para as capacidades cognitivas do agente como um todo. A crença gratuita é um ato de credulidade e é de se esperar que esse ato possa vir a ter efeitos sobre as nossas capacidades cognitivas. A esse respeito, Clifford alega que:

Sempre que nos permitimos acreditar por razões indignas, enfraquecemos os nossos poderes de autocontrole, de dúvida, de avaliação imparcial e honesta dos indícios (CLIFFORD, 2010, p. 106).

Antes de desenvolver o conteúdo da passagem, devemos notar que a crença gratuita resulta da capacidade de adivinhar. Entre uma proposição gratuita e a sua negação, o agente escolhe ou advinha qual é verdadeira e segue com ela. Do ponto de vista cognitivo, trata-se de uma adivinhação, de um chute, ainda que possa haver fatores emotivos que nos leve a preferir uma proposição ao invés da sua negação. A adivinhação assim concebida visa a verdade, mas não visa evitar o erro. Muitas de suas capacidades cognitivas, se não a maioria, não podem propriamente ser caracterizadas como visando apenas a verdade, elas visam também evitar o erro. Capacidades tais como a percepção, a memória, o testemunho, a razão etc. produzem ou são empregados com o objetivo de produzir episódios de conhecimento ou, quando esses não pode ser conquistados, pelo menos episódios de crenças justificadas ou baseadas em indícios. Se a aceitação de uma crença gratuita de alguma maneira compromete o emprego dessas capacidades, debilitando-as para evitar o erro, então crenças gratuitas podem, em geral, não ser desejáveis. Comprometer a capacidade de obter conhecimento ou crenças justificadas não é algo que queiramos enquanto agentes cognoscentes. Por exemplo, é sabido que somos muito sensíveis ao enviesamento de confirmação, isto é, tendemos a ignorar evidência contrária às nossas crenças e a dar maior peso à evidência favorável (NICKERSON, 1988). Se o agente incorpora crenças gratuitas, elas poderão permanecer com ele e se enraizar, apesar de ter esbarrado em evidência contrária suficiente para rejeitá-las, simplesmente por causa do enviesamento. Note ainda que ele pode esbarrar em evidência favorável, privilegiá-la, em detrimento da contrária, e promover uma crença gratuita para crença baseada em indícios. A partir de então, o agente poderá utilizar essa crença como premissa de argumentos, como derogador de percepções e testemunhos etc. Ao fazê-lo, ele debilitará a capacidade de evitar o erro, relativamente ao que ele poderia evitar, se não tivesse incorporado crenças gratuitas. Por razões

semelhantes, o poder de dúvida e de avaliação imparcial ficam emperrados se aceitamos crenças gratuitas. Se o técnico de aviação já crê de antemão que o avião está seguro, sua atenção e diligência na aplicação dos testes podem ficar enfraquecidas, se comparamos com a situação em que, de antemão, ele suspende o juízo sobre a segurança do avião. Falhas que de outro modo seriam notadas passam despercebidas por falta de atenção e diligência. Diferentemente do caso anterior, em que se negligencia evidência desfavorável registrada, esse é um caso em que não se registra evidência desfavorável, a qual, na ausência das crenças gratuitas, o agente estaria em melhores condições de encontrar. O efeito é o mesmo: debilita-se a capacidade de evitar o erro.

Se a aceitação de uma crença gratuita reforça a disposição para aceitar outras crenças gratuitas, tornando-nos assim mais e mais crédulos, comprometemos inclusive o espaço de atuação da razão. É verdade que, se o agente respeita a demanda de não incorporar crenças que ele sabe incompatíveis com outras crenças suas baseadas em indícios, ele não vai incorporar crenças contrárias à razão. No entanto, se a sua credulidade se fortalece pela admissão de crenças gratuitas, então, sempre que a oportunidade surgir, ele preferirá exercer a adivinhação ao invés da razão para adquirir uma crença que ele ao menos sabe não contradizer outras crenças suas baseadas em indícios. A razão, na ausência de evidência para decidir, o levaria a manter a suspensão do juízo. A credulidade o faz avançar, incorporando mais e mais crenças gratuitas, tolhendo assim o espaço de atuação da razão. E uma vez adquiridas, como argumentei acima, elas podem debilitar a capacidade do agente de evitar o erro.

Um terceiro efeito da credulidade individual é que ela pode se alastrar, fomentando a credulidade coletiva. Um agente que se torna muito crédulo é alguém que não se importa muito em evitar o erro. Qualquer um que tenha consideração por esse agente perceberá nessa atitude uma razão para também não se importar muito em evitar o erro. Claro que essa razão pode ser derogada e o argumento não é que a credulidade individual automaticamente gera a credulidade coletiva, mas apenas que lhe dá algum impulso. Além disso, o interlocutor do crédulo, percebendo que este último tem pouco interesse em evitar o erro, tem uma razão para não se importar em evitar o erro quando diz algo para o crédulo. Se este não se importa em evitar o erro, por que o seu interlocutor importaria ao falar com aquele? O crédulo, como afirma Clifford, “é o pai do batoteiro” (CLIFFORD, 2010, p. 108), o sujeito que fala bobagens, isto é, que faz alegações sem a preocupação de se o que afirma tem mais chances de ser verdadeiro do que falso.⁹ A credulidade coletiva abala a capacidade social de evitar o erro, e a proliferação da bobagem ameaça o próprio futuro e a persistência da coletividade.

Todos esses possíveis efeitos da aquisição de crenças gratuitas devem ser investigados empiricamente. Depende de pesquisa empírica saber o quanto a atenção fica debilitada numa investigação se já acreditamos na verdade da proposição investigada, ou o quanto a disposição da credulidade é reforçada se

⁹ Sobre o fenômeno da bobagem, seus efeitos sociais e por que ele é pior que a própria mentira, veja o iluminador ensaio de Frankfurt, *Sobre falar Merda* (2005).

adquirimos uma crença gratuita qualquer, ou o quanto a credulidade individual reforça ou impulsiona a coletiva. E mesmo que esses efeitos não sejam negligenciáveis na maioria dos agentes, o defensor da legitimidade das crenças gratuitas poderá alegar que eles não são necessários e podem ser contornados. Desde que o agente atenda uma série de normas que visam o bloqueio desses efeitos prejudiciais à cognição, à capacidade geral do agente de evitar o erro e ao fomento da credulidade coletiva, ele estará legitimado às crenças gratuitas. Esse ponto pode ser concedido, mas note que então a legitimidade das crenças gratuitas dependeria de satisfazer algo como:

MONITORAMENTO: a crença gratuita p do agente S é legítima se (a) S sabe que p não contradiz nenhuma outra crença sua baseada em indícios, (b) S rastreia p e não a utiliza em qualquer cognição, (c) S mantém durante a investigação da verdade de p o mesmo nível de atenção e diligência que manteria se duvidasse de p , (d) S evita o enviesamento de confirmação em relação a p , (e) S evita alegar publicamente as suas crenças gratuitas ou ao menos avisa que se tratam de crenças gratuitas.

A legitimidade de crenças gratuitas, se examinada do ponto de vista puramente epistêmico, se torna algo tão intelectualizado e idealizado que, ainda que seja uma possibilidade metafísica, torna-se muito duvidoso que seja realizável por humanos como nós e que, por isso, haja qualquer interesse em defendê-la. A legitimidade de crenças gratuitas estaria melhor amparada por uma defesa que torne a posse delas plausível. Mais adiante, defenderei a legitimidade de crenças gratuitas como casos especiais de exceção à norma INDÍCIO.

7 APRIMORANDO INDÍCIO

Na medida em que a posse de crenças gratuitas debilita o emprego das capacidades cognitivas para obter conhecimento ou crenças baseadas em indícios, isto é, enfraquece a capacidade de evitar o erro, crenças gratuitas não são desejáveis, do ponto de vista epistêmico. O segundo argumento de Clifford tem um alcance geral, pois qualquer crença gratuita pode contribuir para esses efeitos indesejáveis sobre a cognição. Apenas crenças gratuitas que satisfazem MONITORAMENTO não seriam abrangidas por esse argumento, se é que seres como nós possam vir a satisfazer MONITORAMENTO.

Quando introduzi INDÍCIO, discuti como as razões morais podem contribuir para determinar quais indícios são suficientes para uma crença. A suficiência dos indícios pode ser uma função também das habilidades cognitivas do agente. Clifford não discute esse ponto em seu artigo seminal, mas me parece que ele é relevante e que a norma INDÍCIO precisa ser reformulada à luz das considerações que farei a seguir.

Suponhamos que na semana anterior tivesse sido publicado um estudo sugerindo melhorias ao teste T5 que é aplicado às asas do avião. Essas melhorias tornariam o teste T5 ainda mais confiável, por exemplo, minimizando os falsos positivos, casos em que o avião passa no teste, mas continua apresentando a falha que o teste é elaborado para capturar. Diríamos que o técnico, que está agora examinando o avião, não reúne indícios suficientes para a crença de que o avião é seguro, uma vez que aplica o teste T5 habitual ao invés da sua versão melhorada? Se respondêssemos negativamente, então estaríamos supondo que o técnico deveria ter aplicado a versão melhorada de T5. Contudo, a mera existência dessa versão seria suficiente para tornar o técnico negligente? Suponha que a versão melhorada exige algumas operações que não eram requisitadas pelo teste habitual e que o técnico precisaria treiná-las previamente para ser capaz de aplicar a versão melhorada de T5. Nesse caso, em relação à capacidade atual do técnico de examinar a segurança do avião, parece que o técnico reuniu os indícios que ele estaria em condições de colher. Claro, a versão melhorada do teste T5 pode vir a ser homologada pelos órgãos competentes e as empresas aéreas obrigadas a aplicá-lo e a treinar os seus técnicos. Após o treinamento, certamente podemos e devemos reprovar o técnico se ele continua usando o teste T5 antigo ao invés da versão melhorada. De modo análogo, esperamos que os médicos com os quais consultamos estejam constantemente atualizando o seu conhecimento acerca da medicina, aprimorando as suas técnicas de diagnóstico etc. Um médico que jamais se atualiza é um que vai, só por isso, se tornando mais e mais negligente na reunião de indícios suficientes para formar os seus diagnósticos e recomendar tratamentos. No entanto, não esperamos que os médicos estejam atualizados com pesquisa de ponta publicada na semana passada, ainda que ela venha a representar melhorias para a prática médica. Essa exigência não seria razoável. Assim, parece que os indícios suficientes são sensíveis também não exatamente às capacidades efetivas que o agente tem, mas à capacidade que é razoável de se esperar que o agente tenha naquele momento. Se o técnico deixa de realizar o treinamento embora já tivesse sido alertado para fazê-lo e não tem nenhuma desculpa, então embora ele não seja atualmente capaz de reunir os indícios suficientes para crer que o avião é seguro, podemos dizer que ele estava em perfeitas condições de adquirir essa capacidade. Nesse caso, é falta dele crer que o avião é seguro sem ter adquirido a habilidade de aplicar a versão aprimorada do teste T5. É razoável esperar que ele tivesse adquirido essa habilidade. Isso torna o julgamento da suficiência dos indícios ainda mais complexa, mas não parece que esse fator possa ser negligenciado. INDÍCIO precisa ser reformulado e se o reformulamos consideramos o que já dissemos anteriormente sobre o assunto, uma sugestão seria:

INDÍCIO*: É ilegítimo para o agente S acreditar em p com base em indícios insuficientes; os indícios reunidos pelo agente S são insuficientes para crer em p em t (i) se S não emprega adequadamente as capacidades, os recursos e os métodos para investigar p que seriam razoáveis que S tivesse ao seu dispor em t e

(ii) se, tendo em t um curso de ação em vista que se apoia em p , os indícios não fazem justiça ao que está em jogo.¹⁰

Essas considerações sobre a suficiência são relevantes para explicar por que a educação científica é fundamental para a nossa sociedade. Não podemos reprovar ou condenar alguém seja por crer que simpatias têm propriedades curativas, seja por não crer que vacinas são eficientes para a prevenção de certas doenças se esse agente não tem, e não fosse esperado que tivesse, as capacidades adequadas para reunir ou ao menos compreender a evidência científica suficiente para rejeitar a primeira crença e justificar a segunda. Estaríamos agindo de modo autoritário, violando INDÍCIO* e desrespeitando o intelecto desse agente se insistíssemos que ele não deveria ter uma crença que ele tem e deveria ter outra que ele não tem mesmo na ausência da educação científica que efetivamente lhe permitiria rejeitar e adquirir respectivamente essas crenças com base em razões. Estar obrigado a crer com base em indícios não implica estar obrigado a crer com base em indícios científicos. Só a correta educação científica cria essa última obrigação.

8 EXCEÇÕES À NORMA INDÍCIO*

Vou ilustrar algumas ocasiões em que crenças gratuitas são legítimas. Para tanto, deve ser o caso que o bem ou benefício advindo da crença sobrepuje os malefícios produzidos pelo fortalecimento da credulidade ao se ter uma crença gratuita. Uma passagem de James ilustra bem esse tipo de ocasião:

Onde a fé num fato pode ajudar a criar esse fato, uma lógica segundo a qual a fé que se adianta aos indícios científicos é o “tipo mais baixo de imoralidade” em que um ser pensante por incorrer, seria uma lógica doente (JAMES, 2010, p. 166).

A violação de INDÍCIO* se justifica em algumas ocasiões. Por exemplo, depositar a confiança no outro antes de fazer o rastreio indutivo do quão confiável é essa pessoa é um tipo de “fé” na confiabilidade do outro que ajuda a criar esse fato. Quando demonstramos confiança no outro damos a ele uma razão para que seja confiável. Segundo James, seria doentio exigir de nós mesmos que só confiássemos no outro depois que ele se mostrasse efetivamente confiável. Doentio, pois seria contraproducente, indelicado e talvez até imoral. A promoção da confiança entre dois ou mais agentes é um bem, pelo menos prudencial, que

¹⁰ Na seção 4, eu já havia mencionado a dificuldade de especificar a suficiência dos indícios para o caso de proposições que são acalentadas sem se ter em vista qualquer curso de ação que se apoie nelas. Agora esses casos são contemplados pela condição (i). A proposta que faço não é livre de dificuldades e não penso que ela é muito mais precisa que a mera sugestão da suficiência dos indícios. Um passo é dado em direção ao esclarecimento ao referir à suficiência de uma prática investigativa consolidada, isso é o que tenho em mente ao falar de métodos e capacidades que seriam razoáveis que o agente tivesse. Falar de uma prática investigativa em vez de ciência é bem-vindo para evitar qualquer tipo de chauvinismo.

pode muito bem sobrepujar os malefícios dos atos de credulidades por meio dos quais esses agentes depositam confiança prévia entre si.

Outro exemplo. Apesar de várias pessoas conhecidas e confiáveis terem relatado para o pai que testemunharam seu filho cometendo um crime e que houvesse motivos para que o filho cometesse o crime, que ele alega não ter cometido, pode ser não só aceitável, mas moralmente requerido que o pai acredite na inocência do seu filho. Acreditar que ele é culpado seria uma violação do valor da relação de paternidade. Esse seria um caso ainda mais radical que o da crença gratuita, pois a crença acalentada, “meu filho é inocente”, contradiz evidência que o agente possui e sabe possuir. A razão que justificaria essa atitude contrária à evidência é de natureza moral. Quando amamos alguém, é nosso dever confiar na pessoa amada e presumi-la inocente. Esse requerimento é ainda mais forte para o pai ou mãe, que devem cuidar e velar pela segurança emocional dos seus filhos.¹¹ Isso não significa que os pais estejam legitimados a manter a presunção de inocência o que quer que aconteça ou qualquer que seja a evidência apresentada, apenas que a suspensão dessa presunção em relação ao filho requer muito mais razões e indícios favoráveis do que no caso que envolvesse um estranho e com o qual não se tem qualquer relação próxima ou afetiva. Honrar afetos e prestar o devido valor aos relacionamentos próximos exige uma confiança que normalmente resiste e deve resistir a um certo grau de evidência contrária a essa confiança. Em sintonia com a alegação de James, pode-se dizer que sem essa resistência o próprio relacionamento, na sua dimensão não meramente biológica ou legal, mas afetiva e moral, fica em xeque. Assim, a fé depositada no filho é necessária para criar e manter o vínculo de paternidade que valorizamos como uma autêntica relação afetiva.

Um outro tipo de exemplo seriam crenças que são habilitadoras das nossas próprias capacidades cognitivas. Por exemplo, raciocínios indutivos requerem a suposição de que de causas semelhantes seguem-se efeitos semelhantes (HUME, 2004, p. 55). Sem essa suposição, não consideraríamos a observação de várias esmeraldas verdes como suficiente para concluir que todas as esmeraldas são verdes. A capacidade de realizar raciocínios indutivos tem como condição habilitadora a suposição da uniformidade da natureza. Como não podemos colher evidência para essa suposição antes de exercer a própria capacidade de raciocinar indutivamente, temos de crer na uniformidade da natureza antes de termos indícios para ela. Sem essa crença habilitadora, todo um universo de relações causais seria deixado de fora do alcance da nossa cognição. Novamente, pode-se alegar que esse bem, ter as relações causais ao alcance da nossa cognição, sobrepuja os malefícios da credulidade. Note que está sendo alegado apenas que crenças que habilitam o exercício de uma capacidade cognitiva e, portanto, colocam ao nosso alcance cognitivo toda uma região do universo, sobrepujam os malefícios da credulidade. Apenas essas podem ser adquiridas como exceção à norma

¹¹ Por razões semelhantes, mas em sentido inverso, a mentira contada por alguém próximo é muito mais dolorosa e sentida como uma traição muito mais difícil de ser perdoada do que se fosse contada por um estranho.

INDÍCIO*.¹² A crença gratuita de que p em particular pode muito bem, num sentido trivial, nos “habilitar” a adquirir a verdade de que p , se p for verdadeira. Mas a não ser que tenhamos razões para pensar que a crença de que p em particular encerra um bem que sobrepuja os malefícios desse ato de credulidade, não temos, *prima facie*, nenhuma razão para legitimar a crença gratuita de que p .

O ponto de James, no entanto, não pode ser generalizado, nem ele pretendeu que fosse. Em condições normais, não é legítimo se adiantar aos indícios. Crer previamente aos indícios que alguém é culpado de um crime de corrupção pode contribuir, em virtude do enviesamento de confirmação, para que se veja essa pessoa como corrupta, para que essa pessoa pareça ter o aspecto de corrupta, ou para que se tome evidência muito frágil como suficiente para sustentar que ela é corrupta. Todavia, crer previamente aos indícios que alguém é culpado de um crime não vai ajudar a criar esse fato. Neste caso, a fé que se adianta aos indícios parece ser sim um tipo baixo de imoralidade. Ao se adiantar aos indícios ou relaxar os padrões epistêmicos para crer e sustentar que alguém é culpado de um crime, aumentamos as chances de falsos positivos entre aqueles que serão tomados como culpados. Aumentamos as chances de cometer a injustiça de condenar inocentes. Esse é um caso em que o interesse pela verdade deve, por razões morais, ser controlado pelo interesse em evitar o erro.

Crenças gratuitas são assim casos especiais de exceção à norma INDÍCIO* que precisam ser justificadas. Elas têm de produzir um bem que sobrepuja os malefícios da credulidade.

9 DUAS DIFICULDADES

Na seção anterior, aleguei que a crença sem base em indícios numa proposição qualquer, embora nos habilite, em um sentido trivial, a adquirir a verdade dessa proposição se ela for verdadeira, não é razão para legitimar crenças gratuitas, pois a verdade de uma proposição qualquer não triunfa sobre a credulidade acarretada. Porém, esse último comentário poderia ser contestado pela alegação de que a crença em uma proposição serve de estímulo para o seu portador buscar meios para justificá-la ou verificá-la. A crença prévia não apenas habilitaria alguém a adquirir verdades, mas seria também um estímulo fundamental para a descoberta do que justifica essa crença. Isso poderia não só compensar, mas anular a credulidade inicialmente acarretada. Não é nenhuma novidade que o

¹² Clifford lida com esse caso introduzindo a distinção entre *aceitação* e *crença*. Por razões práticas, aceitamos certas proposições, como aquela que afirma a uniformidade da natureza, para tornar possível as inferências indutivas (CLIFFORD, 2010, p. 130-136). Como a norma INDÍCIO* não se aplica à aceitação, mas somente às crenças, a aceitação do princípio da uniformidade da natureza sem basear-se em razões epistêmicas para a sua verdade não seria uma violação da norma. Obviamente, ao apelar para a distinção entre aceitação e crença, além de explicá-la e fundamentá-la, Clifford nos deve um critério para decidir o que podemos legitimamente aceitar ou não. Caso contrário, corremos o risco de trocar uma versão do ceticismo do regresso por alguma forma de relativismo epistêmico.

comprometimento de um cientista com a sua teoria é fecundo para a descoberta científica. Como salienta James,

No que interessa à descoberta tal indiferença não é tão fortemente recomendável, e a ciência estaria muito menos avançada do que está se se mantivessem fora de cena os desejos inflamados dos indivíduos em ver confirmada a sua própria fé (JAMES, 2010, p. 161).

Assim, podemos antes perder um bem, a saber, a descoberta de como justificar ou verificar a verdade de uma proposição, se nos limitamos a crer apenas após a aquisição dos indícios favoráveis e suficientes. Isso vai ainda de encontro ao que disse antes sobre como a crença prévia em uma proposição pode nos enviesar em relação à sua confirmação. O técnico de aviação, foi dito, crendo que o avião está seguro, talvez não aplique os testes com a devida diligência ou atenção. Penso que o que foi dito a respeito do técnico não precisa ser revisto. A distinção entre contexto de descoberta e contexto de justificação é útil para lidar com essa situação. No caso do técnico, ele já sabe como verificar ou justificar a proposição que afirma que um determinado avião está seguro. Ele não precisa descobrir como fazê-lo. A crença prévia na segurança do avião poderia sim muito bem desmotivar o técnico a seguir com atenção e diligência os procedimentos por meio dos quais ele pode averiguar a verdade dessa crença. Aqui a dúvida prévia, não a crença, parece ser benéfica. O caso mencionado por James é de natureza diferente. Ele pensa na situação em que o cientista ainda não sabe como determinar se a sua hipótese ou teoria é verdadeira. Neste caso, a crença prévia na hipótese ou teoria parece ser fecunda para a descoberta dos procedimentos para verificar ou justificar a hipótese ou teoria acreditada.

Parece, então, que crenças gratuitas seriam legítimas *em geral* na medida em que seriam conducentes à descoberta da sua própria verdade. Em resposta, tenho dois comentários a fazer. O primeiro é de que não é claro que hipóteses ou teorias acalentadas por cientistas antes que se tenha descoberto como verificá-las ou justificá-las sejam casos de crenças gratuitas. Cientistas não se comprometem com quaisquer proposições, mas com teorias ou hipóteses que são pelo menos plausíveis à luz do conhecimento de fundo da sua área de investigação. Não há ainda indícios suficientes para elas, mas certamente há indícios favoráveis, normalmente indícios que ao menos as favoreçam em relação as suas negações. O segundo comentário é que a legitimidade desse comprometimento prévio com a hipótese ou teoria na ausência de indícios suficientes se dá no contexto de investigação científica, que é muito peculiar e não pode ser confundido com o contexto cotidiano. A comunidade científica está organizada e estruturada para evitar que crenças prévias individuais de seus membros se enraizem na própria comunidade. O cientista que se compromete com uma hipótese não vai publicá-la antes de encontrar os indícios que julga ser suficientes para ela e seus parceiros intelectuais não legitimarão a publicação se também não julgarem que esses indícios são suficientes. Esses resultados tampouco serão utilizados como ponto de partida para investigações ulteriores antes que eles tenham sido replicados por outros pesquisadores etc. Assim, ainda que a comunidade científica possa permitir

o comprometimento prévio individual devido a sua fecundidade para a descoberta, uma hipótese ou teoria científica só será coletivamente aceita como crível quando os indícios suficientes para ela forem encontrados. A permissão à suposta crença gratuita do cientista está condicionada a que ela só seja tomada como propriedade comum da comunidade científica depois que os seus indícios suficientes forem descobertos. Do ponto de vista da comunidade científica, INDÍCIO* prevalece. A comunidade científica internaliza assim procedimentos que anulam ou bloqueiam o que, de outro modo, fomentaria a credulidade. Fora desse contexto científico, o indivíduo teria sozinho de seguir a norma intelectualizada MONITORAMENTO para legitimar as suas crenças gratuitas.

A segunda dificuldade. Eu disse muito pouco acerca do que são os próprios indícios. Há uma dificuldade envolvendo a caracterização dos indícios que precisa ser equacionada, caso contrário a norma INDÍCIO* implicará um insustentável regresso de justificação. Se indícios são crenças do próprio agente, então a norma que exige que o agente acredite com base em indícios suficientes exige que o agente tome os próprios indícios suficientes como verdadeiros apenas se estiverem eles mesmos baseados também em indícios suficientes, os quais, por sua vez, requerem que o agente tenha também indícios suficientes para eles e assim por diante. Parece então que nenhum agente jamais estaria em condições de acreditar em qualquer coisa e a norma INDÍCIO*, se seguida à risca, nos levaria diretamente ao ceticismo. Vou indicar pelo menos duas saídas para essa dificuldade, que não são excludentes.

A primeira, como discutido na seção anterior, consiste em acatar exceções à norma INDÍCIO*, em especial, as proposições habilitadoras para o exercício de nossas capacidades cognitivas. Tais proposições serviriam como o término do regresso de justificação de qualquer outra crença que segue a norma INDÍCIO*. Isso significa que as crenças fundamentadas ou baseadas em indícios repousam sobre um fundamento que não é ele mesmo fundamentado, pelo menos não em indícios.¹³ Como vimos, a crença em proposições habilitadoras é justificada por razões prudenciais ou morais. A dificuldade dessa posição reside na especificação das exceções legítimas. Na ausência de um critério consensual e preciso, corremos o risco de enfrentar uma séria ameaça relativista.

A segunda consiste em apelar para a noção de experiência e sustentar que há um conjunto de crenças básicas que se apoiam diretamente nas experiências do agente. Note que tais crenças básicas não são uma exceção à norma INDÍCIO*.

¹³ Como colocou Wittgenstein, “130. [...] Se é o fundamento para nós julgarmos assim (e não apenas a causa), continuamos sem ter fundamento para encarar isso, por sua vez, como fundamento” (1990, 49). Há bastante discussão sobre como Wittgenstein compreende o que seja o fundamento. Diferentemente da minha sugestão de tomar o fundamento como uma proposição habilitadora que é acredita por razões não-epistêmicas, alguns intérpretes de Wittgenstein sustentam que o fundamento, embora pareça ser expresso por uma proposição, não é uma proposição, mas uma ação ou modo de agir. Corrobora essa leitura as seguintes alegações de Wittgenstein: “o fim não é um pressuposto não fundamentado: é uma via de ação não fundamentada” (1990, 45), “204. [...] é o nosso atuar que está no fundo do jogo da linguagem” e “205. Se o verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamento não é verdadeiro nem falso” (1990, 67). Para uma discussão da posição de Wittgenstein, veja Coliva (2010).

As experiências constituiriam, no caso das crenças básicas, os indícios suficientes para a crença legítima. Indícios suficientes não seriam, portanto, apenas crenças, eles compreenderiam também as experiências do agente. Essa seria a novidade da segunda saída. Como a experiência não é uma crença, o regresso da justificação é eliminado quando chegamos nas crenças básicas, e a ameaça cética é assim abortada. A dificuldade dessa posição consiste em explicar o que é a experiência, por que ela tem o estatuto de indício e, principalmente, como ela apoia ou serve de razão para uma crença. Como a experiência não é uma crença, não é claro como ela pode servir de razão para crenças.¹⁴

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSTON, William. The deontological conception of epistemic justification. *Philosophical Perspectives*, v. 2, p. 257-99, 1988.
- BERGERON, Mellisa. The ethics of belief: conservative belief management. *Social Epistemology*, v. 20, n. 1, p. 67-78, 2006.
- BORTOLLOTTI, Lisa; MIYAZONO, Kengo. The ethical of delusional belief. *Erkenntnis*, v. 81, n. 2, p. 275-96, 2016.
- CARVALHO, Eros. Crenças justificadas não-inferencialmente e o mito do dado. *Princípios*, v. 16, n. 25, p. 231-63, 2009.
- CLIFFORD, William. A ética da crença. In: MURCHO, Desidério (ed.). *A ética da crença*. Lisboa: Editora Bizâncio, 2010. p. 97-136.
- COLIVA, Annalisa. *Moore and Wittgenstein: scepticism, certainty and common sense*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- FRANKFURT, Harry. *Sobre falar merda*. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca Ltda., 2005.
- _____. *Sobre a verdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- FRANKISH, Keith. Delusions: a two-level framework. In: BROOME, Matthew; BORTOLOTTI, Lisa. (eds.). *Psychiatry as cognitive neuroscience: philosophical perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 269-84.
- GENDLER, Tamar. Alief and belief. *The Journal of Philosophy*, v. 105, n. 10, p. 634-63, 2008.
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Unesp, 2004.
- _____. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2009.

¹⁴ Para uma discussão detalhada da dificuldade de como a experiência pode servir de razão para crer, veja o ensaio célebre de Sellars (2008) e a minha posição sobre o assunto (CARVALHO, 2009).

- JAMES, William. A vontade de acreditar. In: MURCHO, Desidério (ed.). *A ética da crença*. Lisboa: Editora Bizâncio, 2010. p. 137-74.
- KORNBLITH, Hilary. *On reflection*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MACHADO, Alexandre. 2016. Toda crença não justificada é irracional? Disponível em: <<http://problemasfilosoficos.blogspot.com.br/2013/04/toda-crenca-injustificada-e-irracional.html>>. Acesso em: 12 dez. 2017.
- MYIAZONO, Kengo; BORTOLOTTI, Lisa. The causal role argument against doxasticism about delusions. *Avant*, v. 5, n. 3, p. 30-50, 2014.
- NICKERSON, Raymond. Confirmation bias: a ubiquitous phenomenon in many guises. *Review of General Psychology*, v. 2, n. 2, p. 175-220, 1988.
- QUINE, Willard. Dois dogmas do empirismo. In: PORCHAT, Oswaldo. (ed.). *Os Pensadores: Quine, Ryle, Strawson, Austin*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 231-48.
- SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- SOSA, Ernest. *Agency and judgment*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- STEVENSON, Leslie. Six levels of mentality. *Philosophical Explorations*, v. 5, n. 2, p. 105-24, 2002.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

O DIÁLOGO ENTRE A RAZÃO E A REVELAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA DE JOHN LOCKE: UM ESTUDO DOS CAPÍTULOS XVIII E XIX DO LIVRO IV DO ENSAIO

THE DIALOGUE BETWEEN REASON AND REVELATION IN JOHN LOCKE'S EPISTEMOLOGY: A STUDY OF CHAPTERS XVIII AND XIX OF BOOK IV OF THE ESSAY

RAMIRO MARINELLI DUARTE¹

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC - Campinas) - Brasil
r.marinelliduarte@gmail.com

RESUMO: Este artigo se propõe a examinar um aspecto particular da estrutura epistemológica que Locke elabora no *Ensaio*. Na sua epistemologia, Locke busca um ponto de equilíbrio entre os dois domínios do entendimento humano, a saber, o conhecimento e a crença em geral. Dentro da crença em geral, existe uma divisão entre a crença que é produto da razão e a crença que é produto de uma intervenção extraordinária de Deus, ou seja, a revelação. Partindo de um estudo bibliográfico da relação entre a razão e a revelação dentro da epistemologia lockeana, mais especificamente dentro do livro IV do *Ensaio*, pretende-se investigar as bases racionais nas quais Locke funda a relação entre a razão e a revelação. O diálogo entre essas duas instâncias pode trazer benefícios para ambas as partes, alargando o conhecimento humano em alguns casos e evitando que a fé religiosa caia na irracionalidade.

PALAVRAS-CHAVE: John Locke. Epistemologia. Fé e razão.

ABSTRACT: *The purpose of this article is to examine a particular aspect of the epistemological structure that Locke elaborates in the Essay. In his epistemology, Locke seeks a balance between the two domains of human understanding, namely knowledge and belief in general. Within belief in general, there is a division between the belief that is a product of reason and the belief that is a product of an extraordinary intervention of God, that is, revelation. From a bibliographical study of the relationship between reason and revelation within Lockean epistemology, more specifically in Book IV of the Essay, we intend to investigate the rational basis on which Locke founds the relation between reason and revelation. The dialogue between these two instances can bring benefits to both sides, widening human knowledge in some cases and preventing religious faith from falling into irrationality.*

KEYWORDS: *John Locke. Epistemology. Faith and reason.*

¹ Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC - Campinas).

INTRODUÇÃO

Reflexões e estudos sobre temas religiosos aparecem em diversas partes do *Ensaio sobre o entendimento humano*² (1690, a partir de agora citado como *Ensaio*). Nos capítulos xviii e xix do livro IV, encontramos as análises sistemáticas de Locke sobre a relação entre razão e revelação. Neste artigo, dedicar-nos-emos a apresentar e a examinar algumas das principais teses e argumentos lockeanos sobre o tema, alvo de muita controvérsia entre os leitores de Locke, tanto modernos como contemporâneos. Parece-nos, como já apontado por Roy (2002, p. 17), que os temas religiosos presentes na epistemologia lockeana são frequentemente mal interpretado.

Alguns dos críticos de Locke propõem que os temas religiosos de um modo geral só estão presentes em seus escritos como instrumentos retóricos, utilizados para atingir determinados fins alheios à esfera religiosa propriamente dita. Nós somos contrários a essa linha interpretativa, procuraremos defender que os textos de Locke sobre o assunto se harmonizam com o restante de seu pensamento filosófico. Os temas religiosos não são, quer-nos parecer, simplesmente enxertados artificialmente na sua epistemologia.

Em Locke, o papel que desempenham razão e revelação na religião constitui um campo delicado, que exige da nossa parte fidelidade aos textos e contextualização, para que possa ser adequadamente abordado. No texto do *Ensaio*, encontramos a indicação de que o equilíbrio e a demarcação entre razão e revelação só é possível dentro de uma epistemologia consolidada, que considera como significativa a contribuição que a crença em geral e a revelação podem oferecer. Parece-nos correta a observação de Roy, de que:

A fim de resolver de uma vez por todas as disputas sobre a religião, Locke pensou ser pertinente realizar uma investigação sobre a extensão e o limite do conhecimento humano. Ele supõe que a partir do momento em que as fronteiras entre razão e revelação estiverem claramente traçadas, será possível conhecer até que ponto somos guiados pela razão e até que ponto pela revelação e fé (ROY, 2002, p. 18).

A razão teria, pois, o papel de juiz. É ela que avalia, com os seus critérios, se uma revelação é ou não autêntica. Caso a razão não desempenhasse esse papel, teríamos um grande risco de incorrer no entusiasmo,³ e não seria possível chegar a um equilíbrio entre razão e fé.

² Utilizaremos como referência a versão de estudo editada por Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975). A tradução brasileira dos textos é de Bento Prado Júnior pela editora Martins Fontes. A referência ao texto do *Ensaio* seguirá o padrão internacional E I.i.1 que corresponde a: E (*Ensaio*), I (livro), i (capítulo dentro do livro de referência) e 1 (parágrafo dentro do capítulo).

³ Trataremos desse tópico mais abaixo, mas já podemos caracterizar o entusiasmo como um movimento religioso que *não* reconhece o papel da razão dentro da religião e, por isso, não só favorece a adoção de crenças sem fundamento adequado, mas é também uma ameaça à sociedade e para a boa convivência entre as pessoas de diferentes convicções religiosas (JOLLEY, 2007, p. 437).

Para nos auxiliar a pesquisa, ampliaremos o conteúdo do *Ensaio* com a leitura de outros escritos de Locke. Isso nos proporcionará ocasião de aumentar o material que temos à nossa disposição e, ao mesmo tempo, dar-nos-á uma visão mais ampla do seu pensamento. Além disso, servir-nos-emos da interpretação que alguns pesquisadores fizeram dos seus escritos nos últimos tempos. Começaremos o nosso percurso com a apresentação das definições de razão e de revelação propostas no *Ensaio*.

I AS DEFINIÇÕES DE RAZÃO E DE REVELAÇÃO NO ENSAIO: PERSPECTIVAS E LIMITES

No livro II do *Ensaio*, Locke, tratando da lei divina, sustenta que o homem pode ter acesso a ela por meio de duas fontes: luz natural e revelação (E II.xviii.8). A luz natural é a razão de que o homem é dotado para conhecer a lei moral que deve governar a sua vida. A revelação é uma comunicação divina que traria ao homem algumas verdades “já prontas”. Desde o primeiro livro do *Ensaio*, são muitas as passagens nas quais Locke faz referência ao binômio razão-revelação. A definição sistemática desses conceitos é apresentada somente nos capítulos mais avançados do livro IV. O capítulo xvii desse livro IV é inteiramente dedicado à análise da *razão*. No capítulo seguinte, encontramos o estudo da relação entre fé (religiosa) e razão e uma definição comparativa dos dois termos:

Por *razão* eu entendo, em contraposição à *fé*, descobrir certeza ou probabilidade numa proposição ou verdade à qual a mente chega por deduções a partir de ideias de sensação ou de reflexão, suas faculdades naturais. *Fé*, por outro lado, é assentir a uma proposição, que não apresentada por deduções da razão, mas com base no crédito daquele que as propõe como vindas de Deus por comunicação extraordinária. Essa via de manifestar verdades ao homem nós chamamos *revelação* (E IV.xviii.2).

A definição de razão apresentada acima segue a do capítulo xvii. Contudo, nesse capítulo xvii do livro IV do *Ensaio*, encontramos outros elementos que dão mais precisão ao conceito. Locke argumenta que a razão seria necessária tanto para *ampliar o conhecimento* quanto para *regular o assentimento* (E IV.xvii.2). Pela sua função de reguladora do assentimento, Silva (2013, p. 131) denomina-a como “a faculdade do discernimento”. Parece-nos que isso expressa bem o trabalho principal da razão no entendimento humano. É exatamente essa função que destacaremos para apresentar a sua relação com a revelação, pois o seu papel é discernir se ela provém ou não de Deus, ou seja, se é de fato uma revelação. Quando essa função da razão não é estabelecida claramente, corre-se o risco de se assentir à revelação sem uma justificação racional (SHERIDAN, 2013, p. 156). Não é essa a proposta de Locke.

O filósofo alemão Leibniz se interessou muito pelo *Ensaio* de Locke; tanto que escreveu uma obra crítica intitulada *Novos ensaios sobre o entendimento*

*humano*⁴ (a partir de agora será citada como *Novos Ensaios*), que se corresponde com o *Ensaio* parágrafo por parágrafo. No prefácio Leibniz pondera: “Sendo que o *Ensaio sobre o entendimento*, obra publicada por um ilustre inglês, constitui um dos mais belos e mais estimados livros do tempo atual, tomei a resolução de fazê-lo observações [...]”. Essas observações contrastam as posições de Locke em vários temas do *Ensaio*, mas quando trata do capítulo xviii do livro IV Leibniz concorda, quase que integralmente, com o pensamento lockeano. Leibniz comenta a relação entre a razão e a revelação da seguinte maneira:

Entretanto, a graça interna do Espírito Santo supre imediatamente de uma forma sobrenatural, sendo isto que faz o que os teólogos denominam provavelmente uma fé divina. É verdade que Deus jamais a dá, a não ser que aquilo que nos propõe a crer for fundado racionalmente; do contrário ele destruiria os meios de conhecer a verdade e abriria a porta ao entusiasmo; porém não é necessário que todos os que têm esta fé divina conheçam essas razões, e muito menos que as tenham sempre diante dos olhos (LEIBNIZ, 1996, p. 507).

De maneira pertinente, Leibniz interpreta o pensamento lockeano evidenciando que a revelação é uma *graça* de Deus, ou seja, uma iniciativa divina. Porém, a revelação genuína não contradiz aquilo que o homem obtém pela razão. Os dois domínios ficam bem delimitados e demarcados. A razão pode, eventualmente, refutar uma possível revelação se esta estiver em conflito com a razão.

Comentando esse aspecto da epistemologia de Locke, Silva sustenta que “[...] para existir razoabilidade em aceitar um conjunto de crenças com certo grau de confiabilidade, deve haver, por parte daqueles que seguem essas crenças, alguma validade que dê crédito às suas opiniões” (SILVA, 2013, p. 131). Concordarmos com essa interpretação do pensamento lockeano, porém reconhecemos que na prática seja difícil haver uma justificação para todas as nossas crenças, sejam elas religiosas ou não. Na citação acima, Leibniz parece defender exatamente esse ponto: “não é necessário que todos os que têm esta fé divina conheçam essas razões, e muito menos que as tenham sempre diante dos olhos” (1996, p. 507). Ele reconhece que não é realista esperar que todas as pessoas que aderem a uma revelação a justifiquem racionalmente, ainda que, em princípio isso seja possível.

No *Ensaio*, a razão também é entendida como uma “revelação natural”. Essa definição é dada no capítulo xix do livro IV, em um contexto de crítica ao movimento do entusiasmo. Locke procura, assim, tornar permeáveis barreiras existentes entre a razão e a revelação, pois há algo em comum entre essas duas

⁴ Essa obra tem origem nas observações de Leibniz (1646-1716) sobre o *Ensaio*. Em 1704 ele havia concluído uma primeira versão da obra, mas se recusou a publicá-la devido a morte de Locke naquele ano. O texto segue os mesmos livros e capítulos do *Ensaio* e está redigido em forma de diálogo. Filaleto (amigo da verdade) é o personagem que expressa as posições de Locke e Teófilo (amigo de Deus) expressa as posições de Leibniz, a maior parte são críticas ao texto do *Ensaio*. Leibniz trabalhou nessa obra por vários anos, mas não a publicou em vida. A primeira edição e publicação dos *Novos Ensaios* data de 1765.

instâncias. A colaboração entre elas será muito mais útil ao entendimento humano do que a sua separação absoluta. Faremos a citação desse texto de E IV.xix logo abaixo, comparando-o diretamente com esta definição de revelação do capítulo xviii:

Razão é a revelação natural em que o pai eterno, fonte e luz de todo conhecimento, comunica ao gênero humano a porção de verdade que pôs ao alcance de suas faculdades naturais. Revelação é razão natural alargada por um novo conjunto de descobertas, comunicadas diretamente por Deus e autorizadas pela razão mediante testemunho e provas de que viriam mesmo de Deus (E IV.xix.4).

No capítulo xviii, a revelação propriamente dita é definida como uma manifestação extraordinária de Deus, que comunica ao homem certas verdades. Denominar a *razão de revelação natural* é uma maneira de expressar o reconhecimento de que as faculdades humanas também são dadas por Deus. Por isso, nenhuma revelação autêntica poderia contrariar algo que o próprio Deus, fonte da revelação, possibilitou ao homem conhecer naturalmente por meio da razão. O inverso também é verdadeiro. A *revelação é a razão natural alargada*, ou seja, aumentada, mas não contraposta aos ditames da razão. Yolton (1996, p. 151) reconhece na definição do capítulo xix uma tentativa de eliminar qualquer conflito entre razão e fé.

Locke distingue ainda dois tipos⁵ de revelação no *Ensaio* (E IV.xviii.3). O primeiro tipo ele denominou *tradicional*: é a revelação transmitida aos homens de geração em geração por meio de palavras. O segundo tipo é denominado *original*, sendo a transmissão direta feita por Deus de uma proposição ao homem, ao imprimir na mente humana aquilo que Ele deseja que o homem saiba, em certos contextos e ocasiões específicas.

Quando se trata de uma revelação original, o embate intelectual de sua interpretação é do homem consigo mesmo, ou seja, ele deve avaliar se a percepção extraordinária que está experimentando pode ser considerada uma revelação divina ou não. Não basta apenas a *convicção* de se ter recebido uma luz divina para que isso seja aceito como revelado. A revelação original pode ser não verbal, e nesse caso poderá ser incomunicável a outros. Caso um homem receba de Deus, por exemplo, uma nova ideia simples (ou algo semelhante a uma ideia simples) que nenhum outro jamais experimentou, essa ideia não poderá ser transmitida por palavras a outros homens. O problema então não seria somente o de receber e identificar intimamente essas novas ideias simples, mas também comunicá-las a outros. Nesse contexto, Locke cita a experiência de São Paulo, que foi arrebatado ao terceiro céu, e tudo o que pôde dizer dessa experiência é que contemplou: “o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu” (*Primeira carta aos Coríntios 2,9*).

No caso da revelação tradicional, a razão avalia não uma luz interior do homem, mas uma revelação que outros receberam originalmente e é transmitida

⁵ Na *Terceira Carta sobre a tolerância*, Locke utiliza a mesma divisão.

por tradição por meio da palavra. É evidente que esse tipo depende de uma revelação original e, portanto, existe uma ligação intrínseca entre os dois tipos de revelação. Os critérios que apresentaremos na próxima seção serão importantes para avaliar o conteúdo de uma revelação *tradicional*. O homem que recebe uma revelação por tradição não teve a mesma experiência de quem a recebeu originalmente e, por isso, precisará de critérios adicionais para dar a ela o seu assentimento. Na sequência do texto, trataremos da revelação tradicional, referindo-nos a ela simplesmente como revelação. Quando formos nos referir à revelação original, utilizaremos sempre o adjetivo.

2 A DEMARCAÇÃO DOS DOMÍNIOS DA RAZÃO E DA REVELAÇÃO: DISTINÇÃO E COLABORAÇÃO

Nesta seção, examinaremos as propostas de Locke para auxiliar o homem na demarcação e na influência recíproca que existe, na estrutura epistemológica lockeana, entre os domínios da razão e da revelação. Ter clareza dessa sinergia entre os dois domínios ajuda o homem no discernimento sobre a origem divina de uma proposição. Esse é um assunto de suma importância na sua epistemologia, porque de um lado evita exageros na aceitação de proposições supostamente reveladas e do outro reconhece a contribuição de tais proposições para o entendimento humano, pois uma vez reconhecida uma proposição como revelada, ela será seguramente verdadeira: “Tudo o que Deus revelou é certamente verdadeiro” (E IV.xviii.10). Comentando exatamente essa passagem, Wolterstorff sustenta:

Locke nunca considerou a possibilidade de que Deus pudesse nos levar a crer em coisas que não fossem, estritamente falando, verdadeiras, mas que nos serviriam, contudo, para nos orientar em nossa vida. Ele apenas assume como uma verdade necessária que, se Deus revela P, então P é verdadeiro. Mas que Deus, de fato, em alguma ocasião, revela algo, não se pode conhecer, nem se pode conhecer o que ele revelou. Sobre tais questões, somente a crença é possível, não o conhecimento. Em três momentos de E IV.xviii.4-5, Locke fala como se *conhecêssemos* que Deus revelou algo. Mas penso que devemos considerar essas passagens como um lapso de sua escrita, pois elas entram em conflito com sua reiterada e enfática insistência de que a certeza exigida para o conhecimento está ausente nesses casos. [...] A crença de que Deus revelou P sempre carece da certeza que se requer para o conhecimento (WOLTERSTORFF, 1994, p. 190-1).

Wolterstorff propõe portanto, que uma revelação não pode ser *conhecida* em termos lockeanos, por isso temos apenas evidências satisfatórias da crença de que se trata de uma revelação; mas as evidências satisfatórias não podem transformar uma revelação em algo absolutamente certo. A interpretação desse autor é pertinente e possui respaldo no texto do *Ensaio*. Porém, acreditamos que a proposta de Locke da possibilidade de se conhecer a procedência divina de certas proposições não é apenas um “lapso de sua escrita”. Ou seja, não é apenas

um exercício retórico, mas é possível em certos casos atestar com critérios racionais que certas proposições têm origem divina. Pelo menos é isso que transparece dos textos do *Ensaio*.

Tratando da relação entre razão e revelação no capítulo xviii do livro IV, a primeira ponderação feita por Locke é: para que uma revelação tenha utilidade a mais pessoas, e não somente a um indivíduo, é preciso que esta se expresse por meio de ideias que possam ser adquiridas pelo homem por via natural, ou seja, por sensação ou reflexão. Locke expõe isso em E IV.xviii.3; já nos referimos a esse ponto na seção anterior. Caso a revelação original contenha ideias simples não adquiridas por sensação ou reflexão, essa revelação será útil somente a quem a recebeu, pois não poderá ser transmitida a outrem.

As *palavras*, conforme Locke tratou no livro III do *Ensaio*, são símbolos de ideias já existentes na mente, adquiridas pelas duas operações que as produzem. Nenhuma palavra tem o poder de causar no homem uma nova ideia simples. Basta pensar na tentativa de descrever o gosto de uma fruta para uma pessoa que nunca a tenha experimentado: por mais detalhada que seja a descrição, jamais se conseguirá produzir a ideia do gosto dessa fruta na mente dessa pessoa. Nem são os nossos órgãos sensoriais sozinhos que produzem essas ideias. Se fosse assim, o homem poderia sentir o gosto do abacaxi – no exemplo de Locke – sem nunca o ter experimentado: “É claro, portanto, que não são produzidas [as ideias] pelos órgãos mesmos; do contrário, os olhos do homem produziriam cores no escuro; seu nariz cheiraria rosas no inverno; e ele experimentaria o paladar do abacaxi sem ir às Índias” (E IV.xi.4).

Sheridan (2013, p. 73) expressa esse ponto da filosofia lockeana assim: “Amarrando a linguagem à sua teoria empirista das ideias, Locke oferece uma base de justificação para uma nova linguagem do discurso científico moderno. Ele começa com uma teoria do significado na qual as palavras significam apenas ideias em nossas mentes”. Essa nova linguagem da ciência moderna, clara e precisa, também deve ser utilizada quando se trata da revelação.

Esse primeiro elemento não causa nenhuma dificuldade para a sua aceitação. Não é possível pensar na transmissão de uma revelação a cujas ideias somente o receptor original teve acesso. Não poderíamos nem mesmo discutir sobre essa revelação, não dispondo sequer de termos que pudessem expressá-la. Esse é um elemento básico da epistemologia lockeana. Snyder, comentando esse ponto, sustenta:

Locke acredita também que somente através das nossas faculdades naturais nós podemos obter conhecimento. Ele nos diz que nossas ideias provêm exclusivamente das nossas faculdades naturais, e nossas ideias “fundam nosso conhecimento, e são a única matéria de todas as nossas noções” (E IV.xviii.3). Claramente, portanto, não somente podemos conhecer alguma proposição sem consultar a fé e a revelação, mas nenhuma das nossas ideias pode ser recebida da revelação (SNYDER, 1986, p. 201).

Snyder reforça que as ideias são produzidas somente por meio das faculdades naturais do homem. Uma ideia acessível apenas por revelação somente teria significado para quem a recebesse, sendo irrelevante para a comunidade dos homens que não podem obtê-la por meios ordinários. Portanto, a revelação precisa ser expressa por palavras que correspondam a ideias que são adquiridas pelas vias naturais.

Na sua obra *Conduta do entendimento*⁶ (obra póstuma publicada em 1706; a partir de agora será citada como *Conduta*), Locke reflete sobre as *palavras* e o papel que elas desempenham nas ciências em geral. As teses lockeanas sobre a linguagem parecem valer também para o caso da revelação:

Já havia falado abundantemente sobre o abuso das palavras em outro lugar [E III.x]. Portanto, aqui quero somente fazer uma reflexão sobre o fato das ciências estarem cheias delas, e aconselhar àqueles que querem dirigir corretamente seus entendimentos a não aceitar nenhum termo, ainda que autorizado pela linguagem das escolas, para designar alguma coisa até terem uma ideia correspondente a este termo (LOCKE, 1823, vol. III, p. 257).

Em E IV.xviii.4, Locke sustenta: “a revelação poderia descobrir e transmitir as mesmas verdades que descobrimos pela razão e por ideias naturais”. Porém, nesses casos, a revelação em princípio não seria muito útil, até porque na epistemologia lockeana o conhecimento estabelecido por acordo e desacordo de ideias é sempre mais seguro e é a forma base do conhecimento. E esse tipo de proposição não precisaria de uma intervenção divina para que o homem desse a ela assentimento. Porém, Locke não consegue implementar em todos os casos essa proposta de demarcação entre razão e revelação. Quando o assunto é a moral, é conveniente que a revelação venha em auxílio do entendimento mesmo em questões ao alcance da razão. Apesar de neste ponto do *Ensaio* as questões morais não serem cogitadas como um possível ponto fora da curva, essa ressalva é significativa para a filosofia lockeana. A revelação pode colaborar com o entendimento humano até no caso de proposições acessíveis à razão, desde que exista uma justificativa pertinente. Neste caso, a justificativa é a obtenção de uma boa condição na vida eterna. Não discutiremos nesse artigo essas questões.

De um lado, uma revelação que pudesse ser obtida por via racional “não seria muito útil” (E IV.xviii.4) na maioria dos casos. Por outro lado, a revelação não pode contrariar um “conhecimento claro e distinto” (E IV.xviii.5). Neste último caso Locke propõe um *critério negativo* que permite apenas *rejeitar* algo como revelado. Essas propostas de demarcação estabelecem que não é necessário que uma proposição revelada seja conhecida por via natural (em certo sentido é até melhor que não seja, como veremos), segundo os termos lockeanos, mas não pode, em hipótese nenhuma, ser contrária à razão. Leibniz, interpretando essa passagem do *Ensaio*, sustenta que é “necessário saber com evidência que não nos enganamos ao atribuí-la [a revelação] a Deus” (LEIBNIZ, 1996, p. 506). E uma proposição contrária à razão é evidência suficiente para saber que não provém de Deus.

⁶ As citações a essa obra têm como referência: *The works of John Locke*.

Considerando a possibilidade de uma revelação contrariar o conhecimento natural, rompe-se a barreira epistemológica do possível e do impossível, da verdade e da falsidade e, com isso, não existiriam mais parâmetros para orientar o conhecimento do homem. Em um mundo em que dois mais dois pudesse ser igual a cinco, não existiria segurança do que é ou não é possível se conhecer. Consequentemente, nesse mundo a própria noção de verdade ficaria comprometida. Então, quando existe contradição entre o conhecimento natural e uma suposta revelação, não se pode alegar a origem divina da revelação para validá-la em detrimento do conhecimento natural. Não existe, pois, nenhuma revelação contrária à razão. Existindo divergência entre razão e revelação, devemos sempre fazer a opção pela primeira. Nas palavras de Locke: “o juiz apropriado é a *razão*; e a *revelação*, embora seja consistente e confirme os seus ditames, não pode invalidar decretos de *razão*” (E IV.xviii.6).

Esse segundo elemento para a aceitação de uma revelação é fundamental, pois ele destina-se a assegurar a coerência de todo o sistema epistemológico lockeano. Apesar de estar dentro do domínio da religião, a revelação não pode se opor ao domínio da razão. Sobre a relação do domínio da religião e a razão, Pearson argumenta:

A religião influenciou profundamente o trabalho de Locke, não menos e, provavelmente, muito mais que a nova ciência e a nova visão da autoridade política. [...] Mesmo o *Ensaio*, que é uma tentativa de elaborar uma nova epistemologia, no famoso “novo caminho das ideias”, que surgiu de uma discussão dos “princípios da moral e da religião revelada”. [...] No *Ensaio*, buscou traçar um caminho intermediário entre aqueles que eram céticos em discernir qualquer verdade, e aqueles que reivindicavam provas e certeza onde somente a probabilidade era possível. A nova epistemologia de Locke impulsionou uma reavaliação do relacionamento entre razão e revelação como uma fonte alternativa de verdade (PEARSON, 1978, p. 247-8).

A religião e tudo o que está no seu domínio não pode ser irracional, ou seja, contrariar os ditames da razão. Mesmo a religião sendo importante para Locke, ele não a tratou de maneira ingênua; pelo contrário, ajudou a buscar esclarecimentos, com a luz da razão, a diversos pontos que precisavam ser mais bem explicados. A revelação é um desses e, por definição, sustenta-se na evidência de sua origem divina. Ora, se Deus criou o entendimento humano com capacidade para conhecer verdades acessíveis a ele, não poderia revelar ao homem algo contrário àquilo que se pode adquirir com os instrumentos dados pelo próprio Criador. Admitir isso seria concordar que Deus deu ao homem uma capacidade inadequada para se obter conhecimento. A partir dessa constatação tudo poderia ser colocado em jogo, e o homem já não teria garantia cognitiva de nada.

Dessa maneira, somente é considerado revelado aquilo que não contraria a *revelação natural*; existindo essa contradição, a suposta revelação extraordinária deve ser abandonada. Locke emprega aqui uma de suas poderosas metáforas para tornar mais persuasiva sua tese “[...] quem suprime a *razão* para abrir caminho

para a *revelação* apaga ambas as luzes e age como quem persuade o homem que é melhor arrancar os próprios olhos para receber a luz remota de uma estrela distante por meio do telescópio” (E IV.xix.4).

Esse *segundo critério* desempenha uma tarefa relevante no contexto das verdades reveladas. Apesar de não determinar uma proposição revelada se pode estabelecer o que não provém de uma revelação. Comentando o papel da razão na teoria das crenças de David Hume,⁷ Nuyen (1988) faz considerações pertinentes também para a nossa discussão. Alguns intérpretes de Hume propõem que, para esse filósofo, a razão não desempenharia nenhum papel na teoria das crenças. Caso isso fosse aceito não poderíamos criticar ninguém pela irracionalidade de suas crenças e nem ter segurança da racionalidade das nossas. É correto lembrar que a crença é para Hume uma questão que envolve sentimentos (paixões que não são produto da razão), mas também envolve escolhas. Quando as escolhas não são guiadas também por ponderações racionais podemos enfrentar sérios problemas pessoais e na convivência social.

Um exemplo seria uma pessoa que por um momento acredita que a sua casa está pegando fogo com ela dentro. Essa crença poderia ser ou não confirmada por meio dos sentidos (visão, olfato, tato) e de uma elaboração racional desses dados. Quando a razão não exerce nenhum papel nas crenças, essa pessoa poderia continuar acreditando que sua casa está pegando fogo, mesmo que os sentidos e a razão mostrem o contrário. No caso da revelação religiosa, na teoria lockeana a razão teria uma função semelhante. Uma vez constatado o contraste de uma revelação com a razão natural, a primeira não pode ser mantida, pois aceitar uma “revelação” irracional seria abrir precedente para inúmeros abusos dentro da religião.

A terceira proposta de demarcação a ser considerada quando tratamos de uma revelação é: uma proposição revelada é “matéria própria de fé” quando está acima da razão. Nesses casos, o entendimento humano é alargado para além de suas capacidades epistemológicas naturais: “estando além da descoberta de nossas faculdades naturais, estando acima da razão, essas coisas [proposições] são, quando reveladas, matérias próprias de fé” (E IV.xviii.7). Nesse mesmo parágrafo, Locke propõe dois exemplos: a rebelião dos anjos e a ressurreição dos mortos. Essas proposições, a mente não pode “julgar com suas faculdades e noções naturais” (E IV.xviii.9) e, por isso, estão acima da razão e são matéria de fé. Uma revelação de proposições acima da razão “deve prevalecer contra a razão quando nossas faculdades determinarem apenas conjecturas prováveis” (E IV.xviii.8).

Esse *terceiro* elemento não é um limite necessário de uma revelação. Apesar de a revelação ser mais relevante para o entendimento humano quando seu conteúdo está acima da razão, como nos dois exemplos citados acima, em alguns casos particulares Deus pode revelar o que o homem pode em princípio obter por meio de suas próprias capacidades. Essa afirmação parece destoar do estabelecido precedentemente. Porém, podemos sustentá-la com base em algumas passagens sobre a moral do *Ensaio* e da *Razoabilidade do cristianismo* (obra publicada em

⁷ O artigo trata da teoria geral das crenças em Hume e não especificamente de crenças religiosas.

1695, posteriormente, portanto ao *Ensaio*, a partir de agora citada como *Razoabilidade*).

Ainda em E II.xxviii.8, Locke sustenta: “Por lei *divina*, entendo a lei que Deus promulgou para as ações dos homens por luz natural ou por voz de revelação”. Ou seja, a lei divina estaria tanto ao alcance da razão quanto da revelação. Essa posição de Locke fica ainda mais evidente na *Razoabilidade*.⁸ “a moralidade tem um modelo certo, que a revelação corrobora, e a razão não pode contradizer nem pôr em dúvida; ambas, em conjunto, testemunham que tal modelo provém de Deus, o grande legislador” (LOCKE, 1823, vol. VII, p. 142).

O motivo de haver revelação com conteúdo moral, como já indicamos ser possível, se deve a muitos homens poderem não ter o tempo ou as disposições necessárias para chegar a conhecer princípios desse importante domínio. Caso tais homens fiquem na escuridão em relação a assuntos de moral para guiar suas ações, podem perder a vida eterna além de provavelmente já aumentarem a quota de infelicidade na própria vida presente. A necessidade moral da revelação, nesse caso, tem um caráter prático (PEARSON, 1978, p. 254), por isso existe essa exceção. Como a vida eterna exerce um papel fundamental, para o pensamento lockeano, no agir humano, as regras que orientam o homem nesse campo não poderiam ficar somente disponíveis para a razão utilizada corretamente; Deus também as deixa facilmente acessíveis por meio da revelação. Para entendermos melhor essa exceção poderíamos fazer a seguinte reflexão: uma coisa é o homem não conhecer uma prova matemática, pois isso seria indiferente para a salvação; outra coisa é não conhecer uma regra moral que é necessária para se conquistar a vida eterna. Ou seja, uma revelação de uma prova matemática não mudaria, no sentido moral, a vida de um homem. Por isso a revelação de uma prova matemática é “desnecessária”. Por outro lado, a revelação de uma regra moral pode mudar o agir de um homem. Essa mudança pode ser decisiva para a sua felicidade nessa vida e na vida futura.

No contexto dessa discussão, Snyder (1986, p. 203) argumenta que da mesma maneira que existe um corpo de proposições cujo conhecimento possa ser tipificado como natural, ou seja, proveniente das faculdades do homem, existe também um corpo de proposições que são alcançadas somente pela fé (revelação divina). Essas últimas enriquecem o entendimento humano, e somente elas podem dar ao homem esse conhecimento especificamente religioso. Como já argumentamos na seção anterior e nessa seção, existe a possibilidade de no caso da moral Deus revelar proposições que em princípio poderiam ser obtidas pela razão.

A razão não é suficiente para fornecer ao entendimento tudo o que precisamos saber, particularmente quando isso se refere à moralidade e à salvação. Nessas questões a fé é necessária. Conseqüentemente a fé assiste e aperfeiçoa a razão pela descoberta de novas verdades. Aqui Locke faz eco à noção de Tomás de Aquino, de que a graça não

⁸ As citações dessa obra têm como referência: *The works of John Locke*.

destrói a natureza, mas a aperfeiçoa (SNYDER, 1986, p. 203).

A ressalva que fazemos a essa citação é que para Locke a razão é, sim, suficiente. Porém, Deus na sua bondade, para salvaguardar uma grande parte dos homens que poderiam não utilizar a razão eficaz e adequadamente para obter as noções morais necessárias para a felicidade e salvação, comunica essas proposições por meios extraordinários (revelação). Nós já nos posicionamos favoráveis a essa interpretação da epistemologia lockeana.

Essas fronteiras, ou seja, essas características que delimitam a revelação e auxiliam o homem a discernir sobre a origem divina de uma proposição supostamente revelada, estão no capítulo xviii do livro IV. No capítulo xix do livro IV, Locke apresenta outro critério: os sinais extraordinários, *milagres*, que acompanham a revelação quando essa é genuína. Ao contrário dos anteriores, este agora é um critério positivo, pois possibilita a *aceitação* de uma proposição como revelada. O assentimento a uma revelação original é indicado por meio dos sinais utilizados por Deus para transmiti-la. Locke cita o exemplo de Moisés, que reconheceu na sarça ardente uma prova da procedência divina da revelação (E IV.xix.15). Os primeiros a testemunharem os sinais realizados por esses profetas assentiram à revelação e ela foi sendo transmitida na base desse testemunho.

Esses são, portanto, os elementos que auxiliam o homem no discernimento da legitimidade de uma revelação: ser transmitida por palavras que representam ideias obtidas por sensação e reflexão, não ser contrária ao conhecimento que a razão estabeleceu, ser uma proposição que está acima da razão alargando o seu alcance (considerando, porém, a exceção da moral) e os milagres, como critério de autenticidade de uma revelação. Desses elementos somente os dois primeiros são imprescindíveis e necessitam ser rigorosamente observados para se considerar uma proposição como genuinamente revelada. Os dois últimos podem ou não ocorrer. Sobre os chamados sinais, Leibniz comenta: “Embora Jesus Cristo fosse credenciado por milagres, não deixou por vezes de recusar tais sinais a uma raça perversa que os pedia, pregando apenas a virtude e aquilo que já havia sido ensinado pela razão natural e pelos profetas” (LEIBNIZ, 1996, p. 519).

A proposta desses elementos para o discernimento de uma revelação é fundamental na epistemologia lockeana e é mais uma mostra da busca de equilíbrio entre razão e revelação. A observação de Wolterstorff, apresentada no início da seção, parece adequada, ou seja, esses elementos propostos por Locke não estabelecem a certeza da procedência divina que garantiria, sem ressalvas, a verdade de uma proposição revelada. Contudo, quando Locke sustenta o conhecimento de uma revelação que contempla esses elementos não é um simples descuido de sua escrita. Parece-nos que ele, de fato, acreditava nessa possibilidade. E isso é coerente com outras passagens da sua filosofia, como a colocação do grau sensitivo dentro do conhecimento, mesmo não se referindo à percepção de acordo e desacordo de ideias – sua noção básica de conhecimento.

A crença de que Deus revelou uma proposição qualquer carece de certeza estrita, da mesma maneira que a crença na existência de algo momentaneamente

fora do alcance dos sentidos. E ainda que algo esteja sob o alcance dos sentidos, isso não pode ser conhecido da mesma forma como se conhece por relação de ideias, a priori e com certeza absoluta. Nesses casos clássicos e bem estudados, porém Locke considera que há uma probabilidade tão grande que podemos considerá-las como conhecimento, ainda que não no sentido estrito do termo.

Sintetizando, para Locke, a revelação genuína proveniente de Deus é sempre verdadeira e é esse o objeto da fé. A razão auxilia a discernir se uma proposição é ou não uma revelação divina. Para isso se deve fazer uma distinção entre a revelação “p” e a proposição “p é divinamente revelado”. O que está acima da razão é a proposição “p” e não “p é divinamente revelado”, a não ser que o conteúdo da proposição “p” seja “p é divinamente revelado”, mas nesse último caso, Locke alerta para o perigo do entusiasmo. A razão, então, terá o papel de avaliar se existem ou não evidências de que “p” foi ou não divinamente revelado. Uma vez estabelecido isso, o homem pode guiar seu assentimento mesmo que a proposição esteja além do alcance da razão (JOLLEY, 2007, p. 443).

3 O ENTUSIASMO: DESEQUILÍBRIO DA RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E FÉ

Como temos visto, para Locke aquilo que perturba a harmonia entre razão e revelação, evidenciando uma propensão exagerada para qualquer um dos lados, deveria ser evitado. Por isso, ele combate explicitamente no *Ensaio* uma corrente religiosa denominada entusiasmo, que é um tipo específico e importante de distorção ou exagero no domínio da fé.⁹

Depois de cinco anos da primeira edição do *Ensaio*, novos temas foram surgindo no meio filosófico. Em uma carta a Molyneux (8 de março de 1695, The correspondence of John Locke. Edição eletrônica da série Past Masters. Acessado em 24 de abril de 2018), Locke diz ter examinado a opinião de Malebranche¹⁰ sobre *ver todas as coisas em Deus*. Segundo ele, o argumento de Malebranche é insustentável. Esse assunto exigia uma tomada de posição clara da parte de Locke. Existe uma conexão não explícita no texto do *Ensaio* entre o entusiasmo e a posição epistemológica de Malebranche. Essa ligação ajuda a interpretar o capítulo xix do livro IV como um complemento da posição de Locke sobre a revelação. Ao mesmo tempo, esse capítulo tem uma função mais global na sua obra. Ele completa

⁹ Esse tema é tratado em E IV.xix, que foi acrescido somente na quarta edição da obra e é intitulado: *Do entusiasmo*. Em uma carta de Locke a Molyneux de 8 de março de 1695, temos o primeiro registro sobre esse tema: “Eu estive pensando comigo mesmo, que não seria, eventualmente, errado acrescentar, no lib. iv cap. 18, algo sobre o entusiasmo ou fazer um capítulo próprio” (*The correspondence of John Locke*. Edição eletrônica da série Past Masters. Acessado em: 24 de abril de 2018). É relevante a preocupação de Locke em examinar o entusiasmo. Isso mostra que as interpretações daquilo que ele escreveu sobre a revelação poderiam dar margem de sustentação a esse movimento. Além disso, ele percebe que estava faltando algo para ser discutido sobre o assunto.

¹⁰ Nicolas Malebranche, filósofo francês nascido em 1638 e morto em 1715; sua obra teve grande influência no século XVIII. A sua principal referência filosófica é Descartes. A crítica que Locke dirige ao seu pensamento está contida no volume IX das obras completas, no ensaio “An examination of P. Malebranche’s opinion of our seeing all things in God” (*Works of John Locke*, 1823, vol. IX, p. 211).

a discussão do livro I sobre o conhecimento inato (inatismo) (JOLLEY, 2007, p. 447).

3.1 O ENTUSIASMO RELIGIOSO

O entusiasmo é uma corrente religiosa que defende a superioridade da revelação sobre a razão. Para essa corrente as verdades religiosas podem ser até mesmo contrárias à razão. Quando tratamos dos elementos de discernimento para a avaliação de uma revelação, vimos que Locke admite a possibilidade de uma proposição revelada estar acima da razão, mas nunca que lhe seja contrária. Woolhouse (1994, p. 167-8) argumenta que para o entusiasmo a razão não pode se manifestar nas questões de fé. Essa é a característica marcante dessa corrente.

O perigo do entusiasmo, segundo Locke, seria a imposição autoritária de opiniões consideradas reveladas. Uma vez reconhecida como revelada uma certa opinião por essa autoridade, esta deveria ser aceita mesmo sendo contrária aos critérios racionais. Porém, a autoridade humana não é um critério de verdade, segundo Locke e a virtual totalidade dos grandes filósofos modernos. A autoridade da verdade legitimamente revelada está na evidência que esta contém em si mesma, quando analisada racionalmente; ou, à falta disso, no testemunho, igualmente bem atestado, à luz da razão, da procedência divina dessa revelação. Considerando sempre o crivo dos critérios racionais propostos por Locke. No caso da revelação autêntica, a autoridade do testemunho pessoal é confirmada pelos sinais que acompanham a revelação original ou a sua transmissão.

No *Ensaio*, o entusiasmo é apresentado como um pretense terceiro grau de assentimento diferente da razão e da crença (sendo que esta última pode incluir certas porções da fé religiosa). Esse grau de assentimento desconsidera a utilidade da razão nas questões de revelação. Fazendo assim, o entusiasmo desqualifica tanto uma quanto outra. Os homens, orientando-se por esse grau de assentimento, guiam-se por fantasias que seriam a base de opinião e conduta de outros.

O entusiasmo é propriamente, no meu entender, um grau de assentimento que embora não se funde na razão nem na revelação divina, mas surja da trama de um cérebro fervoroso e arrogante, uma vez firmado tem mais poder sobre a opinião e a ação dos homens que a razão, revelação ou ambas juntas [...]. Por meio de um conceito forte, tomado como um novo princípio, arrasta tudo consigo, ignorando o senso comum, livre de toda restrição da razão e entrave da reflexão, promovido à autoridade divina com a anuência de nosso próprio temperamento e inclinação (E IV.xix.7).

A proposta do entusiasmo, de revelação direta e inquestionável, evita o trabalho de busca da verdade. É mais fácil alguém pretender ser o possuidor de verdades comunicadas por Deus diretamente. O difícil é buscar as verdades deixadas por Deus à disposição das capacidades humanas. Locke sugere, em E IV.xix.5, ser a *melancolia* misturada com a *devoção* a origem do entusiasmo. O homem conduzido por essa melancolia e devoção exageradas está mais

predispósito a aceitar fantasias de sua mente por revelações divinas e impô-las a outros.

Para Wolterstorff (1996, p. 119), Locke atribui irresponsabilidade às pessoas que se guiam por esse movimento, pois deixam de utilizar os ditames da razão para discernir sobre uma suposta revelação. Essa posição lockeana foi interpretada por alguns autores como importante para a evolução do deísmo: “A recusa de Locke do entusiasmo, junto com sua atribuição de um papel central à razão na moral e na religião, reserva-lhe um lugar na história do desenvolvimento do deísmo” (WOOLHOUSE, 1994, p. 168).

Propomos que o capítulo sobre o *entusiasmo* foi escrito para reforçar a posição epistemológica de Locke de colaboração entre razão e revelação. A linha de separação na epistemologia lockeana entre o assentimento razoável e o assentimento equivocado é muito tênue. Em alguns, ou muitos, casos, pode não ser tão simples separar uma revelação autêntica de uma que seja resultado de fanatismo religioso. Locke não descarta a possibilidade de Deus iluminar diretamente a mente do homem: “Longe de mim negar com isso que Deus não possa, vez por outra, por direta influência e assistência do Espírito Santo, sem o acompanhamento de signos extraordinários, esclarecer a mente dos homens com a apreensão de certas verdades ou impeli-los a boas ações” (E IV.xix.16). Nesses casos, como saber que se trata de revelação ou fanatismo?

A resposta de Locke é que sempre temos à nossa disposição a razão e as *Escrituras*¹¹ para nos orientar nessas situações. Ele propõe confrontar essa iluminação direta de Deus com a razão e com as *Escrituras*. O entusiasmo tem por característica não confrontar as suas proposições com nenhuma dessas duas instâncias. O fechamento em analisar e refletir sobre as próprias doutrinas pode denotar uma obstrução ao processo de busca da verdade.

Podemos citar aqui uma passagem do livro I do *Ensaio*: “Não admira, portanto, que homens já adultos, dedicados a ocupações necessárias da vida ou à fervorosa busca do prazer, não examinem seriamente seus próprios credos” (E I.iii.25). Locke está tratando do *costume* e, nesse mesmo parágrafo, ele admite que questionar costumes estabelecidos pode gerar rótulos de excêntrico, cético ou ateu e isso desmotiva a indagação. O mesmo mecanismo pode acontecer com o entusiasmo. As autoridades que impõem a revelação procuram garantir que não sejam questionadas pelos homens e os que ousam fazê-lo são criticados. Sobre isso Wolterstorff faz a seguinte consideração:

Assim, Locke acusa os entusiastas de irresponsabilidade. Ele reitera seu ponto geral de que, se alguém pretende crer responsabilmente que Deus revelou tais e tais coisas em tais e tais ocasiões, então essa crença será de acordo com os “ditames da razão”. E ele assume que a única alternativa a sua própria opinião acerca do que devemos fazer com os ditames da razão é uma política de “vale tudo” – contrária à crença religiosa (WOLTERSTORFF, 1994, p. 194).

¹¹ As *Escrituras* para Locke são uma revelação tradicional atestada, nesse artigo não teremos a ocasião de aprofundar a sua argumentação sobre esse tema.

Portanto, se no capítulo xviii, intitulado *Sobre fé e razão e suas distintas províncias*, Locke deixou alguma margem para uma interpretação equivocada do papel da revelação, no capítulo xix, intitulado *Sobre o entusiasmo*, ele busca dirimir qualquer dúvida. A experiência religiosa pode dar ao homem elementos de crença, mas para que sejam aceitos como autênticos não basta a simples adesão cega. A existência de verdades acima da razão é aceita por Locke, porém tais verdades não podem ser irracionais ou contrárias às *Escrituras*. O *Ensaio* mostrou como os apelos da autoridade e o entusiasmo podem ser corrigidos e equilibrados com o uso da razão.

Segundo Wolterstorff (1996, p. 121), Locke confia que a comunicação de Deus segue regras racionais ou evidências que indiquem a procedência divina. No capítulo xviii, Locke focou a sua atenção na revelação *tradicional*, deixando um pouco de lado a *original*, ou seja, os que reivindicavam a comunicação direta de proposições da parte de Deus. Claro que, mesmo naquele contexto, era óbvia a ligação que existe entre as duas. No capítulo xix, o foco da análise é a revelação original que alguns evocavam para impor certas “verdades”. A revelação original também está, naturalmente, sujeita aos critérios racionais.

3.2 REFUTANDO O INATISMO DE CARÁTER RELIGIOSO

Para Jolley (2007), o capítulo sobre o entusiasmo não somente aprofunda o uso dos critérios racionais para a revelação original, respondendo a quem reivindicava a comunicação direta de verdades por parte de Deus, mas também complementaria uma discussão mais ampla, presente no *Ensaio*: o ataque a um modelo de conhecimento caracterizado pela *ajuda divina direta* (*divine direct assistance*) (JOLLEY, 2007, p. 448).

Para compreender como o capítulo sobre o entusiasmo complementa a argumentação de Locke, é preciso voltar ao livro I do *Ensaio*. Nesse livro, ele defende a inexistência de *princípios especulativos inatos* e de *princípios práticos inatos*. O capítulo 2 do livro I é dedicado aos princípios especulativos inatos. O primeiro argumento inatista apresentado por Locke é o do assentimento universal. Esse raciocínio parte da premissa da suposta existência de certos princípios, especulativos e práticos, aceitos por todos os homens. Os seus defensores argumentam, então, que tal assentimento universal decorria do fato desses mesmos princípios já existirem na alma dos homens desde sua criação. Para os inatistas, o assentimento universal é explicado pela existência de princípios inatos. Locke se contrapõe a eles, primeiro negando que a premissa seja verdadeira; e depois argumentando que não há inferência lógica entre a premissa, proposições aceitas universalmente, e a conclusão: essas proposições aceitas universalmente são inatas. Mesmo que existisse o consenso universal, este não provaria a existência de princípios inatos, pois pode haver outra maneira para se explicar o suposto assentimento universal.

A segunda crítica feita ao argumento do assentimento universal está em E I.ii.4. Para Locke, o argumento do assentimento universal não somente não prova a existência de princípios inatos, mas na verdade, fornece bases para provarmos o

contrário. Isso porque, primeiro, não existe entre os homens assentimento universal de nenhum princípio. Para defender essa posição, Locke expõe a falta de assentimento universal acerca do princípio de não contradição. Dentre os princípios, esse seria o mais fácil de ser admitido como universalmente aceito. No entanto, no parágrafo seguinte, Locke constata que há homens, a saber, crianças e idiotas, que desconhecem até mesmo esse princípio: “Se crianças e *idiotas* tiverem uma alma ou mente, com essas impressões sobre ela, inevitavelmente as perceberiam, necessariamente as conheceriam e assentiriam à sua verdade” (E I.ii.5). Em segundo lugar, o argumento do assentimento universal pressupõe, corretamente, que se houvesse proposições inatas, elas teriam de contar com assentimento universal. Logo, por *modus tollens*, a constatação precedente, de que nenhum princípio goza de assentimento universal, leva à conclusão de que não há na mente humana nenhum princípio inato. A argumentação no livro I é mais detalhada, mas para os nossos objetivos basta esse resumo.

O inatismo, segundo Jolley, é a doutrina mais conhecida do modelo de *assistência divina direta*. Esse modelo é universalista, pois todos teriam acesso a essas ideias presentes e impressas na alma humana pelo Criador. Utilizando a razão, o homem encontraria essas ideias dentro si. No período de elaboração do capítulo xix do livro IV, Locke combatia a versão mais recente desse modelo: a doutrina do filósofo Nicolas Malebranche. Segundo essa doutrina, o conhecimento não estaria propriamente inscrito na alma humana, mas Deus daria ao homem acesso direto às verdades contidas na sua própria mente. A principal obra de Malebranche é *A busca da verdade*¹² (1675). No livro IV dessa obra, ele argumenta:

Vemos a verdade somente quando vemos as coisas como elas são, e jamais as vemos como são, se não as vemos naquele que as contém de uma maneira inteligível. Quando vemos as coisas em nós, vemo-las somente de uma maneira muito imperfeita; ou antes, vemos somente nossas sensações e não as coisas que desejamos ver e que cremos falsamente que vemos. Para ver as coisas como são em si mesmas, é preciso aplicação, porque presentemente não nos unimos a Deus sem pena e sem esforço (MALEBRANCHE, 2004, p. 215-216).

No prefácio da obra, Malebranche defende ser a união do espírito humano a Deus mais natural do que a união do espírito ao corpo. A dificuldade da primeira união é o pecado, que enfraqueceu a conjunção com Deus. Porém, quando o homem busca a verdade por meio de um processo de interiorização, evitando o “barulho confuso das criaturas e, entrando em si mesmo, escuta seu soberano mestre, no silêncio de seus sentidos e de suas paixões, é impossível que ele caia em erro” (MALEBRANCHE, 2004, p. 45). Para Malebranche buscar a verdade é uma espécie de ascese, um esforço espiritual do homem para contemplar a verdade na mente de Deus. Os que procedem dessa maneira na busca da verdade estão evitando o erro.

O inatismo proposto por Malebranche tem características diferentes daquele refutado por Locke no livro I do *Ensaio*. Enquanto no livro I o inatismo defendia

¹² Utilizaremos a tradução brasileira da obra feita por Plínio Junqueira Smith.

a existência de princípios que estavam impressos na alma humana, o inatismo de Malebranche trata de verdades existentes em Deus. Estas verdades podem ser alcançadas pelos homens por meio de um processo de união do espírito humano com o Criador.

Sobre a doutrina de Malebranche e a crítica apresentada por Locke, Jolley argumenta:

[...] de acordo com essa teoria, Deus nos assiste diretamente em nossa busca por conhecimento, não inscrevendo verdades no mais profundo de nossa alma, mas, ao contrário, garantindo-nos acesso a ideias e a verdades em sua própria mente. Contra tais teorias, Locke argumenta que Deus limita seu papel a nos capacitar com faculdades naturais e, então, deixa-nos cultivar estas faculdades de tal maneira que elas produzam ou conhecimento em sentido estrito ou, pelo menos, uma crença verdadeira justificada (JOLLEY, 2007, p. 448).

Com o debate sobre o entusiasmo, Locke tem a possibilidade de completar o ataque ao modelo da *assistência divina direta*. A versão de Malebranche do modelo de *assistência divina direta* é particularista, restringindo-se a uma pessoa ou a um grupo de privilegiados. Além disso, esse modelo não necessita em nada do auxílio da razão e pode até mesmo ser-lhe contrário.

Jolley defende que Locke utiliza a mesma estratégia para refutar essa nova versão de inatismo: o dilema. Embora Locke argumente contra a existência de princípios inatos no livro I do *Ensaio*, no capítulo sobre o entusiasmo, inserido no livro IV, ele não nega a possibilidade de Deus revelar verdades diretamente ao homem (ver citação de E IV.xix.16 acima). Caso o fizesse, Locke teria dificuldades em reconhecer qualquer tipo de revelação, pois a revelação é uma manifestação de Deus ao homem. O que ele refuta são os exageros de se aceitar sem controle qualquer proposição por revelação divina. Quando Deus revela algo ao homem, a razão tem que discernir a validade da revelação.

Locke propõe, portanto, o seguinte dilema para rejeitar o entusiasmo. Quando alguém declara ter recebido uma revelação, o seu objeto é fundamental para justificar a crença na suposta revelação. O dilema é formulado exatamente a partir dos objetos da revelação, que podem ser dois: uma proposição qualquer “*p*” ou uma proposição “*p* é revelado”. Escolhendo o primeiro braço do dilema, se tem duas possibilidades para justificar a aceitação de “*p*” como revelação. A primeira é conhecer “*p*” no sentido estrito do termo *conhecimento*. Nesse caso, a revelação seria desnecessária, como já foi tratado acima nesse artigo. Não podemos esquecer que o fundamento do conhecimento está na evidência da proposição em si mesma, ou seja, não necessita de nada externo para ratificá-la. A crença em geral se fundamenta em algo alheio à própria proposição; esse é o caso também da revelação. Por que Deus revelaria ao homem algo que ele precisasse provar racionalmente como verdadeiro para estabelecer que é revelado? Essa seria uma revelação totalmente desnecessária.

A segunda possibilidade é justificar a aceitação na revelação “*p*” evocando o fato de “*p*” ter sido revelado por Deus. Nesse segundo caso, a argumentação cai na circularidade, pois se acredita em “*p*” porque foi revelado, e se justifica a revelação por se acreditar em “*p*”. Percebe-se que a razão, nesse caso, não tem nenhuma função. A mesma circularidade ocorre quando se escolhe o segundo braço do dilema inicial, ou seja, se acredita que “*p é revelado*” porque “*p é revelado*”. Como apresentamos no início deste artigo, a proposta de Locke para se aceitar uma revelação são os critérios racionais e a presença de sinais, milagres, que atestem a sua origem divina.

O movimento do entusiasmo cai, portanto, na circularidade para apresentar suas proposições reveladas, desconsiderando a razão ou a presença de milagres para confirmar a procedência divina de uma proposição. Quando se procede desse modo, corre-se o risco de aceitar proposições contraditórias, em que ambas deveriam ser tomadas como verdadeiras. Pois uma suposta proposição revelada que não passa pela avaliação da razão poderia ser contrária à razão. Isso seria o mesmo que admitir ou a contradição em Deus, que revelaria ao homem algo contrário à razão criada por Ele mesmo; ou a mentira em Deus, pois induziria o homem a aceitar falsidades.

Para Locke a luz verdadeira da mente humana é a evidência da verdade em si mesma, ou a revelação autêntica discernida por meio da razão e dos milagres que a acompanham. Entre essas duas fontes da luz verdadeira não há concorrência. Deus, quando ilumina o homem com sua luz, não deixa de considerar a natureza humana, isto é, a luz sobrenatural não extingue a natural e vice-versa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi exposto, o presente artigo tentou contribuir para elucidar na epistemologia lockeana a dinâmica da relação entre razão e revelação. Na última seção apresentamos os riscos do entusiasmo para o entendimento humano de maneira geral e para a epistemologia da religião em particularmente. Essa é uma preocupação presente em todo o debate que Locke realiza no *Ensaio* nas questões ligadas à relação entre razão e revelação. A exclusão da razão do domínio religioso não é sinal de autonomia, mas de desconsideração dos instrumentos da natureza humana para chegar à verdade. Nem o ceticismo radical nem o entusiasmo são caminhos que ajudam a nos aproximarmos da verdade. O primeiro nega a possibilidade de se chegar à verdade, e o segundo a oferece fácil demais. Desse modo, tanto o ceticismo quanto o entusiasmo quebram a proposta lockeana de buscar a verdade, mesmo diante do alcance limitado do entendimento humano.

Quando existe uma relação harmoniosa nesse âmbito, o homem tem uma fonte de verdade complementar, de relevante utilidade prática, ou moral. Assim a religião influenciou a sua filosofia e, de maneira mais clara e verdadeira, a filosofia influenciou a sua religião. O comprometimento de Locke com a fé cristã, em particular, não fez com que ele descuidasse de buscar a razoabilidade da religião. A defesa da fé é, segundo ele, possível, em bases razoáveis e, por isso, ele se

esforçou em elaborar uma epistemologia que delimitasse bem os dois domínios do entendimento humano. Dando autonomia a esses domínios, mas não deixando de marcar como importante a colaboração entre eles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAPPELL, Vere. (ed.). *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. *Locke*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011.

JOLLEY, Nicholas. Locke on faith and reason. In: NEWMAN, Lex. (ed.). *The Cambridge companion to Locke's "Essay concerning human understanding"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 436-454.

LEIBNIZ, Gottfried. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

LOCKE, John. *The works of John Locke*. 10 v. A new edition, corrected. London: Thomas Tegg, 1823. Reprinted by Scientia Verlag Aalen: Germany, 1963. Disponível em: <http://socserv.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/locke/index.html>. Acesso em: 24 de abr. 2018.

_____. *An essay concerning human understanding*. Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *The philosophical works and selected correspondence of John Locke*. Edição eletrônica da série Past Masters. Acessado em: 24 de abril de 2018.

MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade*. Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

NEWMAN, Lex (ed.). *The Cambridge companion to Locke's "Essay concerning human understanding"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

NUYEN, A. T. The role of reason in Hume's theory of belief. *Hume Studies*, v. 14, n. 2, p. 372-389, nov. 1988.

PEARSON, Samuel C. Jr. The religion of John Locke and the character of his thought. *The Journal of Religion*, v. 58, n. 3, p. 244-262, jul. 1978.

ROY, S. D. Reason or revelation? Locke on the ground of religion. *Indian Philosophical Quarterly: Journal of the Department of Philosophy, University of Poona*, p. 17-27, jan. 2002.

SHERIDAN, Patricia. *Compreender Locke*. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2013.

SHERIDAN, Patricia. Locke's moral philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/locke-moral>>. Acesso em: 5 abr. 2017.

SILVA, Saulo H. S. *Tolerância civil e religiosa em John Locke*. São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

SNYDER, David C. Faith and reason in Locke's Essay. *Journal of the history of ideas*, v. 47, n. 2, p. 197-213, abr.-jun. 1986.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Locke's philosophy of religion. In: CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 172-198.

_____. *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

WOOLHOUSE, Roger. Locke's theory of knowledge. In: CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 146-171.

YOLTON, John. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1996.

TOWARDS A DUAL ONTOLOGY: *DUALITY, A CASE STUDY*

PARA UMA ONTOLOGIA DUAL: DUALIDADE, UM ESTUDO DE CASO

FRANCESCO MARIA FERRARI¹

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) - Brasil

ferrarifram@gmail.com

ABSTRACT: The main aim of this work is to depict the relevance of one of the most interesting formal concepts, i.e., duality, with respect to some foundational issues related to the actual ontological debates arising from the epistemological analysis of physical processes. In particular, it is argued that a formal characterization of emergence is possible in terms of the category theoretic notion of duality. This would constitute a significative shifting from a Platonic to an Aristotelian ontology (of mathematics and, then, of physics). Actually, providing a contribution to this very shift is what this paper wants to be focused on.

KEYWORDS: Category theory. Duality. Dynamic system. Dual ontology. Emergence. Modal logic.

RESUMO: *O principal objetivo deste trabalho é apresentar a relevância de um dos mais interessantes conceitos formais, i.e., dualidade, concernente a algumas questões fundamentais relacionadas aos debates ontológicos atuais que surgem de uma análise epistemológica dos processos físicos. Em particular, se argumenta que uma caracterização formal da emergência é possível em termos de dualidade em teorias das categorias. Isto constitui uma mudança significativa da ontologia platônica para uma aristotélica (da matemática e, portanto, da física). De fato, fornecer uma contribuição a essa mudança é o que este artigo pretende se concentrar.*

PALAVRAS-CHAVE: Teoria das categorias. Dualidade. Sistema dinâmico. Ontologia dual. Emergência. Lógica modal.

INTRODUCTION

The main aim of this work is to depict the involvement of the concept of *emergence by duality* - such a concept is at the borderline between modal logic (ML)² category theory (CT)³ - in some epistemological issues relative to

¹ Pesquisador associado à Universidade Estadual de Campinas – Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (UNICAMP - CLE).

² Modal logic is the logic of necessity and possibility (operators) and their intensional interpretations, such as, obligation and permission (deontic logic); past and future (temporal logic), etc.

³ Category theory formalizes mathematical structure and its concepts in terms of a labeled directed graphs called a category, whose nodes are called *objects*, and whose labelled directed edges are called *arrows* (or morphism), basically, relations. A category has two basic properties: the ability to compose the arrows associatively and the existence of an identity arrow for each object. The

fundamental physics and to draw some conclusions about the ontology behind such frameworks.

Current fundamental physics is based on the dynamic approach to the quantum field, whose range is made of non-isolated systems and whose basic mechanism of symmetries (patterns) formation supposes the spontaneous breaking of symmetries (SBS). SBS implies that such systems reach unpredictable states and that the information displayed by a system at a fixed state is always *incomplete* with respect to its evolution (BAILLY; LONGO, 2013). A question, thus, arises about the ontology of such systems, for an ontology of objects seems to be very implausible. The point, it seems, is that the most widespread formalized ontologies supposes the actual existence of objects, by conceiving basic entities just as objects.⁴ On the contrary, it seems, evolutive and non-isolated (open) systems are to be conceived primarily as *processes* and just in a secondary “emergent” way as objects.

Being a process, in opposition to being an object, means being an incomplete entity with respect to the information displayed at a certain state (or moment) of its evolution (ROVELLI 2016). What makes a process informationally complete and, thus, an actually existent entity (i.e., an object) is the *stability* it can reach in non-isolation conditions, that is, through the continuous and mutual matching with the energy and information provided by the external (as well as internal) environment. In this sense, the process is stable or is an object until the pair *system-environment* plays a *dual* game.

The issue where the formal import of ML and of CT converge is precisely the *contingent* (modal) existence of objects, things as stable processes. Further, such a stability, such a contingent existence proper of things is governed by the *duality* between the physical system and its environment.

Evolutive systems, from thermodynamics to evolutive biology, are characterized by irreversibility of states. But since natural science abandoned ontology, asymmetries such as cause-effect relation or processes have been abandoned in favour of algebraic laws, equations. But the language of algebra is symmetric: if x tells us about y, then y tells us about x – and physics became grounded on deterministic relationships. There is no way to write in mathematics a simple irreversible facts - for example, that the upcoming storm causes the barometer to go down, and not the other way around. Mathematics has not developed the asymmetric language required to capture asymmetrical laws describing irreversible phenomena, f.i., that x causes y, which does not mean that y causes x. It seem that we lack a calculus for asymmetrical relations.

language of category theory has been used to formalize concepts of other high-level abstractions such as sets, ring and groups. Categories are algebraic structures with many complementary natures, e.g., geometric, logical, computational, combinatorial.

⁴ Think of the most commonly used formal semantics, i.e., set theoretic semantics. In general, non-actualist ontologies differs only for they employ *partial* (*denoting* and/or *interpretation*) functions. This allow them to speak of non-existent objects inasmuch not all terms denotes. The logical context that derives is that of *free logics*, i.e., free of *existential presuppositions*.

It turned out that the notion of duality, as it is conceived formal sciences - in particular in CT - may play a relevant role here. If algebra was discovered since ancient times and, later, applied to the physics of isolate systems (viz., Newtonian mechanics), another category of mathematical tool has been discovered within CT⁵ in very recent times: that of coalgebra. And coalgebra(s) is(are) dual to algebra(s). To come back to the duality system-environment, such a duality seems to be well captured by mathematics through the duality between *algebra* and *coalgebra*. Perhaps, the link between the pairs system-environment and algebra-coalgebra seem to be not just a matter of chance, of subjective choice.

I ACTUALISM VS DUAL ONTOLOGY

It is claimed that the fundamental difference and advantage of CT approach to foundation with respect of the set theoretic one is that, instead of considering objects and operations for what they “are” – as it is in set theory and set theoretic logic and ontology – it considers them for what they “do” (ABRAMSKY, 2012). This, of course, would constitute a significative shifting in mathematical philosophy: precisely, from a Platonic to an Aristotelian ontology (of mathematics and of physics). Actually, this very shift is what this paper want to be focused on. In fact, the implicit point this investigation is concerned with is how to treat potentiality.

The *modalisation of the existence* is the very point at work. Actuality, here as elsewhere, contrasts with potentiality. But the Aristotelian notion of potentiality differs from all the most widespread ontologies such as Platonism,⁶ conceptualism and nominalism⁷ inasmuch it does not presuppose any actuality.⁸ In fact, it is well known that the Platonic presupposition of set theory consists in the fact “that each potential infinite, if it is rigorously applicable mathematically, presupposes an actual infinite” (HALLETT, 1984, p. 25).

Certainly, a real modalisation of ontology cannot be committed to any presupposition of actuality, for in this case potentiality would be reduced to actuality itself. Indeed, any presupposition of actuality means a static ontology. Gill (2003), correctly, reminds us that Aristotle’s conception of being is dynamic, that he complained that the source of becoming as irreversible change for atomistic collisions remained unexplained. Aristotle, indeed developed a philosophy of

⁵ Eilenberg and Mac Lane (1945) introduced categories in a purely auxiliary fashion, as preparation for what they called “functors” and “natural transformations”.

⁶ I am distinguishing within realism between (at least) Platonism and natural realism. Atomism, in mathematical contexts, is quite uninteresting for it is formally equivalent to nominalism.

⁷ See, for a precise and formal account of such ontologies (COCCHIARELLA, 2007, 2001).

⁸ See (GARSON, 2001) for what concerns the objectual and intensional (conceptual) interpretation of quantified ML (QML). In particular, the main reason for the conceptual interpretation of physical reality is that “things, since they change, cannot be identified with term extension. Instead, [...] they correspond to term intensions or individual concepts” (p. 281). But, there are a lot of problem with this. The main, Garson stresses, is that given that individual concepts are functions from indices or possible worlds to objects, quantifying over them means that “we interpret the domain of any quantifier as a set of all functions” and, then, “we run the risk that the language will have the expressive power of second-order arithmetic, with the result that Gödel’s Theorems applies” (p. 282).

nature - his hylemorphism - that speaks of natural entities. Such entities contingently persist by (a) the active internal process organization (*morphé*, or ‘form’) that realizes a characteristic sort of behaviours and by means of which entities are sorted into natural kinds and (b) the passive internal process, a matter or energy (*hylé*) that supports the relevant process organizations but that also harbors counteracting. Against any dualism, form and matter are not substances or *per sé* existing entities (*id quod*, for the latin tradition) but, instead, constitute each substance as *dual* correlate processes (*id quo*) - linked to act and potency respectively. In this sense Aristotelian ontology is not dualistic but, specifically, dual.

2 FOUNDATIONAL AND EPISTEMOLOGICAL PREMISES

A preliminary step of this paper consists in tracing a brief discussion on foundation of science and ontology, with special attention to some epistemological and ontological issues belonging to the current physical picture.

2.1 FOUNDATIONS AND THE FAILURE OF SCIENTIFIC REALISM

The endorsement of the belief in the reality of some sort of universal entities⁹ with respect to our best scientific theories, in particular, Scientific Realism (SR), are articulated in two main dimensions:

- an *ontic* dimension, committed to the mind-independent existence of the world investigated by the sciences and
- a *semantic* dimension for which claims about scientific primitive entities¹⁰ should be construed literally as having truth values.

From these a third, *epistemic*, dimension arises: that those scientific claims constitutes our knowledge of the (external) world.

After the formalization of ontologies (see COCCHIARELLA, 2007) the main trouble for realists is to argue in favour of the semantic and epistemic dimensions. The debates and discussions are, indeed, mostly affected by the belief that the fundamental basic entities must, by logic, be “objects”, in any interpretation one wants to give to them. Namely, “they must be individuals or discrete; they must endure; they must not merge (two objects becoming one); they must not multiply spontaneously (one object becoming two)”. But, whatever one may decide for, all these are “substantive metaphysical assumptions” (DUTILH-NOVAES, 2014, pp. 85-86) which constitutes an ontological bias – till the *scientific method*¹¹ does not provide a foundation, a grounding, a selection over the plausible choices.

⁹ I.e., properties, classes, natural kinds, etc.

¹⁰ I.e., events or processes or properties and relations.

¹¹ I.e., empirical.

Given the (supposed) mathematical nature of reality,¹² the semantic trouble reduces to the truth of the axioms of set theory, as it is the most widely accepted mathematical theory of objects able to *reduce* all mathematics, after the aritmetisation of analysis and function theory due to Weierstrass (FRAENKEL; BARTHILLEL, 1973). The trouble, indeed, is even epistemic and concerns the formulation of a *criterion* of truth¹³ (see CELLUCCI, 2014).

It is widely held that the most powerful argument in favour of scientific realism is the no-miracles argument, according to which the success of science would be miraculous if scientific theories were not (at least approximately) true descriptions of the world. But according to axiomatic method, that the success of scientific theories is not a miracle, i.e., that scientific theories are true, has to be proved in the theory itself. Thus, such a miracle, actually, takes the form of the *correspondence* between the theory and the external reality. Indeed, scientific realists, who assume truth as possession of a model, are in general also bound to assume that formal structures or theories are *isomorphic* (homomorphic up to infinite domains) to the external world. But, following Cellucci (2014), “this must be demonstrated in some mathematical theory, and ultimately in Zermelo–Fraenkel set theory (ZF), and presupposes that the axioms of ZF be true. But, by Gödel’s Second Incompleteness Theorem, it is impossible to demonstrate by any absolutely reliable means that the axioms of ZF are true”.

By the very same reason, the absolute (independent) existence of formal entities is not demonstrable within the axiomatic method. In fact, from Gödel’s Theorems, we know that the formalist approach (Hilbert) to foundations fails together with the Platonic one (Frege) – and, even, the intuitionistic one (Brouwer). Indeed, we may argue that:

- H1. The formalist principle ‘consistency (coherence) implies truth (satisfaction)’ fails: the truth of ZF system is not provable for it is not provable the *absolute consistency* of set theory – absolute: in the same mathematical system and by finitary (denumerable or effective) procedures;
- H2 The logicist principle ‘truth implies existence’, from H1 and transitivity of formal implication, fails: even the absolute (independent) existence of sets is not provable.

¹² This supposition induced the modern “Copernican revolution” in philosophy and metaphysics, started by Descartes and ended by Kant and passed through the Galilean-Newtonian revolution in natural sciences. “Induced”, since the foundation of (mathematical) information does not actually need an (transcendental) subject. For three reasons: (i) necessity of mathematics is no longer synthetic, after Quine’s *Two Dogmas*, (ii) nor analytic (if any), after Frege and Russell’s paradox, (iii) nor *a priori*, after Gödel. Information, and hence, mathematical information included, does not presupposes any notion of mind or of (transcendental) subject (see even a very interesting interview of S. Wolfram to Scientific American (HORGAN, 2017)).

¹³ A criterion of truth differs from the definition of truth for, while the definition allows us to know under which conditions, if satisfied, a statement is true, it allows to know when a statement is true, namely when those conditions are (or not) satisfied. Thus, the criterion is able to select and fix the model that is used to satisfy such conditions.

C The axiomatic (deductive) view of proving the SR stance had failed.

Thus, given that correspondence to the external world and absolute existence of formal objects is not formally provable and since the belief in the truth of our best theories is not miraculous, on what might be axiomatically grounded the belief in our best scientific theories?

2.2 BEYOND REDUCTIONISM AND DETERMINISM IN NATURAL SCIENCE

The axiomatic approach to foundation has an analogous counterpart in treating the information in physical evolutive systems: the modern paradigm, i.e., the view that started from the very beginning of the Galilean revolution. According to this view, natural processes are linear or, equivalently, natural events are governed by linear causality.¹⁴ Modern natural science supported such a conception for the only equations we were able to treat at that time were the linear ones. As a consequence, according to the modern paradigm, laws of nature are always representable by linear equations and, thus, integrable. Yet, this formal approach reacted a matter of physical content. As an immediate consequence, linear equations would have formally represented the modern concept of causality, i.e., material and efficient causality.¹⁵ Accordingly, a system and/or its evolution depend exclusively (and completely) on its initial conditions, under the dependence of what (BRIDGMAN, 1958, p. 174-175) is called the “analysis of a situation into simple [reads: ‘mutually independent’] elements”. The latter being a condition of isolation and compositionality of any system.

Then is possible to notice a parallel between formal systems [in the mathematical sense (CELLUCCI, 2013)] and modern approach to physical systems that lies on the following analogy (A):

- (A) All the information that describes a modern physical and/or formal system is just implicit in the initial conditions and/or in the axioms that describe such a system.

Looking at physical systems in general, this approach embodies two forms of physical reductionism, i.e., determinism:

- (i) by reducing the behaviour of complex systems to the linear laws governing the behavior of their elementary constituents (diachronic);

¹⁴ *Linearity* is a property of order, i.e., linear orders. Namely, an order is linear when *all* the member of a given set may be ordered by the given order; or, equivalently, when it is *total* (satisfies trichotomy) and transitive (ENDERTON, 1977). Where totality as the specific property of linearity means exactly that *any/all* elements of the given set are in this order. Notice that linear orders are irreflexive, i.e., it is not the case that any object is in such a given order with itself. Partial orders are in opposition with linear ones, for they are reflexive and not total, but transitive and antisymmetric. These notions will be useful later on in Sect. 4.

¹⁵ *Material* and *efficient* causality (*initial* conditions). Forms (essences), as well as final causes (terminal conditions) – whatever intended – were intentionally put aside (Descartes, Newton) or taken back as just (transcendental) epistemic (intentional) forms or concepts (Kant).

- (ii) by reducing the final state of an evolutive process to its start-point state conditions (synchronic).

Both approaches are clearly based on different interpretations of the Closed World Thesis (CWT) that physical and/or formal systems are closed systems.¹⁶

Nowadays, there is wide agreement on the non-linear and dissipative with informationally open feature of fundamental physical processes (state-transitions systems) (LANDSMAN, 2017). The relevant point of the physics such processes is that it abandons the modern paradigm based on the view that natural processes are deterministic, in the sense discussed above. Indeed, the interplay between Quantum Field Theory (QFT) of dissipative systems - i.e., that operate far-from-thermodynamic equilibrium - and NLT is the core. Such a sort of systems are characterized by a) SBS mechanism and b) the formation of emergent structures, because of interacting quanta (gauge bosons) that show long-range correlations (unitary interactions) - think of EPR experiment (EINSTEIN et al., 1935; BOHM, 1951; Bell, 1964).

Del Giudice et al. (2009) argue that the most basic physical level, the quantum field, is itself constantly unstable (far-from-equilibrium) and that it constitutes the energetic openness condition for any physical system. Accordingly, the interplay between QFT and NLT lies on the Third Principle of Thermodynamics (TPT). The argument proceed as follows.

H. TPT is the conceptual basis of fundamental physics;

Then,

- C1. It is impossible for any physical system to dynamically reach a state of no interactions with the environment or a state of no actuation of energy;
- C2. The concept of inert isolated body is declined in fundamental physics.
- C3. The notion of mechanic or absolute void results a mere abstraction:

Consequently the vacuum becomes a bridge that connects all objects among them. No isolated body can exist, and the fundamental physical actor is no longer the atom, but the field. (DEL GIUDICE et al., 2009, p. 1876).

Therefore, the existence of the isolated body, as a pillar of classical physics, results a mere abstraction from the modern bias of linearity operated by the constant application of the so called linearization methods¹⁷ to physical processes (LANDSMAN, 2017, p. 367).

¹⁶ If we conceive mathematical theory as *formal system*, that is, a system based on primitive truths that are given once for all and cannot change, and whose development consists entirely in deducing conclusions from them, i.e., the whole of a mathematical theory is contained in its primitive truths, then, by Gödel's first incompleteness "mathematical theories cannot be closed systems" (CELLUCCI, 2013, p. 218).

¹⁷ Linearization methods tend to favor the formulation of physical processes in terms of linear differential equations. For instance, the *asymptotic* condition by which the distance between any

Clearly, this account contrasts with any modern and any reductionist approach to physics and, therefore, with CWT.

3 EMERGENCE BY DUALITY

The physics of dynamic non-isolated systems is based on the mechanism of symmetries (patterns) formation that supposes symmetry breakings (SBS) (LANDSMAN, 2017). SBS mechanism is about “local” symmetries (or reversible maps), and this leads to a local formation of stable patterns. It turned out that the notion of duality, as it is conceived formal sciences - in particular in CT - may play a relevant role here, as Landsman witnesses in the preface of his (2017, viii), speaking of *quantum duality from the point of view of operator algebras*.

In meta-algebraic contexts duality may be seen as a relation between two particular mathematical categories, one being that of algebra and the other being that of its dual, coalgebra. If algebra was discovered since ancient times and, later, applied to the physics of isolated systems (viz., Newtonian mechanics), another category of mathematical tool has been discovered within CT in very recent times¹⁸: that of coalgebra. Coalgebra(s) is(are) *dual* to algebra(s).

To come back to the duality system-environment, such a duality seems to be well captured by mathematics through the duality between *algebra* and *coalgebra* by means of a link, a connection between the pairs system-environment and algebra-coalgebra that seems to be not just a matter of chance, of subjective choice. It may be expounded, roughly, as follows. On the one side, the physical *system* provides us information about the *initial* conditions of its process evolution, i.e., position and motion; these, in turn, provide us just information about *maximal* conditions of its evolution, namely the range of all the many states such system may reach at a fixed evolutive point (in future).¹⁹ On the other side, the physical *environment* provides the *final* conditions, namely the *minimal* conditions under which the system is made stable, by restricting step by step, phase by phase the range of the possible states defined by the system. By this way a new symmetry is reached. It is exactly thanks to the constant matching between initial and final evolutive conditions that the stability of the physical process(es), once reached, is maintained. By this, we say that it “emerges” an actually existing (physical) entity: a contingent object. In this context, as we will see, in order to give a formal representation and description of such dual behavior, CT provides us the existence of two very appropriate mathematical objects: the *initial algebra* and the *final*

two system tends toward infinite serves to ensure that any energetic (and informational, in classical physics) exchange between those systems tends toward zero, so to isolate them. Notice, Fourier's physical and mathematical researches were characterized by such methods. This, obviously, directly affects the very nature of such processes for which we look for the prediction of their evolution (i.e., final states).

¹⁸ See (ABRAMSKY, 2012, p. 15). Think that Eilenberg & Mac Lane (1945) introduced categories for the first time and in a purely auxiliary fashion, as preparation for what they called “functors” and natural transformations.

¹⁹ Recall the system shows a non-linear behaviour, thus it has not a univocal state at a certain fixed evolutive point.

coalgebra (of an endofunctor) that represent *maximal* and *minimal* objects (i.e., sets obtained by *union* and *product*) respectively.²⁰ The fact that those objects are proved to exist by relative theorems means the mathematical representation of physical duality may be *always* captured by such formal duality. Further, by CT, the notion of emergence itself may be captured as far as final and initial objects of categories, or *categories* themselves, can be always related by a *third category*²¹ - that of *indexing functors* - so to ensure the mapping²² of all the elements and morphisms (relations) of one category into the other (possibly the same). Thus, by such a matching²³ between the elements of the pair algebra-coalgebra, this third further category ensures the formal description of emergence and stability: a new object (i.e., a new category) emerges (to existences) by duality.

3.1 THE CONVERGENCE OF ML AND CT

The reason for focusing on the interplay between modality and duality is twofold: (1) ML is recognized to be the logic of *coalgebras*;²⁴ (2) Coalgebra is something more than just the dual notion of algebra, since it *generalizes* algebra: given that any functor (a morphism of morphisms) can be employed in it (see ABRAMSKY, 2010 and VENEMA, 2007).

Coalgebra is, then, the common term between ML and CT. Contrary to algebra(s), coalgebra has a very interesting feature: it is *finitary* in essence. Indeed, a generic functor admits a *final* coalgebra if the coalgebraic category related to that functor has a *final* object²⁵ (VENEMA, 2007), that is to say an end point. In dual terms, such a final object constitutes a term “of convergence” for the evolutive process of any non-isolated system.

But a further point of convergence between ML and CT may be found out. And it may be individuated by two issues: one about the meaning of mathematical existence in CT and another about the interpretation may be given to ML.

- *About existence within CT*: the axioms of CT are formulated purely in terms of the algebraic operations (arrows), without any reference to ‘elements’ of the objects (ABRAMSKY, 2010).

This makes CT very different from set theory, where existent objects (sets) have a primacy with respect to any relations (morphisms) that can be defined over them, for no assertion of such existence is made by CT: CT is not assertory, but

²⁰ A particular homomorphism, one from and to one and the same category.

²¹ Notice, this is exactly what the quantum mechanics (QM) cannot do. In fact, QM does not have the formal resources to unify two Hilbert spaces, as it happens here by this third category. In this sense, QM and Quantum Field Theory (QFT) are not antagonist.

²² Via a *diagonal* functor.

²³ This matching has as its (natural) interpretation in QFT the *doubling degree of freedom* by which the degree of freedom (dimensions) of the Hilbert space that describes the system.

²⁴ In fact, the notion of *unfolding* that characterizes coalgebraic functors can be seen as an *accessibility relation* over Kripke models in case it is a bounded morphism, i.e., a bisimulation (see BLACKBURN and van BENTHEM, 2007; VENEMA, 2007).

²⁵ That is, a coalgebra, say *Z*, such that from every coalgebra, say *A*, in the category, there is a unique *homomorphism* from *A* to *Z*.

rather hypothetical, about mathematical existence. CT axioms are just “putative”, and “not absolute (as ZF and the likes) assertions about its objects (the meaning of its terms)” (HELLMANN; 2003, p. 9-11). Thus, CT does not constitute a theory of mathematical existence and then modalisation and process interpretations are plausible as well as well accepted in such a formal framework. This latter point on modality and process interpretation may be further strengthened by the second issue.

- *About the modal interpretation:* ML is usually interpreted by Kripke models, i.e., the so called relational interpretation of ML. But, “the most influential ways of thinking about Kripke models” is “to give them a process interpretation”,²⁶ for the most important notion of ML, that of *bisimulation*, may be seen as “a natural notion of process equivalence” (BLACKBURN; van BENTHEM, 2002, p. 14).²⁷

What, then, makes technically converge CT and ML is, definitely, the category of coalgebra, via bisimulation and duality. In fact, according to Venema (2007, p. 390):

This set-up enables the canonical definition of two notions of equivalence between coalgebras, namely, bisimulation and behavioral equivalence. As we will see as well, the definitions make the concept of a coalgebra very similar to that of an algebra. However, if one makes this connection mathematically precise, it turns out that coalgebras over the base category \mathcal{C} are dual to algebras over the opposite category \mathcal{C}^{op} . [...] Given the nature of coalgebra as a very general model of state-based dynamics, there is a natural place for modal logic as a formalism for reasoning about behavior.

4 THE PARADIGM SHIFT: CT VS ZF AS FOUNDATIONAL THEORY

Sometimes scientists as well as philosophers confuse “formalism” with “mathematisation”. What is rigorous and abstract, i.e., symbolic, is not necessarily formal as far formal systems are concerned only with syntactical issues, without any reference to meaning. Surely, it is not in this way that physicists work constructing representation of the world with permanent reference to meaning (physical interpretations). This is, physicists “propose mathematical structures, and not formal systems. Between the two there are at least the great theorems of incompleteness, which separate structural construction principles [viz., well-order of integers in Peano’s arithmetic] from formal deductions.” Thus, “Gödel’s theorem of incompleteness breaks the alleged symmetry” hypothesis “between formal language and ontologising semantics” (BAILLY; LONGO, 2012, p. 32-33). This, I think, inspires the ontological investigation presented here which started from the

²⁶ Which means that we view models as collections of computational states, and the binary relations as computational actions that transform one state into another.

²⁷ That makes two (modal) models (modally) identical.

abandonment of the old axiomatic approach to foundations employed in many formal investigations of ontology. In this sense, CT may constitute a paradigm shift for formal ontology. CT – as the study of structures and their behaviour - embodies such a paradigm shift, for it “is not just another mathematical theory, but a way of mathematical thinking, and of doing mathematics”. CT, indeed, embodies a different approach to formal sciences: “the shift from the set-theoretic to the categorical perspective provides the most dramatic example we possess” (ABRAMSKY, 2010, p. 88). Accordingly, CT is not to be thought as an alternative foundational scheme, but as “an alternative to foundational schemes in the traditional sense”, where for “traditional” it is intended ‘reductionist’ or ‘axiomatic’. Awodey (2004) is clear when he answers to criticisms by Hellman (2003) by claiming that his “proposal [...] is not to prefer this or that foundation, but to use CT to avoid the whole business of ‘foundations’” (AWODEY, 2004, p.2). Awodey appeals to the reason that “‘categorical foundations’ is more bridge-building than foundation-building” (AWODEY, 2004, p.2). As if in building of a house, the basis loses any concrete meaning and operative role without assuming the act of building itself, according to an organisation of the building blocks and their functions. CT strategy is more like a bridging in that it specifies, for any given theory, just the relevant purpose oriented information without looking to the inner syntactic ‘structure’ of the objects involved.

To make things clearer and explicit, it may be useful to stress a little more that the great shift is from the axiomatic approach to the constructive (semantic) one. Cellucci (2013, pp. 11-13) argues that the limitations of the axiomatic (traditional) view of formal sciences based on set theory (ST) - due to Gödel’s theorems - are the following:

- 1 ST does not permit to distinguish between mathematical theories in terms of their significance (syntax dependence);
- 2 ST leads to a fragmentation of the research;
- 3 ST cannot explain the success of the application of mathematics to physics.

It is not a matter of chance that Abramsky and Tzevelekos, in the introduction of their (2011), claim that CT, in turn, offers the following advantages:

- 1’ CT gives a syntax-independent view of the fundamental structures of logic, and opens up new kinds of models and interpretations;
- 2’ CT organises mathematics revealing new connections among structures and new structures (i.e., coalgebras);
- 3’ CT offers new ways of formulating physical theories in a structural form.

As one can see, there is a one-to-one correspondence ST-limitations/CT-advantages. In order to discuss this issue, a line of argumentation may be based on what follows:

- The failure of any axiomatic attempt to represent mathematical objects as sets rests on two interrelated points:
 - (i) ST is too concrete.

That is, ST involves irrelevant formal details linked to its syntax, i.e., it is just a particular coding - there are many others - thinks of the set theoretic definition of product: it depends on that of ordered couple, that, in turn, may be defined in many syntactically different ways with the consequence is that there is no one canonical definition of the former concept. Instead, on its side CT stresses 'how a math object performs' (always in the same way in any context where it exists), its behaviour and 'not what it is'.

(ii) ST, for (i), suffers a loss of generality

This is, it provides objects and properties dependent on definitions and axioms as they are syntactically expressed. On the contrary, in CT as a universal construction, if a math object exists in a given context (category), it has to be and it is unique up to unique isomorphism.

It is clear that CT goes beyond coding, for axioms are expressed in terms of the algebraic operations on arrows that is without any reference to existent 'elements' of the objects. What makes CT very useful and adequate for the formalization of dynamic non-linear systems is precisely its arrow-theoretic nature; its really being object independent: it may be seen as a (formalized) process theory (see HELLER, 2016). But, further CT possesses an interesting meta-mathematical characterization, as we will see in the next subsection.

4.1 CT vs ZF: AN ANTI-PLATONISTIC FOUNDATION

CT is even a suitable meta-language for non platonist ontologies. The realist foundation of formal sciences has been and is still displayed in many ways. About the set theoretic approach to logic, the most common is the second-order logical foundation of set theory (of mathematics) (see SHAPIRO, 1991; FERRARI, 2018, for a debate). A second, position may be that of Quine who, although refusing second-order speech, considered first-order ST as a form of Platonism because sets are to be considered abstract (purely formal) entities (see COCCHIARELLA, 2001, p. 127). However, set-theoretic semantics has to engage with higher-order notions such as 'function of functions' or 'class of classes' for granting categoricity to the theory.²⁸ This Platonist approach to foundations is due to an intrinsic feature of ZF - and the like - that ensures priority to set total ordering by some appropriate axioms, such as the *regularity axiom*²⁹ or the *axiom of choice*.³⁰ On the contrary, the category **Set** admits also non-standard sets of the sort of those that satisfy the *anti-foundation*

²⁸ The power of categoricity is weakened by the semantic incompleteness of second-order logic (due to Gödel's theorems), i.e., two model for the same second-order theory are always isomorphic but the set of axioms (or rules) for second-order logic is not complete i.e., not fixed once for all; hence, the syntactic resources are not enough for proving all truths.

²⁹ Every non empty set **A** has an element **B** such that **B** and **A** are disjoint. By this axiom, in ZF it is avoided the case: (i) a set is member of itself; (ii) there exist an infinite descendent succession of sets. That is, it ensures the implicit existence of *Ur-elements*. Regularity axiom is sometimes called 'foundation axiom'.

³⁰ That is equivalent to a formulation of comparability, by means of the domination function, between sets. Recall that comparability, antisymmetry and transitivity make a relation a total/linear order.

axiom (AFA), and called ‘non-well founded’ (NWF) (see ACZEL, 1988). In NWF-set account, set self-belongingness and unbounded chains of set(s) are possible - i.e. $\Omega =_{df} \{\Omega\}$, thus, “unfolding” this equation would give $\Omega = \{\{\dots\}\}$ (ACZEL, 1988, p. 6). Therefore, in NWF-sets only *partial orderings* are possible. Reflexivity of partial orderings makes ordering relation themselves ‘objects’ in the category. Thus, for reflexivity, notions as ‘morphism of morphisms’ in a NWF-set theoretic semantics are by no means *per sé* higher-(second-)order notions, contrary to (standard) set theoretic semantics. Accordingly, within this approach, the meta-language of logical and mathematical theories does not imply *per sé* any quantification over second-order predicates and functions.

By this way a second sort of realism is possible, one very far from Platonism.

To gloss the theoretic power of NWF-sets and their nexus with ML *via* coalgebras, let me end this section with the following quotation from Blakburn et al (2002, p. 48):

Non-wellfounded sets and many other notions, such as automata and labeled transition systems, have been brought together under the umbrella of co-algebras [...] which form a natural and elegant way to model state-based dynamic systems. Since it was discovered that modal logic is as closely related to co-algebras as equational logic is to algebras, there has been a wealth of results reporting on this connection.

5 ML AND COALGEBRA

The duality algebra-coalgebra may serve to explain much of the interaction between ML and algebra. The coalgebraic perspective on ML, with respect to dynamic non-isolated systems is commented by Venema (2007, p. 332):

Coalgebras are simple but fundamental mathematical structures that capture the essence of dynamic or evolving systems. The theory of universal coalgebra seeks to provide a general framework for the study of notions related to (possibly infinite) behavior such as invariance, and observational indistinguishability. When it comes to modal logic, an important difference with the algebraic perspective is that coalgebras generalize rather than dualize the model theory of modal logic. Many familiar notions and constructions, such as bisimulations and bounded morphisms, have analogues in other fields, and find their natural place at the level of coalgebra. Perhaps even more important is the realization that one may generalize the concept of modal logic from Kripke frames to arbitrary coalgebras. In fact, the link between (these generalizations of) modal logic and coalgebra is so tight, that one may even claim that modal logic is the natural logic for coalgebras — just like equational logic is that for algebra.

What makes coalgebras so relevant simultaneously for evolutive systems applications, the related ontology, and for the analysis of concepts such as that of emergence (by duality) comes from its very definition. In fact, whereas the algebraic operations adopted in the definition of algebras are ways to *construct* complex objects out of simple ones, coalgebraic operations, going out of the carrier set, should be seen as ways to *unfold* or *observe* objects.³¹ Such a point may be made clearer by thinking of the notions of mathematical *induction* and, its coalgebraic dual, *coinduction*³² and how they are respectively related to initial and terminal objects and to each other. Mathematical induction, indeed, is a way to construct objects up to infinity by means of the successor operation, i.e., the demonstration of the validity of the application of the *induction step*, $n + 1$, to any previous one, n , given an initial object a *base* for induction. For example, given that some property holds for an initial object, in some sense, one may say that induction forces the property to hold even at the next step as when one says “There is no 2 without 3”. Coinduction, differently, given a final object, select those steps built up by induction that provide the real construction of a finitary (the final object exists!) mathematical object. As when one notices that reality works differently from mathematics by asserting “No, there is no 3 without 2!”. But, since the class of NWF-sets is the *final* coalgebra of the power-set functor,³³ and NWF-sets defined as infinitely descending chains, just if one makes work induction and coinduction together, algebra and coalgebra together will obtain a finitary mathematical object and then a not necessarily actualist foundation of mathematical existence. By this way there is no need to assume the existence of all the infinite objects postulated by induction.

Unfortunately, *not every* functor (operation between categories) admits final coalgebras, i.e., **Set**-endofunctors involving the power-set functor and in particular, it is valid in ML contexts - there is no final Kripke frame or model. Nonetheless, it is a *Fact* that every *small* set functor³⁴ admits a final coalgebra.³⁵ The notion of smallness is easily seen to be equivalent to the instantiation in **Set** of the more general notion of *accessibility* – that characterizes Kripke relational semantics for ML.

³¹ This explains the central role of the notion of behaviour in the theory of coalgebras.

³² The principle of coinduction, dual to induction, serves both as an important proof tool and as an elegant means of providing definitions. As a definition principle, coinduction is based on the existence of a unique homomorphisms into the final coalgebra of an endofunctor.

³³ A functor admits a final coalgebra if the coalgebraic category related to that functor has a final object, that is, a coalgebra Z such that from every coalgebra A in the category, there is a unique homomorphism from A to Z .

³⁴ “Examples of small functors abound; for instance, whenever we replace, in a Kripke polynomial functor, the power-set functor by a bounded variant such as the finite power-set functor, the result is a small functor. For instance, the finite power-set functor \wp_ω is ω -small” (see VENEMA, 2007, p. 396-397).

³⁵ “As one of the immediate corollaries of this *Fact*, the categories of image finite frames and image finite models, which can be represented as coalgebras for the functor \wp_ω , and $\wp(\mathit{Prop}) \times \wp_\omega$, respectively, have final objects” (see VENEMA, 2007, p. 396-397).

CONCLUSION

Let me draw some conclusions. Recall that:

- CT *generalizes* set theory, being not object dependent;

This means that the employment of CT leads to a non-reductionistic way to provide a foundation in formal sciences, i.e., one that does not reduce a system/object into one another but that stresses the structural identities through morphisms. In particular, the notion of duality plays a very relevant role for what concerns analogies and generalization: the category of coalgebra of an endofunctor is, in fact, dually equivalent to the algebra of the controvariant endofunctor.

- NWF-sets *generalize* ZF-sets, and the like, with respect to CT (i.e., **Set**).

This happens for reflexivity and partiality has primacy to totality within the categorical analysis of sets. Partial functions and relations seem, thus, to be very foundational in this context.

- Coalgebra *generalises* algebra.

For any functor may be employed. This provides a link between CT and ML. The notions of unfolding, that characterizes coalgebraic functors, can be seen as an accessibility relation over Kripke models just in case it is a bounded morphism (bisimulation), such as the finite power-set functor.

The mainstream debate concerning philosophy of mathematics and the associated formal ontology is actually divided between two main positions: Platonism and Nominalism. This work was aimed to show that by the notion of duality and its characterisation within CT a third position might be available. A position that assimilates in a new synthesis and develops the following main stands of the formers:

1. Platonism assumes that properties and relations (universals) have a form of independent reality, that second-order logic is the logic of foundation for second-order theories are categorical;
2. Nominalism assumes that the world is made by/of bare objects for first-order logic is the only right logic for the technical results reached in such logic: completeness (semantic) and compactness.

Both stances bring some technical difficulties: a) Platonism is dealt with infinitary foundations and b) nominalism is dealt with Löwenheim-Skolem theorem, namely equivocity with respect to formal reference to and characterisations of formal (mathematical) objects.

From the epistemological analysis of fundamental physics the notion of duality arises as necessary for the description of dynamic non-isolated systems. Thus, by the employment of CT it is possible to provide a formal characterization that take for good what Platonism and Nominalism take for bad. On the one hand, CT as a Platonist theory does not consider the existence of bare objects as primary; on the other hand, CT as a Nominalist theory does not involve second-order speech.

Thus, the modal feature of existence together with the CT notion of duality between algebra and coalgebra might lead to a very specific ontology, a dual one, that is finitary and emergentist (contingentist) about the reference to individual entities. In this sense, this third stance may be said to be Aristotelian.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACZEL, Peter. *Non-wellfounded sets*. Stanford: CLSI Lecture Notes, 1988.
- ABRAMSKY, Samson. Logic and categories as tools for building theories. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Issue on Logic and Philosophy Today, v. 27, n. 1, p. 277-304, 2010.
- ABRAMSKY, Samson; TZEVELEKOS, Nikos. Introduction to categories and categorical logic. In: *New Structures for Physics*. COECKE, Bob. (ed.). Lecture Notes in Physics, v. 813. Dordrecht: Springer-Verlag, 2011. p. 3-94.
- AWODEY, Steve. An answer to Hellman's question: "Does category theory provide a framework for mathematical structuralism?". *Philosophia Mathematica*, v. 12, n. 1, p. 54-64, 2004.
- BAILLY, Francis; LONGO, Giuseppe. *Mathematics and the Natural Sciences*. London: Imperial College Press, 2013.
- BELL, John S. On the Einstein–Podolsky–Rosen paradox. *Physics*, v. 1, n. 3, p. 195-290, 1964.
- BLACKBURN, Patrick; DE RIJKE, Maarten; VENEMA, Yde. *Modal logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BLACKBURN, Patrick; van BENTHEM, Johan. Modal logic: a semantic perspective. In: BLACKBURN, Patrick et al. *Handbook of modal logic*. Amsterdam: Elsevier, 2007. p. 1-84.
- BLACKBURN, Patrick., van BENTHEM, Johan, WOLTER, Frank (eds.). *Handbook of modal logic*. Amsterdam: Elsevier, 2007.
- BOHM, David. The paradox of Einstein, Rosen and Podolsky. In: *Quantum Theory*. New York: Dover Publications, 1951. p. 611–623.
- BRIDGMAN, Percy W. *The logic of modern physics*. New York: The Macmillan Company, 1958.
- CELLUCCI, Carlo. *Rethinking Logic*. Dordrecht: Springer, 2013.
- _____. Knowledge, truth and plausibility. *Axiomathes*, v. 24, n. 4, p. 517-532, 2014.
- COCCHIARELLA, Nino B. Logic and ontology. *Axiomathes*, v. 12, n. 1, p. 117-150, 2001.
- _____. *Formal ontology and conceptual realism*. Dordrecht: Springer, 2007.

- DEL GIUDICE, Emilio; PULSELLI, Riccardo M; TIEZZI, Enzo. Thermodynamics of irreversible processes and quantum field theory: an interplay for understanding of ecosystem dynamics. *Ecological Modelling*, v. 220, p. 1874-1879, 2009.
- DUTILH-NOVAES, Catarina. The undergeneration of permutation invariance as a criterion of logicity. *Erkenntnis*, v. 79, n. 1, p. 81-97, 2014.
- EILENBERG, Samuel; MacLANE, Saunders. General theory of natural equivalences. *Transactions of the American Mathematical Society*, v. 58, p. 231-294, 1945.
- EINSTEIN, Albert; PODOLSKI, Boris; ROSEN, Nathan. Can quantum mechanical description of physical reality be considered complete? *Physical Review*, v. 41, p. 777-780, 1935.
- ENDERTON, Herbert B. *Elements of set theory*. New York: Academic Press, 1977.
- FERRARI, Francesco M. Some notes on Boolos' semantics: genesis, ontological quests and model-theoretic equivalence to standard semantics. *Axiomathes*, v. 28, p. 125-154, 2018.
- FRAENKEL, Abraham A.; BAR-HILLEL, Yehoshua; LEVY, Azriel. *Foundation of set theory*. Amsterdam: Elsevier, 1973.
- GARSON, James W. Quantification in modal logic. In: GABBAY, Dov M.; GUENTHNER, Franz. (eds.). *Handbook of Philosophical Logic*, v. 3. Dordrecht: Springer, 2001. p. 267-324.
- GILL, Marie L. Aristotle's distinction between change and activity. In: SEIBT, Johanna (ed.). *Process theories: crossdisciplinary studies in dynamic categories*, Dordrecht: Springer, 2003. p. 3-22.
- HALLETT, Micheal. *Cantorian set theory and limitation of sizes*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- HELLER, Michael. Category free category theory and its philosophical implications. *Logic and Logical Philosophy*, v. 25, p. 447-459, 2016.
- HELLMAN, Geoffrey. Does category theory provide a framework for mathematical structuralism? *Philosophia Mathematica*, v. 11, n. 2, p. 129-157, 2003.
- HORGAN, John. Polymath Stephen Wolfram defends his computational theory of everything. *Scientific American*, March 5, 2017.
- LANDSMAN, Klaas. *Foundations of quantum theory. From classical concepts to operator algebras*. Dordrecht: Springer, 2017.
- LYRE, Holger. Holism and structuralism in U(1) gauge theory. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, v. 35, n. 4, p. 597-624, 2004.
- ROVELLI, Carlo. *Reality is not what it seems: The journey to quantum gravity*. New York: Penguin Random House, 2016.
- NERST, Walther. *The new heat theorem*. New York: Dover Publications, 1969.
- SEIBT, Johanna (ed). *Process theories: crossdisciplinary studies in dynamic categories*, Dordrecht: Springer, 2003.

SHAPIRO, Stewart. *Foundations without foundationalism: a case for second-order logic*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

VENEMA, Yde. Algebras and co-algebras. In: BLACKBURN et al. (eds.). *Handbook of modal logic*. Amsterdam: Elsevier, 2007. p. 331-426.

PLAUSIBILIDADE ARGUMENTATIVA, LÓGICA DE REVISÃO DE CRENÇAS E RESISTÊNCIA RACIONAL A ARGUMENTOS COGENTES

PLAUSIBILITY, LOGIC OF REVISION OF BELIEFS AND RATIONAL RESISTANCE TO COGENT ARGUMENTS

FERNANDO FURTADO¹

Universidade de Lisboa - Portugal
fernandofurtado@campus.ul.pt

RESUMO: Este artigo se trata da busca por critérios que nos digam sob que circunstâncias estamos obrigados a refutar ou aceitar a conclusões de argumentos. Na primeira parte deste trabalho argumento contra ideia comumente aceita que perante um argumento cogente estamos obrigados a aceitá-lo ou a refutar a sua conclusão. Dois conceitos particulares de cogência serão estudados de perto aqui: o conceito de Adler e o de Murcho. Argumentarei que a cogência é um conceito supérfluo para regular a prática argumentativa e que o conceito de *plausibilidade argumentativa* que será desenvolvido aqui é suficiente para regular a prática argumentativa. Na segunda parte, à luz dos desenvolvimentos da *lógica da revisão de crenças*, apresento as regras para revisão de crenças via argumentos e como essas regras, juntamente com o conceito de plausibilidade argumentativa, são suficientes para regular a prática da argumentação.

PALAVRAS-CHAVE: Plausibilidade argumentativa. Cogência. Argumentação. Revisão de crenças.

ABSTRACT: *This paper aims to find criteria to tell us in which circumstances we are obliged to reject or accept the conclusion of arguments. First, I argue against the common idea according to which, when one is faced with a cogent argument, one is obliged to accept or reject its conclusion. Two particular different concepts of cogency will be studied: Adler's and Murcho's. I argue that cogency is a superfluous notion for regulating argumentative practice and also that the concept of argumentative plausibility, as it will be developed here, is sufficient to regulate the argumentative practice; we can thus reject the metaphysical aspects of cogency without risking the epistemic virtue of argumentative practice. Second, I present rules for the revision of beliefs by arguments and how these rules together with the concept of argumentative plausibility are sufficient to regulate the practice of argumentation.*

KEYWORDS: *Argumentative plausibility. Cogency. Argumentation. Belief revision.*

¹ Doutorando pelo Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (LanCog Group). Bolsista de Doutorado Pleno no Exterior pela CAPES.

INTRODUÇÃO

Talvez já tenha lhe ocorrido de estar perante um argumento que fosse incapaz de refutá-lo ou de aceitar a sua conclusão. Perante o argumento de um especialista, um corretor de ações, por exemplo, é comum sermos incapazes de refutar seu argumento. Não conhecemos a área – muitas vezes mal compreendemos o que está em causa – e, por isso, podemos ser incapazes de refutar o argumento. Nestas circunstâncias aceitamos ou rejeitamos conclusões de argumentos segundo normas muito similares às que regulam o testemunho e não nos sentimos desconfortáveis – racionalmente – caso não aceitemos a conclusão do argumento. Um caso mais complicado, todavia, acontece quando o argumentador e seu interlocutor estão em situação de *paridade epistêmica*. Quando há paridade epistêmica e estamos perante um argumento que reconhecemos ser cogente e não somos capazes nem de refutar o argumento nem de aceitar a conclusão, ficamos em uma situação aparentemente irracional e sentimo-nos desconfortáveis com isso. Considerando casos de paridade epistêmica apenas, será que haverá circunstâncias sob as quais seja racional rejeitar a conclusão de um argumento que o agente em causa reconhece a sua cogência e seja *incapaz* de refutá-lo? Esta circunstância particular será trabalhada ao longo de todo este artigo. Uma célebre passagem de David Hume acerca dos argumentos de Berkeley ilustra bem essa situação:

[...] todos seus argumentos, embora visem a outro objetivo, são, na realidade, meramente céticos, o que fica claro ao se observar *que não admitem nenhuma resposta e não produzem nenhuma convicção*. Seu único efeito é causar aquela perplexidade, indecisão e embaraço momentâneos que são o resultado do ceticismo (HUME, 2004, sec. XII, Parte I, nota 1, p. 210).

Para Hume os argumentos de Berkeley são típicos casos de argumentos que não se pode refutar ou aceitar. Ao longo deste artigo vou procurar formular critérios que digam sob quais circunstâncias é racionalmente legítimo nem refutar nem aceitar a conclusão de um argumento cogente e, ao mesmo tempo, discutir as características de argumentos perante aos quais parece legítimo agir dessa maneira.

I O PROBLEMA: FORMULAÇÃO FORMAL

Prem. 1. (Arg. Cogente) $\rightarrow \square$ (Refutar \vee Aceitar)

Prem. 2. $\neg \diamond$ (Refutar \vee Aceitar)

PaD. 3. \square (Refutar \vee Aceitar) $\rightarrow \diamond$ (Refutar \vee Aceitar)

Sup. 4. (Arg. Cogente)

2,3 5. $\neg \square$ (Refutar \vee Aceitar) 2, 3 (MT)

1,2,3 6. \neg (Arg. Cogente) 5, 1 (MT)

1,2,3,4 7. (Arg. Cogente) $\wedge \neg$ (Arg. Cogente) 4, 6 (I \wedge)

Nesta demonstração a premissa 1 é a formulação da norma que parece regular a argumentação; perante um argumento cogente é *epistemicamente obrigatório* (\square) refutar o argumento ou aceitar a conclusão a que ele conduz. 2 é a premissa que representa os casos em que não é *epistemicamente possível* (\diamond) refutar o argumento ou aceitar a conclusão a que ele conduz.² 3 é aplicação de um princípio inspirado no *Princípio Axioma de D (PaD)*; se algo é *epistemicamente obrigatório*, é *epistemicamente possível* ($\square P \rightarrow \diamond P$). A ideia deste princípio é que só pode ser *epistemicamente obrigatório* aquilo que é *epistemicamente possível*. Se algo não é *epistemicamente possível*, não é *epistemicamente obrigatório*. Com essas premissas chegamos a conclusão em 7, recorrendo apenas a regra de inferência *Modus Tollens*, que o argumento cogente que supomos em 4 é cogente e não cogente.

Três são as soluções possíveis para o problema. A primeira, rejeitar (*PaD*). Esta solução não me parece particularmente plausível, pois para rejeitar (*PaD*) temos que admitir que coisas epistemicamente impossíveis sejam exigidas de um agente para que este seja considerado racional.

A segunda possibilidade é rejeitar a condicional de 1 afirmando que perante um argumento cogente não estamos epistemicamente obrigados a refutar o argumento ou a aceitar a sua conclusão. Esta solução é mais plausível que a primeira, porém tem o desconforto de introduzir uma indeterminação na identificação dos casos em que estamos ou não obrigados a refutar ou aceitar. Isso pode comprometer a virtude epistêmica da prática argumentativa, porque a condicional tomada como norma epistêmica que guia argumentação é falsa. Parece que para mantermos a virtude da prática argumentativa, temos que seguir determinadas normas reguladoras dessa prática. A cogência dos argumentos é um critério relativamente claro e determinante para dizer perante quais argumentos estamos obrigados a refutar ou aceitar a conclusão a que o argumento conduz, negar a condicional significa perder este critério e, por consequência, introduzir indeterminação nas normas que conduzem a argumentação epistemicamente virtuosa. Portanto, pelo menos à partida, é mais interessante manter a condicional e tentar dar conta dos argumentos cogentes que parecem não nos obrigar a refutar ou aceitar de outra forma.

Terceira, atacar o conceito de cogência argumentando que, como formulado habitualmente, é insuficiente para dizer quais são as características necessárias para um argumento ser bom ou mau. Assim, a condicional – norma epistêmica da argumentação – é mantida e reformulamos sua antecedente. Esta é a solução que vou propor neste artigo. Este artigo ataca o conceito de cogência por duas vias: por um lado, tenta mostrar que critérios mais fortes e precisos que a cogência devem ser formulados para manter a condicional do problema – a cogência é

² É fácil pensar em casos nos quais seja epistemicamente impossível refutar ou aceitar (o caso do corretor de seguros, por exemplo), mas lembre-se que os casos mais importantes aqui são aqueles onde os agentes envolvidos estão em situação de paridade epistêmica.

insuficiente –, por outro, argumenta que os aspectos metafísicos do conceito de cogência são irrelevantes para dizer sob quais circunstâncias estamos ou não obrigados a refutar ou aceitar – a cogência não é necessária.

Outra possibilidade de solucionar (ou dissolver) o problema é negar que ele de fato exista. Para tanto rejeita-se a premissa 2. argumentando que não há casos onde seja epistemicamente impossível refutar o argumento ou aceitar a conclusão. Sempre que isso acontece o agente em causa está desrespeitando uma norma epistêmica e, portanto, sendo irracional. Esta última possibilidade não será considerada neste artigo.

2 O ARGUMENTO COGENTE

Vale a pena antes de qualquer coisa tratar mais detalhadamente do conceito de cogência. O que é cogência? O que é um argumento cogente? Que características um argumento tem de apresentar para ser cogente? O conceito de cogência ainda está bem longe de se ver estabelecido. A partir de agora vou tratar de dois deles.

O primeiro conceito de cogência é o que Adler apresenta de passagem ainda na introdução do seu artigo.

Ao responder à apresentação de um argumento, você deve ou refutá-lo ou aceitar a sua conclusão (como verdadeira), supondo que você reconheça a cogência do argumento. Por uma questão de brevidade, vamos entender cogência abrangendo três elementos: *solidez*, *premissas que não são petição de princípio* e *relação apropriada* entre premissas e conclusão, dependendo da natureza do argumento (ADLER, 2009, p. 339).³

São três as características a se destacar na passagem: as premissas devem ser sólidas – aspecto metafísico –, não pode ser uma petição de princípio – aspecto epistêmico – e deve apresentar relação formal apropriada entre premissas e conclusão dependendo da natureza do argumento – aspecto lógico. Com essa abordagem Adler pretende evitar que argumentos cogentes tenham premissas falsas – exigindo solidez⁴ –, sejam argumentos circulares – exigindo que os argumentos não sejam petição de princípio – e, por último, sejam argumentos inválidos ou fracos – exigindo relação formal apropriada entre premissas e conclusão. Por essa interpretação da passagem, cogência tem um aspecto metafísico, um aspecto epistêmico e um aspecto lógico. Com esta caracterização do conceito de cogência ele consegue evitar os argumentos circulares como o seguinte:

³ Tradução de responsabilidade deste autor diretamente do original em língua inglesa.

⁴ “Solidez” foi a palavra escolhida para traduzir “soundness”. Embora “soundness” seja frequentemente traduzida em outros contextos por “correção” ou “corretude”, a opção aqui por “solidez” torna a tradução uniforme com o uso que aparece na literatura sobre o assunto em língua portuguesa. Veja, por exemplo, MURCHO, 2006.

A neve é branca.

Logo, a neve é branca.

Certamente este exemplo se trata de um argumento válido (ou de um argumento que apresenta relação formal apropriada entre premissas e conclusão) e é sólido; a premissa *A neve é branca* é verdadeira. O problema é que o argumento é circular. Mas por que os argumentos circulares são maus?

Em resposta a última pergunta Desidério Murcho (MURCHO, 2006, p. 113-129) sugere que apenas os aspectos lógicos e metafísicos dos argumentos não podem explicar qual o problema dos argumentos circulares e que, para tanto, devemos dar atenção aos aspectos epistêmicos da argumentação em busca de respostas ao problema. A sugestão é a noção de *plausibilidade relativa* entre *premissas* e *conclusão*. Além da solidez, um argumento cogente precisa ter premissas mais plausíveis que a conclusão. A plausibilidade é um conceito epistêmico abrangente que dá conta dos argumentos circulares, assim como a restrição aos casos de petição de princípio, e, portanto, tem justificativa epistêmica para ser componente do conceito de cogência.

O conceito de cogência que resulta daqui é o seguinte:



Figura 1

Conforme o gráfico o conceito de cogência⁵ tem duas características importantes: a *solidez* e a *maior plausibilidade das premissas em relação à conclusão*.

Solidez: um argumento é *sólido* se, e somente se, é válido e tem premissas verdadeiras.

Validade: um argumento é *válido* se, e somente se, é impossível (em argumentos dedutivos) ou muito improvável (em argumentos indutivos) que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa.

⁵ Em “Epistemologia da Argumentação” no lugar da expressão “argumento cogente” Murcho usa as expressões “argumento forte” ou “argumento bom”. Porém, penso que podemos encarar o conceito da Figura 1 como o conceito de cogência sem que isto resulte em problemas de interpretação.

A *plausibilidade* é relativa aos agentes cognitivos. É o quanto uma proposição parece verdadeira para um agente. O que faz com que uma premissa possa ser plausível para uma pessoa e não o ser para outra e, por consequência, que um argumento possa ser cogente para uma pessoa e não o ser para outra. Essa cláusula evita, como disse anteriormente, a petição de princípios que Adler previa e introduz o agente e suas crenças prévias no centro do conceito de cogência. Um conceito de cogência que leva em conta os agentes cognitivos que argumentam aproxima o conceito daquilo que ele pretende esclarecer: a argumentação. Assim como o conceito de cogência de Adler, o de Murcho apresenta um aspecto metafísico – o argumento deve ter premissas verdadeiras –, um aspecto lógico – o argumento deve ser válido – e um aspecto epistêmico – o argumento deve ter premissas mais plausíveis que a conclusão. Talvez a vantagem dessa formulação, comparada a de Adler, seja a clareza e precisão com que os componentes do conceito de cogência são definidos, resultando assim, num conceito de cogência também mais claro e preciso.

Um modo simplificado de formular o famoso *argumento cético* apresentado por Hilary Putnam (PUTNAM, 1981, p. 1-22) que cai sob os dois conceitos de cogência e que tipicamente não somos capazes de aceitar a sua conclusão é o seguinte:

Mais Plausíveis (Premissas)	Não sei se não sou um cérebro numa cuba.
	Se não sei se não sou um cérebro numa cuba, então não sei se tenho uma mão.
Menos plausível (Conclusão)	Logo, não sei se tenho uma mão.

Este exemplo cai sob o conceito de cogência tal como formulado e é um caso, assim como outros argumentos céticos, que estamos perante um argumento que não somos capazes de refutar, vemos que o argumento é cogente – certamente as premissas são mais plausíveis que a conclusão – e não somos capazes de aceitar a conclusão a que o argumento conduz.

Dois elementos metafísicos presentes na noção de cogência apresentada são excessivos para as finalidades deste artigo e pretendo evitá-los. Ambos aparecem no conceito de solidez. A formulação do conceito de cogência que preciso neste artigo segue o seguinte princípio: *um argumento cogente é um motivo razoável para reformar o conjunto de crenças de um agente, se este for incapaz de refutá-lo*. Desse modo, passarei a partir de agora a usar o conceito de plausibilidade argumentativa (P.A.), conforme a seguinte definição:

Validade^o: o agente cognitivo acredita na validade do argumento.

Verdade^o: o agente cognitivo acredita na verdade das premissas.

Estas duas reformulações forçam a reconsideração do conceito de solidez para a *solidez^(F)* e, por sua vez, o de cogência para *plausibilidade argumentativa*.

Estas modificações resultam no conceito de *plausibilidade argumentativa* como vemos no diagrama abaixo:



Figura 2

O conceito de *plausibilidade argumentativa* é análogo ao conceito de cogência, porém, é formulado sem os aspectos metafísicos desse conceito. Portanto, o conceito relevante para este artigo a partir de agora é o conceito puramente epistêmico de *plausibilidade argumentativa* que não se compromete com os aspectos metafísicos do conceito de cogência.

3 SOLUÇÃO DO PROBLEMA

Nesta seção apresento a parte mais positiva deste artigo. Aqui vou propor uma reconsideração do conceito de *plausibilidade argumentativa (P.A.)* formulado na seção 2. A solução que vou propor é adequar o conceito de modo a evitar o problema e preservar a condicional: *se estamos perante um argumento cogente, então temos a obrigação epistêmica de refutar ou aceitar o argumento*. Se a solução funcionar, tem a vantagem de manter relativamente clara a norma epistêmica que preserva a virtude da argumentação. Evitamos assim, abrir possibilidade para suspensões ilegítimas de juízo, dado que refutar ou aceitar são as únicas possibilidades legítimas perante argumentos cogentes.

É importante dizer que reconsideração do conceito P.A. que será apresentada agora é apenas parcial. Apenas nos casos onde a conclusão do argumento entrar em conflito com crenças prévias do agente relevante, as regras da P.A. serão as que apresentarei a partir de agora. Nos casos onde isso não ocorre, ou seja, onde a conclusão a que o argumento conduz não entra em conflito com o conjunto prévio de crenças do agente relevante, a P.A. é adequada para regular esses casos. Por outras palavras, nos casos em que a conclusão do argumento não entra em conflito com crenças prévias do agente relevante, é legítimo reformar o conjunto de crenças ou refutar o argumento sob as regras de P.A. Nos casos em que a conclusão do argumento entra em conflito com crenças prévias do agente relevante, a reforma do conjunto de crenças deve proceder segundo as regras que serão formuladas a seguir.

3.1 LÓGICA DE REVISÃO DE CRENÇAS

Antes de prosseguirmos com a solução ao problema que irei avançar, alguns aspectos importantes da *lógica da revisão de crenças* que serão usados aqui devem ser explicados. A lógica da revisão de crença é uma área interdisciplinar particularmente importante para ciência da computação e para a filosofia. As bases dessa disciplina começaram a se erguer no início dos anos setenta, porém apenas após os trabalhos de Carlos Alchourrón, Peter Gärdenfors e David Makinson resultarem no chamado “*modelo AGM*” (ALCHOURRON, GÄRDENFORS, MAKINSON, 1985, p. 510-530), a discussão entorno da lógica da dinâmica da revisão de crenças (como por vezes é chamada) se tornou mais evidente e passou a ocupar mais espaço nos periódicos especializados. Nesta subseção apresento alguns postulados, conceitos e resultados da lógica da revisão de crenças que serão usados como ferramentas para solucionar o problema central deste artigo. Limite-me àqueles aspectos menos controversos e mais intuitivos dessa lógica. Sendo assim, não entrarei em detalhes técnicos de pormenor que possam comprometer a compreensão do problema central.

3.1.1 A LINGUAGEM FORMAL

Na lógica da revisão de crenças um estado de crenças (ou banco de dados) é representado por um conjunto logicamente fechado de frases e é chamado de *conjunto de crenças*. Desse modo, as crenças são representadas por frases em uma linguagem formal. Portanto, a linguagem que vamos precisar é a linguagem proposicional clássica com todos os operadores verofuncionais.⁶ As variáveis e os operadores são, assim, os mesmos da lógica clássica, apenas reservarei letras minúsculas ($p, q, r \dots$) para representar frases particulares e letras maiúsculas para conjuntos de frases. Usarei a notação $K \vdash \alpha$, se K implica logicamente α , e $Cn(K)$ para todas as implicações lógicas de K . Para qualquer conjunto K de frases, $Cn(K)$ é conjunto de todas as frases que são consequência lógica de K . Cn é, então, o operador de consequência lógica. Por Cn devemos compreender que se p é derivada de A recorrendo às regras da lógica proposicional clássica apenas, então $p \in Cn(A)$. Desse modo, A é um conjunto de crenças se, e somente se, $A = Cn(A)$. Um conjunto de crenças é um conjunto de fórmulas logicamente fechado, ou seja, se $K \vdash \alpha$, então $\alpha \in K$.⁸ (\perp) denota uma contradição arbitrária e (T) uma tautologia arbitrária.

⁶ As palavras “frase” e “proposição” como são usadas aqui não tem a intenção de comprometer este autor (ou o seu leitor) com qualquer posição filosoficamente relevante acerca das entidades às quais essas palavras referem. Sendo assim, o leitor pode subir livremente a palavra “frase” por “proposição” e vice-versa onde quer que elas ocorram de acordo com sua preferência particular.

⁷ Cn é operador de *consequência lógica* de Tarski que é definido de modo a satisfazer às seguintes condições: *Inclusão*: $A \subseteq Cn(A)$, *Monotonicidade*: Se $A \subseteq B$, então $Cn(A) \subseteq Cn(B)$ e *Idempotência*: $Cn(A) = Cn(Cn(A))$.

⁸ É comum assumir que o conjunto de crenças de um agente é fechado sob a consequência lógica, ou seja, cada crença que se segue logicamente desse conjunto já é um membro dele. Essa abordagem é claramente uma idealização irrealista, uma vez que significa que os agentes cognitivos

3.1.2 OPERAÇÕES DE MUDANÇA NO MODELO AGM

Um dos princípios fundamentais da teoria da revisão de crenças é o *Princípio da Mudança Mínima*. Segundo este princípio, qualquer mudança que venha ocorrer num conjunto de crenças prévio deve ser a mínima possível e, portanto, deve deixar como *resto* a maior quantidade de informação possível.

No *modelo AGM* há três tipos de operações básicas para mudanças em estados de crenças que, quando realizadas, devem satisfazer ao Princípio da Mudança Mínima: contração, expansão e revisão.

Contração: uma crença específica p é removida de um conjunto de crenças K , isto é, um conjunto de crenças K é substituído por $K - p$, que é um subconjunto de K que não contém p .

Expansão: uma crença p é adicionada a K e nada é retirado, isto é, K é substituído pelo conjunto $K + p$ que é o menor conjunto logicamente fechado que contém K e p .

Revisão: uma crença p é adicionada a K e ao mesmo tempo outras crenças são removidas, caso necessário, resultando num conjunto consistente $K * p$.⁹

No modelo AGM a revisão pode ser reduzida à contração através das chamadas *Identidade Levi* e *Identidade Harper*. Levi e Harper identificaram os casos de contração e revisão. Provaram que as operações de contração são operações de revisão e vice-versa, como as seguintes identidades:

$$1) \text{ Identidade Levi: } K * \alpha = (K - \neg \alpha) + \alpha.$$

$$2) \text{ Identidade Harper: } K - \alpha = K \cap (K * \neg \alpha).$$

Exemplos informais intuitivos para os casos de expansão e revisão vêm à mente com facilidade:

Expansão ($K + p$): suponhamos que Wesley está em casa numa tarde de domingo aguardando para ver o jogo de futebol que vai passar na TV. Porém, ele não faz ideia em qual dos vários canais de esportes que tem em sua TV por assinatura o jogo vai passar. Alguns minutos depois alguém chega à sala e diz que o jogo do Vasco – exatamente o que ele queria ver – vai passar no Canal 39. Nesse caso, Wesley apenas adiciona a nova crença p – o jogo do Vasco vai passar no Canal 39 – ao seu conjunto prévio de crenças K .

são considerados logicamente omniscientes. No entanto, essa idealização é útil, dado que simplifica o trato lógico e possibilita um tratamento formal da dinâmica de crença. Isaac Levi (1991) tentou esclarecer a natureza dessa idealização, argumentando que um conjunto de crenças consiste nas crenças com as quais um agente está comprometido, não apenas nas crenças que ele atualmente acredita. De acordo com Levi, estamos comprometidos a acreditar em todas as consequências lógicas de nossas crenças. A abordagem de Levi torna essa ideia mais plausível, mas certamente pode ser posta em causa.

⁹ Sempre lembrando que quando adicionamos ou retiramos uma frase p de um conjunto de crenças K , por estarmos na verdade comprometidos com $Cn(p)$, a mesma operação deve ser feita com as consequências lógicas de p .

*Revisão ($K*p$):* numa situação ligeiramente diferente, suponhamos agora que Wesley tinha em seu conjunto de crenças K , a crença q – o jogo do Vasco passará no Canal 38. Nesta circunstância a nova crença p – o jogo do Vasco passará no Canal 39 – é inconsistente com K . Portanto, uma operação de revisão deve ser feita para acomodar a nova crença p . Esta operação deve resultar em um conjunto K' consistente de crença apenas pela adição da nova crença p e exclusão das crenças inconsistentes com ela.

A expansão é um caso que não levanta grandes problemas nem para a lógica da revisão de crenças nem para a investigação que é desenvolvida neste artigo. A revisão e a contração, ao contrário, são os casos mais problemáticos e veremos em pormenor agora. Veremos dois casos particulares de contração: a *contração parcial* e a *contração por base consolidada*; e um caso de revisão: a *revisão parcial*.¹⁰

3.1.3 CONTRAÇÃO PARCIAL

Na operação de *contração parcial*, a contração de K pela crença p resulta em um *subconjunto de inclusão maximal* de K que não implique p . A exigência que o resultado da contração seja um subconjunto de inclusão maximal de K evita que elementos de K sejam desnecessariamente removidos. Pode haver mais de um subconjunto de inclusão maximal de K que não implique p . Neste caso o *conjunto resto* $K \perp p$ será o conjunto de todos os subconjuntos de inclusão maximal de K que não implicam p . Cada elemento de $K \perp p$ é chamado de “*resto*”.¹¹

Desse modo, uma operação de contração $K - p$ será um dos *restos* se ela minimiza a perda de informação. A *contração parcial* é a interseção de alguns dos *conjuntos resto*. O operador de *contração parcial* envolve uma *função de seleção* que escolhe os *melhores* elementos de $K \perp p$. De modo mais preciso, uma função de seleção de K é uma função γ tal que, se $K \perp p$ for vazio, então $\gamma(K \perp p)$ é um subconjunto de $K \perp p$ que não é vazio. Num caso limite onde $K \perp p$ é vazio, $\gamma(K \perp p)$ é, por definição, igual ao conjunto $\{K\}$.

O resultado da *contração parcial* é igual a interseção dos conjuntos selecionados que são elementos de $K \perp p$, em termos mais formais, $K - p = \bigcap \gamma(K \perp p)$.

O caso especial onde a função de seleção $\gamma(K \perp p)$ tem como saída apenas um elemento de $K \perp p$ é chamado de *contração por escolha máxima*. (Ex.: caso em que p é uma verdade lógica). E o caso onde a função de seleção tem como saída todos os elementos de $K \perp p$ é chamado de *contração completa*.¹² (Ex.: caso em que p é uma contradição).

¹⁰ Essas expressões foram escolhidas para traduzir para o português as seguintes expressões da língua inglesa: “*partial meet contraction*” e “*entrenchment-based contraction*” e “*partial meet revision*”.

¹¹ “Resto” é a tradução para a palavra “*remainder*”.

¹² “Contração por escolha máxima” traduz “*maxichoice contraction*”. E “contração completa” traduz “*full meet contraction*”.

Uma *contração parcial* de um conjunto de crenças K deve satisfazer aos seis *postulados básicos do modelo AGM*:

$$1) \text{ Fechamento: } K - p = \text{Cn}(K - p).$$

Quando um conjunto de crenças K é contraído. O resultado da contração tem de ser logicamente fechado.

$$2) \text{ Sucesso: se } p \notin \text{Cn}(\emptyset), \text{ então } p \notin \text{Cn}(K - p).$$

A contração tem de ser bem-sucedida, ou seja, na contração $K - p$, K não pode implicar p . O postulado do sucesso deve ser condicionado aos casos onde p não é uma verdade lógica, ou seja, $p \notin \text{Cn}(\emptyset)$.

$$3) \text{ Inclusão: } K - p \subseteq K.$$

$K - p$ tem de ser um subconjunto de K .

$$4) \text{ Vacuidade: se } p \notin \text{Cn}(K), \text{ então } K - p = K.$$

Se a crença a ser contraída p não pertence ao conjunto original K , então a operação não envolve mudança. Neste caso, a operação é vácuua.

$$5) \text{ Extensionalidade: se } \text{Cn}(p) = \text{Cn}(q), \text{ então } K - p = K - q.$$

A extensionalidade garante que a lógica da contração permita que frases logicamente equivalentes possam ser substituídas umas pelas outras livremente.

$$6) \text{ Recuperação: } K \subseteq (K - p) + p.$$

Pela recuperação, tudo deve ser recuperado, depois da retirada de p , apenas pela adição (por expansão) de p .

Um dos resultados mais importantes do modelo AGM é a demonstração do teorema da *contração parcial*. Segundo esse teorema, um operador $(-)$ é um operador de *contração parcial*, para um conjunto de crenças K , se, e somente se, satisfaz aos postulados de 1) à 6).

A função de seleção escolhe o melhor (ou o que mais vale a pena reter) de todos os membros de $(K \perp p)$. Porém a definição de função seleção é muito geral e imprecisa e permite variados padrões de seleção. Uma função de seleção bem ordenada deve sempre escolher o melhor membro do *conjunto resto* por uma preferência relacional. Uma função de seleção γ de um conjunto de crenças K é relacional se, e somente se, há uma relação binária \mathbf{R} tal que, para toda frase p , se $(K \perp p)$ não é vazio, então $\gamma(K \perp p) = \{B \in (K \perp p) \mid \mathbf{R} B \text{ para todo } C \in K \perp p\}$. E, se \mathbf{R} é transitiva, então γ é a *contração parcial* que dá origem a ela são *transitivamente relacionais*.¹³

Com essa caracterização da *contração parcial* transitivamente relacional, postulados adicionais são necessários para regular os casos de contração por conjunções. São adicionados aos postulados básicos do modelo AGM, os

¹³ \mathbf{R} é uma relação transitiva se, e só se, para todo x, y, z , se $x\mathbf{R}y$ e $y\mathbf{R}z$, então $x\mathbf{R}z$.

postulados suplementares de *Gärdenfors*: a *inclusão conjuntiva* e a *sobreposição conjuntiva*.

7) *Inclusão conjuntiva*: Se $p \notin K - (p \wedge q)$, então $K - (p \wedge q) \subseteq K - p$.

A inclusão conjuntiva garante que tudo que é retido em $K - (p \wedge q)$ é retido também em $K - p$.

8) *Sobreposição conjuntiva*: $(K - p) \cap (K - q) \subseteq K - (p \wedge q)$.

Outro postulado bastante plausível da contração por conjunções é que se a operação da contração de p ($K - p$) e a contração de q ($K - q$) for avançada, então a contração de p e q ($K - (p \wedge q)$) também deve ser legítima.

Um operador $-$ de K é *contração parcial* transitivamente relacional se, e somente se, satisfaz aos seis postulados básicos do modelo AGM e aos postulados suplementares de *Gärdenfors*. Em outras palavras, um operador $-$ de K é uma *contração parcial* transitivamente relacional se, e somente se, satisfaz aos postulados de 1) à 8).

3.1.4 CONTRAÇÃO POR BASE CONSOLIDADA

A *contração por base consolidada* é a noção da lógica da revisão de crenças que é mais importante para os propósitos deste artigo. A ideia que está por trás desse modelo é que um agente epistêmico, quando posto em uma situação que se encontra obrigado a contrair seu conjunto de crenças (abandonar crenças anteriores), deve abandonar as crenças que tem menor poder explicativo ou são menos relevantes para investigação ou deliberação ou tem menor *valor epistêmico*. A ideia é que em nosso conjunto de crenças há crenças mais básicas que outras. Dizer que “uma crença α está mais consolidada que outra crença β ” ou, como é mais comum em filosofia, dizer que “uma crença α é mais *básica* que outra crença β ” é o mesmo que dizer que “ α tem maior poder explicativo, é mais útil para investigação ou deliberação ou tem maior *valor epistêmico* que β ”.¹⁴ Nesse modelo de contração, as crenças que estão mais consolidadas ou são crenças mais básicas ou, como eu prefiro dizer, são crenças que ocupam lugar mais central em nossa teia de crenças, são as crenças que estamos menos preparados para abandonar.

Os seguintes símbolos são usados para formalizar a operação de *contração por base consolidada*:

$p \leq q$: p está no máximo tão consolidada quanto q .

$p < q$: p está menos consolidada que q . ($(p \leq q) \wedge \neg (q \leq p)$).

$p \equiv q$: p e q estão igualmente consolidadas. ($(p \leq q) \wedge (q \leq p)$).

¹⁴ Nas seções ulteriores deste artigo vou usar a expressão “ p é mais básica que q ” ou “ p tem maior valor epistêmico que q ” como sinônimo de “ p está mais consolidada que q ”. Apenas nesta seção vou usar a última expressão que é uma tradução direta da língua inglesa para expressão usada na lógica da revisão de crenças.

Seguem cinco postulados padrão para a hierarquia na consolidação epistêmica:

Transitividade: se $p \leq q$ e $q \leq r$, então $p \leq r$.

Dominância: se $p \vdash q$, então $p \leq q$.

Conjuntividade: ou $p \leq (p \wedge q)$ ou $q \leq (p \wedge q)$.

Minimização: se o conjunto de crenças K for consistente, então $p \notin K$ se, e somente se, para todo q , $p \leq q$.

Maximização: se $q \leq p$ para todo q , então $p \in \text{Cn}(\emptyset)$.

Uma relação de consolidação (hierárquica) \leq da origem a um operador de – *contração por base consolidada* de acordo com a seguinte definição:

$q \in K - p$ se, e somente, se $q \in K \wedge (p < (p \vee q) \vee p \in \text{Cn}(\emptyset))$.

Deste modo é demonstrado que a *contração por base consolidada* coincide exatamente com a *contração parcial* transitivamente relacional.

3.1.5 REVISÃO PARCIAL

O operador de revisão $*$ tem duas tarefas: introduzir uma nova crença p ao conjunto de crenças K e assegurar que o conjunto K' , resultado dessa operação, seja consistente, se p não for uma contradição. A *revisão parcial* é a operação de revisão no modelo AGM. Como foi dito anteriormente, a revisão pode ser feita através de uma operação de contração e a chamada identidade Levi. Sendo assim, a *contração parcial* dá origem à *revisão parcial*.

1) Identidade Levi: $K*\alpha = (K - \neg\alpha) + \alpha$.

A caracterização axiomática do *operador de revisão* $*$ é então a seguinte: um operador $*$ é um operador de *revisão parcial* se, e somente se, satisfaz aos seguintes seis postulados:

1) *Fechamento:* $K*p = \text{Cn}(K * p)$.

2) *Sucesso:* $p \in K*p$.

3) *Inclusão:* $K*p \subseteq K + p$.

4) *Vacuidade:* se $\neg p \notin K$, então $K * p = K + p$.

5) *Consistência:* $K*p$ é consistente se, e somente se, p é consistente.

6) *Extensionalidade:* se $(p \leftrightarrow q) \in \text{Cn}(\emptyset)$, então $K * p = K * q$.

Estes são os chamados postulados básicos da revisão no modelo AGM. Aos quais devem ser adicionados os seguintes dois postulados suplementares:

7) *Superexpansão:* $K * (p \& q) \subseteq (K * p) + q$.

8) *Subexpansão:* se $\neg q \notin \text{Cn}(K * p)$, então $(K * p) + q \subseteq K * (p \& q)$.

Então * satisfaz a superexpansão se, e somente se, – satisfaz a sobreposição conjuntiva. E * satisfaz a subexpansão se, e somente se, – satisfaz a inclusão conjuntiva.

Esses são, portanto, os postulados axiomáticos da operação de revisão em conjuntos de crenças no modelo AGM. Onde * é o operador de *revisão parcial* transitivamente relacional se, e somente se, satisfaz aos postulados de 1) a 8).

3.2 PRINCÍPIO QUALITATIVO

Após esses desenvolvimentos das ferramentas da lógica de revisão de crenças, podemos voltar-nos para a solução do problema deste artigo. A solução que será proposta tem dois princípios básicos: o princípio quantitativo e o princípio qualitativo. Nessa subseção apresento o princípio qualitativo.

O princípio qualitativo leva em consideração os aspectos qualitativos das crenças. Por aspectos qualitativos quero dizer algo próximo à força de uma determinada crença para um determinado agente. De modo mais preciso, o *valor epistêmico* que uma determinada crença p tem em um conjunto de crenças K comparada às outras crenças deste sistema. Intuitivamente é a certeza ou a convicção de uma determinada pessoa acerca de uma determinada crença ou o quanto uma pessoa está disposta a abandonar uma crença p comparada a outras crenças que tem. Por exemplo, a crença em Deus de um teísta é uma crença que geralmente tem o *status* de certeza ou, pelo menos, é uma crença para a qual o teísta dedica grande convicção e, geralmente, não está disposto a abrir mão. É, assim, uma crença forte para o teísta ou de grande *valor epistêmico*. Para o mesmo teísta, a crença que a democracia é a melhor forma de governo é mais fraca em comparação à crença em Deus. A crença acerca da democracia não tem o *status* de certeza ou não é algo de que se tem grande convicção. Sempre temos que ter em mente que a força ou o valor epistêmico das crenças, assim como a plausibilidade, é relativo aos agentes. Portanto, a crença em Deus pode ser mais fraca que a crença acerca da democracia para uma determinada pessoa e mais forte para outra.

Está pressuposto na explicação do aspecto qualitativo que, assim como na *contração por base consolidada*, há algum tipo de *hierarquia de crenças*. Algumas crenças são mais centrais à nossa teia de crenças (ou estados de crenças) que outras. A crença em Deus para o teísta ocupa lugar central na sua teia de crenças ao passo que a crença acerca da democracia ocupa lugar mais marginal. De modo mais preciso, uma crença p (crença em Deus) pode ocupar um lugar mais central que q (crença acerca da democracia) em conjunto de crenças K , nesse caso, $q < p$ no conjunto de crenças K . Num conjunto de crenças K' essa relação pode se inverter, nesse caso, $p < q$ no conjunto de crenças K' .¹⁵

¹⁵ É importante notar que na expressão “conjuntos de crenças” não existe a relação de hierarquia entre crenças que aparentemente está pressuposta na expressão “teia de crenças”. Em “conjuntos de crenças” a relação de hierarquia de crenças aparece apenas se admitirmos a hierarquia em bases consolidadas.

Outro pressuposto é que há certa relação lógica (ou conceitual) entre nossas crenças formando uma teia, isto é, $K \subseteq Cn(K)$. Assim, quanto mais central é uma determinada crença p , com mais crenças ela se relaciona e tem maior número de implicações. Vejamos o gráfico da **Figura 3** que ilustra essa estrutura:



Figura 3

As crenças que ocupam a área C_4 no gráfico são as crenças de maior valor epistêmico e com maior número de implicações para as outras crenças do conjunto. Isso quer dizer que as crenças que ocupam essa área são as crenças que estamos menos dispostos a abandonar. Portanto, para abrimos mão dessas crenças precisamos de fortes razões.¹⁶ As crenças que, num conjunto de crenças K , ocupam a área C_4 são as crenças que se abandonadas provocam maior abalo em K .¹⁷ Nesse sentido, uma crença p que ocupa lugar C_4 em K tem um conjunto $Cn(p)$ maior que o conjunto $Cn(q)$ de uma crença q que ocupa lugar C_1 em K .

A tabela de regras que proponho para a mudança de crenças forçada por argumentos e estrutura de teia de crenças é ilustrada no gráfico da **Figura 4**:

¹⁶ Não quero me comprometer com a ideia de que este gráfico esgote as possibilidades de forças de crenças, sendo assim, ele deve ser encarado como um modelo para representar a hierarquia das crenças.

¹⁷ Vale lembrar que um dos princípios mais básicos do modelo AGM sugere que qualquer mudança em um conjunto de crenças deve sempre se limitar ao mínimo necessário para acomodar a operação.

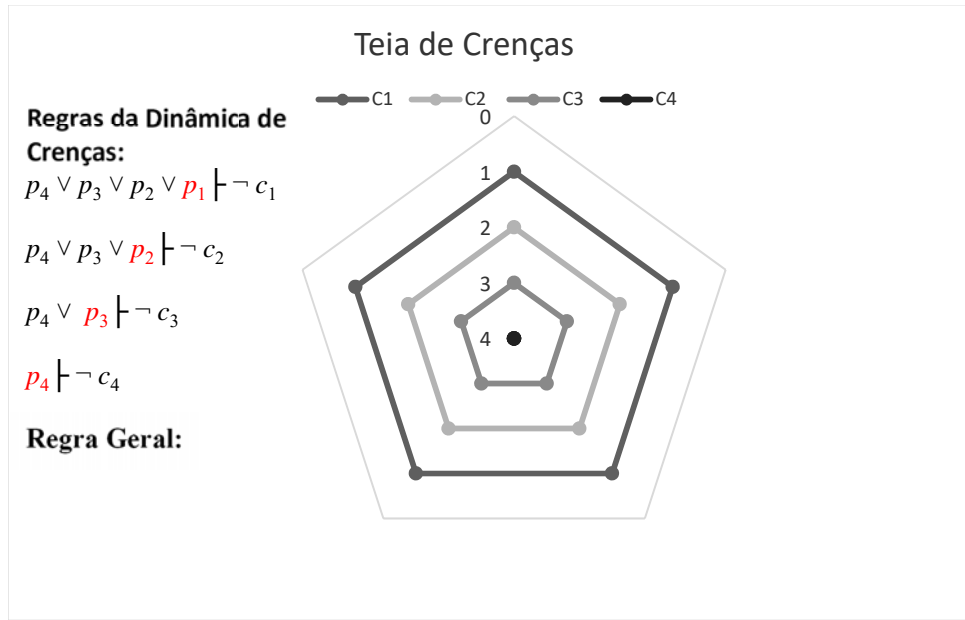


Figura 4

Os seguintes três casos análogos à *contração por base consolidada* devem ser explicados pelas regras da dinâmica de crenças via argumentos:

- $c \leq p$: *c* tem menor ou igual valor epistêmico *p*.
- $c < p$: *c* tem menor valor epistêmico que *p*.
- $c \equiv p$: *c* e *p* tem mesmo valor epistêmico.

No caso onde a crença que é inconsistente com um argumento tem menor valor epistêmico que as premissas do argumento ($c < p$), o argumento nos obriga a refutar ou aceitar a conclusão. Ou seja, estamos obrigados a refutar o argumento ou a revisar nossas crenças para eliminar a inconsistência e acomodar a conclusão a que o argumento conduz. No caso onde as premissas têm o mesmo valor epistêmico ou menor valor epistêmico que a crenças em causa ($c \equiv p$) \vee ($c \leq p$): uma restrição adicional deve ser levada em consideração: *o argumento deve dar conta de explicar a ilusão da crença em c*.¹⁸

Alguns exemplos de aplicação mais direta devem ajudar na compreensão do que está em causa aqui. As regras para revisão de crenças afirmam que perante um argumento que a sua conclusão implique que uma crença qualquer *c* com força C_3 seja falsa deve apelar para premissas que tenham força p_4 ou p_3 . ($p_4 \vee p_3 \vdash \neg c$). Caso as premissas tenham apenas força p_3 , uma restrição adicional deve ser levada em consideração; *o argumento deve dar conta de explicar a ilusão da crença em C*. (Representado no gráfico $p_4 \vee p_3 \vdash \neg c_3$).¹⁹ O mesmo deve ser considerado para cada nível de força de crenças sempre seguindo as regras que aparecem no

¹⁸ É bom lembrar que estamos tratando de argumentos plausíveis argumentativamente, portanto, não há necessidade de falar aqui dos casos em que as premissas têm menor valor epistêmico que as crenças em causa. Estes são, certamente, casos de argumentos implausíveis argumentativamente. Veja página 14 deste artigo.

¹⁹ p_3 aparece marcado de vermelho porque tem a restrição adicional mencionada.

gráfico. As crenças variam de força de C_4 , as centrais e com maior valor epistêmico, a C_1 , as marginais e com menor valor epistêmico. Não temos grandes problemas em abandonar crenças que ocupem a área C_1 em nosso conjunto de crenças, sendo assim, não precisamos de razões muito fortes para fazê-lo. Em contrapartida, não estamos, geralmente, dispostos a trocar crenças que ocupem a área C_4 . Para trocar crenças que ocupam esta área precisamos de motivos realmente muito bons e esses motivos têm que dar conta de explicar a ilusão na crença C_4 . Para um argumento *ser uma boa razão para revisar nosso conjunto de crenças* deve satisfazer *as regras da dinâmica de crenças* apresentadas.

Assim o argumento cético que apresentei no início deste artigo não é uma boa razão para reformar a nosso conjunto de crenças. O argumento não recorre a premissas com força adequada – as premissas são muito mais fracas que a crença que o argumento pretende negar – e não dá conta de explicar a ilusão em acreditar na existência de uma mão que digita este artigo.

3.3 PRINCÍPIO QUANTITATIVO

O princípio quantitativo leva em consideração os aspectos quantitativos da dinâmica de crenças. O leitor deve ter se sentido desconfortável com a descrição do princípio qualitativo; é muito simples e nossa dinâmica de reforma de crenças é bastante mais complexa que a descrição feita. Se essa foi a sensação, está correta. De fato, a maneira como trocamos, damos adesão e rejeitamos crenças é bastante mais complexa que a descrição feita até o momento. Nesta e nas próximas seções veremos como a dinâmica de crenças é, de fato, bastante complexa.

Enquanto na seção anterior vimos o princípio que leva em consideração a força de uma crença particular c perante um argumento, veremos agora como um conjunto vasto de premissas P pode colocar uma crença c em risco. Vimos que para um argumento forçar a aceitação de uma conclusão que colida com uma crença prévia, as premissas têm que ter força proporcional à crença que está em causa. Se isso acontecer, o interlocutor está forçado a *refutar o argumento ou a aceitar a conclusão*. No caso de aceitar a conclusão deve revisar seu conjunto de crenças prévio K , dando origem a um novo conjunto de crenças K' consistente com a nova crença. Porém, será esta a única maneira de um argumento forçar a revisão de crenças? Parece que a resposta a essa pergunta é negativa. Imagine um caso em que um argumento recorre, ao invés de premissas com força adequada para articular o argumento, a um número vasto de premissas que colidam com a crença em causa. Neste caso parece que o argumento, tal como no caso de premissas com força adequada, pode forçar o abandono, a pena de irracionalidade, da crença relevante. Explicando melhor essa ideia: suponhamos uma crença de força C_2 para alguém. Para forçar, via princípio quantitativo, o abandono dessa crença, temos que lançar mão no argumento de um número vasto de premissas (crenças que fazem parte do conjunto de crenças do agente relevante) que colidam com a crença em causa. Assim, mesmo que as premissas não tenham individualmente força adequada para fazer o argumento ser bom, o fazem por outra via, a quantitativa. Nesse caso o argumento também provoca, por via

quantitativa, grande abalo em nosso conjunto de crenças anteriores K , resultando em um conjunto K' após a revisão.

Através do princípio quantitativo temos mais um motivo para não aceitar a conclusão a que o argumento cético conduz. Se ele funcionasse, implicaria que, além de minha crença na existência do mundo exterior ser falsa – crença de força C_4 para a maioria dos agentes –, um número vastíssimo de crenças seria falso. O café que tomei pela tarde pode não estar sendo digerido da maneira que pensava. O notebook que estou escrevendo este artigo pode não existir. Os dedos que uso para digitar este artigo podem não ser reais. E assim por diante, até quase todas as minhas crenças serem postas em causa. O argumento cético é inconsistente com um número muito vasto de crenças que fazem parte de K , portanto, aceitar a sua conclusão implica em abalar de forma significativa a minha teia de crenças. O argumento cético, além de não satisfazer ao princípio qualitativo, não satisfaz ao princípio quantitativo.²⁰

3.4 PRINCÍPIOS PONDERADOS

O princípio qualitativo, aparentemente claro e preciso, e o princípio quantitativo, impreciso e vago, devem explicar o problema central deste artigo – que características um argumento deve apresentar para obrigar um agente a refutá-lo ou a aceitá-lo? Agora vou tentar mostrar que os dois princípios estão intimamente ligados e juntos indicam o caminho para responder à pergunta.

O princípio qualitativo é o valor epistêmico ou a força de uma crença para um agente. Por que uma crença tem força diferente de outra crença? Por que uma mesma frase (ou proposição) pode ter forças diferentes para agentes diferentes? A resposta para essas perguntas explicita a relação entre os princípios. *A força de uma crença c em um conjunto de crenças K é proporcional ao número de crenças que estão logicamente (ou conceitualmente) ligadas a c em K .* Em termos mais óbvios, quanto maior o número de crenças que devem ser abandonadas caso uma dada crença seja abandonada, maior é a força dessa crença dentro desse sistema de crenças. A resposta à primeira pergunta é óbvia: uma crença é mais forte que outra dentro de uma teia porque é mais central ao sistema e tem um número maior de crenças conectadas logicamente (conceitualmente) a ela, ou seja, caso seja abandonada, um número maior de crenças também deve ser abandonada. Respondendo à segunda pergunta: uma crença é mais forte para uma pessoa que para outra porque cada agente forma sua teia de crença de uma forma e pode haver ligações diferentes entre as crenças em cada sistema. Por outras palavras, agente cognitivos diferentes podem ter conjunto de crenças diferentes.

Vemos desse modo que os dois princípios estão intimamente ligados e que o princípio qualitativo é, em última instância, definido em termos quantitativos e que, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, tanto o princípio quantitativo quanto o princípio qualitativo não guardam mistério algum e, ao que

²⁰ Estes argumentos não pretendem ser uma refutação do cético. Os ataques direcionados ao argumento cético são apenas ilustrativos e podem ser reformulados em outros exemplos.

parece, explicam a dinâmica da revisão de crenças. Mas se o princípio qualitativo pode ser definido em termos do princípio quantitativo, por que não eliminamos o primeiro em detrimento do segundo? A resposta para esta pergunta fica para a próxima seção.

À luz das ponderações feitas até aqui podemos reconsiderar o conceito de plausibilidade argumentativa (P.A.). Para isso temos que distinguir entre *argumentos ingênuos* – cuja conclusão é consistente com o conjunto de crenças prévias K – e *argumentos incisivos* – cuja conclusão é inconsistente com K .

Argumentos ingênuos

Um *argumento ingênuo* é bom se, e somente se, é P.A.²¹

Sendo assim, se estamos perante um argumento ingênuo e plausível argumentativamente, estamos obrigados a refutar o argumento ou a aceitar a conclusão. Se não somos capazes de refutá-lo, temos um bom motivo para expandir nosso conjunto de crenças de modo a acomodar a conclusão a que o argumento conduz. Sendo assim, a operação do modelo AGM para argumentos ingênuos é a expansão ($K + p$).

Argumentos incisivos

Um *argumento incisivo* é bom se, e somente se, é válido^(c), as premissas são verdadeiras^(c) e o argumento satisfaz ao princípio qualitativo ou quantitativo das regras para dinâmica de crenças.

No caso de argumentos incisivos o argumento deve ser válido^(c) – o agente epistêmico deve acreditar que o argumento é válido –, as premissas devem ser verdadeiras^(c) – o agente epistêmico deve acreditar que as premissas são verdadeiras – e o argumento deve satisfazer ao princípio qualitativo ou quantitativo das regras para dinâmica de crenças. Satisfazendo a esses pré-requisitos, um argumento incisivo coloca o agente epistêmico em uma situação onde ele é obrigado a refutá-lo ou a aceitá-lo. No caso em que o agente não é capaz de refutá-lo, deve revisar o seu conjunto de crenças K , de modo a acomodar a conclusão do argumento em um conjunto K' consistente de crenças após a operação. Sendo assim, a operação do modelo AGM para argumentos incisivos é a revisão ($K * p$) ou, pela identidade Levi, a contração $(K - \neg p) + p$.

Para reconsiderar o conceito de P.A. temos a seguinte definição:

Um argumento é P.A. se, e somente se, é um argumento bom.

Com base nessa reconsideração do conceito de P.A.: se o argumento for P.A., ou seja, se satisfazer a um dos dois casos de argumento bom, o agente relevante está epistemicamente obrigado a refutar o argumento ou a aceitar a

²¹ “Argumento bom” quer dizer apenas “argumento que obriga o agente epistêmico a refutá-lo ou a aceitá-lo”.

conclusão a que o argumento conduz. Caso seja incapaz de refutar, deve seguir uma das operações do modelo AGM para revisão em conjuntos de crenças.

4 FALIBILIDADE

Apesar de quase não ter mencionado a *falibilidade* dos agentes ao longo deste artigo, ela esteve sempre como pano de fundo em todos os argumentos e critérios formulados até aqui. A ideia foi formular critérios que, como disse anteriormente, fossem generosos com agentes epistemicamente limitados e falíveis e, ainda assim, preservassem a virtude epistêmica da prática argumentativa. Como Locke defende, a nossa incapacidade em mostrar o que há de errado em um argumento não prova que o argumento seja bom:

Não é prova que outro homem está no caminho correto, nem que eu deva tomar o mesmo caminho que ele, que eu não conheça um melhor. 3. Também não é prova que outro homem está no caminho correto porque ele mostrou que eu estou errado. [...] Eu posso ser ignorante e não ser capaz de apresentar um melhor: eu posso me encontrar em erro e outra pessoa pode vir a me mostra isso²² (LOCKE, 1975, Livro IV, Capítulo XVII, seção 20).

Aqui destaco os dois aspectos que penso que são os mais relevantes relacionados com a falibilidade dos agentes: a falibilidade lógica e a suspensão temporária de juízo.

4.1 OMNISCÊNCIA LÓGICA

Uma pessoa que aceita as normas tal como acabo de formular e pretende agir de forma epistemicamente virtuosa frente a argumentos vai sempre saber em que circunstância está obrigada a refutar ou aceitar um argumento? Dificilmente! Somos falíveis e muitas vezes incapazes de saber quais são as consequências de nossas crenças e quais são as relações lógicas entre elas. Provavelmente, dentro do nosso sistema de crenças há crenças incompatíveis entre si e nem nos damos conta. Sendo assim, a falibilidade, ou a falsidade da nossa omniscência lógica, ocupa lugar central na discussão acerca da plausibilidade argumentativa e das normas epistêmicas que regulam a revisão de crenças forçada por argumentos. A força dos critérios para os argumentos P.A. está exatamente ligada ao fato de sermos falíveis. A partir do momento que reconhecemos nossa falibilidade e admitimos a possibilidade de não termos domínio completo sobre todas as nossas crenças e suas relações lógicas, vemos que os critérios exigidos para colocar um agente numa situação de refutar ou aceitar têm que ser mais fortes que a cogência

²² Tradução de responsabilidade deste autor.

como tipicamente entendida; um conceito como plausibilidade argumentativa é mais adequado.

Além de termos que considerar o conjunto prévio de crenças do agente relevante, temos que lhe conceder, em nossas normas, a possibilidade de não se dar conta de todas as implicações de suas crenças. E se admitimos que o agente não dá conta de todas as crenças que estão acomodadas em seu sistema de crenças, então as normas reguladoras das situações onde uma nova crença é imposta via argumento têm que ser ainda mais caridosa com o agente. Certamente, agentes falíveis não são capazes de ver todas as implicações da nova crença e, menos ainda, todas as relações que essa nova crença tem com as crenças que já estão acomodadas em seu conjunto de crenças.

Por que não eliminamos o princípio qualitativo das crenças em detrimento do princípio quantitativo, dado que o primeiro pode ser definido em termos do segundo? Não eliminamos um princípio em detrimento ao outro porque somos falíveis e limitados cognitivamente. Não podemos ver imediatamente quantas crenças estão ligadas logicamente a uma crença que está em causa perante um argumento. Além disso, não sabemos quais serão as possíveis conexões de crenças que o abandono de uma determinada crença implicará e não sabemos como a nova crença vai se conectar às outras que já estão acomodadas no sistema. Logo, por sermos falíveis e limitados cognitivamente, temos que manter os dois princípios. Se não fossemos falíveis e limitados cognitivamente, saberíamos, perante um argumento, todas as implicações da aceitação da sua conclusão para nossa teia de crenças. Assim, apenas o princípio quantitativo seria suficiente como norma para aceitação de argumentos. Dada a nossa falibilidade e limitação cognitiva, o princípio qualitativo faz-se necessário.

4.2 SUSPENSÃO TEMPORÁRIA DE JUÍZO

O leitor talvez tenha ficado com a sensação de que a reflexão que conduzi neste artigo foi demasiadamente idealizada com aplicação apenas a casos em recortes contextuais muito precisos e distantes da realidade da prática da argumentativa do dia-a-dia. Falei até agora apenas das características que um argumento deve apresentar para nos colocar numa situação que estamos obrigados *a refutar ou a aceitar*. Mas essas duas possibilidades, certamente, não são as únicas. A suspensão do juízo é a terceira possibilidade lógica e, alguns casos, é uma ação legítima. Se pensarmos bem, não saímos por aí trocando crenças ou refutando argumentos o tempo todo. Na verdade, o que geralmente fazemos é suspender juízos frente a grande quantidade de nova informação a que somos expostos – que muitas vezes aparecem em forma de argumentos. Sendo assim, a suspensão de juízo deve ser uma ação legítima na epistemologia da prática argumentativa.

O tempo é elemento central quando pensamos na suspensão do juízo. Quando estamos perante um argumento cuja conclusão colida fortemente com nosso sistema de crenças e somos incapazes de refutar o argumento, suspender o juízo parece uma saída legítima. Mas a suspensão do juízo não deve ser encarada como uma fuga fácil de argumentos convincentes, ao contrário, deve ser encarada

como uma possibilidade para agente que se encontra perante um argumento que seja incapaz de refutar de se dedicar a estudar, pesquisar com cuidado, se ater a pormenores do argumento para, por fim, tentar refutar o argumento. Se depois de feito isso o agente ainda assim for incapaz de refutar o argumento, restar-lhe-á apenas a possibilidade de aceitar a conclusão a que o argumento conduz. Portanto, a fuga ao terreno seguro dos indecisos não é tão segura assim. Ao término de um determinado tempo, uma posição entre refutar ou aceitar deve ser tomada quando somos colocados frente a argumentos que nos parecem convincentes. A suspensão de juízo é, então, uma ação temporariamente legítima, não um lugar seguro e cômodo para escapar de argumentos convincentes.

5 O REALISMO INDIRETO

Ainda há algo de importante a se explicar após a exposição feita até aqui e o leitor provavelmente tem alguma das objeções a seguir em mente: como podemos aceitar os critérios formulados se os elementos metafísicos que garantem a conexão das crenças com a realidade foram preteridos? Se os critérios a serem satisfeitos pelos argumentos são meramente epistêmicos, como podemos garantir que eles funcionem para descobrir verdades? Afinal, parece que tudo o que queremos com critérios para argumentos é que esses aumentem as nossas chances de aceitar crenças verdadeiras de modo a ampliar o número de crenças verdadeiras em nosso conjunto de crenças. E, idealmente, chegar ao ponto de preservar apenas crenças verdadeiras eliminando todas as crenças falsas do nosso conjunto de crenças. Mesmo que o leitor tenha a intuição, assim como eu, que os elementos metafísicos envolvidos no conceito de cogência sejam demasiadamente fortes ou obscuros e que pense que não devam ser exigidos de argumentos, certamente não vai querer se submeter a critérios que não sirvam para aumentar as chances de aceitar verdades. Se o que queremos é, no fim de tudo, aumentar o número de verdades em nosso conjunto de crenças, algum elemento metafísico é imprescindível. Portanto, uma teoria da argumentação que elimine completamente os elementos metafísicos dos critérios que estipulam quais são as características que os argumentos bons devem apresentar perde a sua motivação principal e deve, apenas por isso, ao que parece, ser rejeitada.

Um possível contraexemplo que tem como pano de fundo as ideias apresentadas acima é o seguinte: suponhamos uma pessoa que tem um conjunto massivamente falso de crenças. Para essa pessoa seria natural que muitos argumentos apresentassem conclusões que fossem inconsistentes com seu conjunto de crenças. É plausível supor ainda que seu conjunto de crenças falsas tivesse uma coerência interna tal que dificilmente os argumentos que lhe fossem apresentados teria mais força que as suas crenças. Nesse caso a pessoa estaria racionalmente preservando crenças falsas em seu conjunto de crenças. Este parece ser um resultado que deve ser evitado de alguma forma ou explicado pela teoria.

Nesta seção apresento rapidamente uma possível resposta a essa objeção, mostrando como a teoria da argumentação que proponho tem um elemento metafísico importante que preserva a intenção de expandir ao máximo o número

de crenças verdadeiras dentro da nossa teia de crenças e indica um caminho para escapar ao contraexemplo apresentado.

A sugestão é um tipo de *realismo indireto* que passo apresentar em linhas gerais agora. Ao invés dos elementos metafísicos da cogência (validade e verdade) temos que ter outro elemento que possa resolver o problema, mas que não seja o mesmo que esses elementos. A sugestão não é exigir conexão entre uma premissa ou uma forma argumentativa e a validade, mas, ao invés disso, exigir uma interação dinâmica entre o conjunto de crenças de um agente e a realidade. Não quero dizer que todas as crenças de um agente devam ser verdadeiras, mas também não é plausível pensar em um agente racional – pelos mesmos critérios propostos aqui – que mantenha em um conjunto de crenças massivamente falso. Há na verdade uma interface dinâmica de abandono, adesão e revisão de crenças frente às informações que vem da realidade, seja por meio da percepção, do testemunho, da argumentação ou de outras formas que talvez possamos imaginar.

A ideia então não é refutar ao contraexemplo mencionado, mas tentar evitá-lo, dizendo que é bastante implausível pensar em uma pessoa racional que preserve um conjunto massivamente falso de crenças frente às informações fornecidas pela realidade o tempo todo. Por outras palavras, é difícil pensar em um *agente racional* que, inserido na realidade e o tempo todo em contato com ela tendo que colocar crenças em causa, possa preservar crenças massivamente falsas em seu conjunto de crenças.²³ Mais uma vez a falibilidade é importante aqui. Admitimos que temos crenças falsas em nossos conjuntos de crenças e colocamos a prova o tempo todo seguindo regras de racionalidade e, desse modo, tendemos a cada vez aumentar a quantidade de crenças verdadeiras e diminuir a quantidade de crenças falsas. Essa ideia é enriquecida pelo choque entre conjuntos de crenças de vários agentes de modo a adiantar esse processo e fazer da prática argumentativa algo essencial à nossa economia cognitiva principalmente em contextos onde as dúvidas, por vezes, são muitas como, por exemplo, na prática da filosofia e das ciências.

Talvez esta solução não seja suficientemente convincente, mas penso que capta bastante da forma como trocamos crenças e aumentamos – principalmente todos juntos – a quantidade de crenças verdadeiras e nosso conhecimento acerca da realidade. Claro que para o cético e para quem a expressão “aumentar conhecimento” não faz sentido o que acabo de defender é o mesmo que nada, mas para os demais imagino que essas sugestões serão bem-vindas.

CONCLUSÃO

Para concluir, se os argumentos apresentados ao longo deste artigo funcionarem e se os princípios qualitativo e quantitativo forem suficientes, temos critérios que preservam a condicional do problema – se estamos perante um

²³ É importante notar que não estou defendendo que seja implausível pensar em um agente irracional que preserve um conjunto de crenças massivamente falsas, penso apenas que para um agente racional isto parece bastante implausível.

argumento P.A., temos a obrigação epistêmica de refutar o argumento ou aceitar a conclusão a que ele conduz – e o conceito de cogência é supérfluo como norma epistêmica. A ideia deste artigo, então, era manter a condicional como uma norma epistêmica básica e atacar o conceito de cogência tal como comumente entendido. Mostrar que o conceito tal como formulado não é suficiente e nem necessário para dizer sob quais circunstâncias estamos obrigados a refutar ou a aceitar.

Como resultado indireto deste artigo temos ainda mais armas para lidar com os argumentos céticos, porque certamente eles não satisfazem tanto ao princípio qualitativo quanto ao princípio quantitativo. Se aceitarmos que os princípios captam algo de fundamental acerca da plausibilidade argumentativa para argumentos incisivos, podemos afirmar que os argumentos céticos são típicos argumentos implausíveis argumentativamente e, por isso, não estamos obrigados a refutar ou aceitar esses argumentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Jonathan. Resisting the force of argument. *The Journal of Philosophy*, v. 106, n. 6, p. 339-364, 2009.
- ALCHOURRON, Carlos; GÄRDENFORS, Peter; MAKINSON, David. On the logic of theory change: partial meet contraction and revision functions. *Journal of Symbolic Logic*, v. 50, n. 2, p. 510-530, 1985.
- HANSSON, Sven. Logic of belief revision. In: ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/logic-belief-revision/#ParMeeCon>. Acesso em: 10 jul. 2011.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. de Jose Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- LEVI, Isaac. Subjunctives, dispositions and chances. *Synthese*, v. 34, n. 4, p. 423-455, 1977.
- _____. *The fixation of belief and its undoing*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.
- LOCKE, John. *An essay concerning Human Understanding*. New York: Oxford: Nidditch, P.H., 1975.
- MURCHO, Desidério. Epistemologia da argumentação. In: _____. *Pensar outra vez: Filosofia, valor e verdade*. Vila Nova de Famalicão: Edições Quasi, 2006. p. 113-129.
- PUTNAM, Hilary. Brains in a vat. In: _____. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 1-22.

AGRADECIMENTOS

Estou em débito com o professor Jonathan E. Adler (*in memoriam*) e com professor Desidério Murcho, além dos colegas Gabriel Primo e Ulisses Viana. Agradeço à audiência dos seguintes eventos: *Seminário Permanente de Filosofia da UFOP*, *IV Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da UFOP*, *II Congresso da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica* e *LanCog Seminar*. Agradeço também à Gabrielle Ramos, Renan Andrade e Moara Furtado que fizeram o favor de ler as primeiras versões deste artigo. Agradeço também ao apoio da CAPES e do CNPq.

ENTRE O EU PURO E O EU EMPÍRICO: MCDOWELL, ADORNO E AS LINHAS GERAIS PARA UMA LEITURA MATERIALISTA E REALISTA DA GÊNESE DA AUTOCONSCIÊNCIA EM HEGEL

*ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PURE AND EMPIRICAL I: MCDOWELL,
ADORNO AND THE MATERIALISTIC/REALIST INTERPRETATION OF IMMEDIATE
SELF-CONSCIOUSNESS IN HEGEL*

ERICK LIMA¹

Universidade de Brasília (UnB) - Brasil
ericklima2006@yahoo.com.br

RESUMO: Tendo em vista a forma como o pensamento de Hegel se relaciona às questões do realismo e do naturalismo, pretendo lembrar o caráter diretivo para ele do problema da mediação entre consciência pura e consciência empírica, já antecipando a envergadura intersubjetivista da discussão proposta por ele (1). Em seguida, vou lançar mão de reflexões críticas de Adorno sobre a dialética de Hegel para obter um sentido materialista da discussão em torno dessa mediação (2). Na terceira parte, pretendo reconstruir o argumento de McDowell para atribuir a Hegel certo compromisso com o empirismo mínimo e, a partir daí, com o realismo epistemológico (3). Na penúltima parte, apresento criticamente a interpretação oferecida por McDowell para a célebre dialética do senhor e do escravo (4). Finalmente, à guisa de conclusão, procuro recuperar a formulação de uma hipótese interpretativa da gênese da autoconsciência em Hegel a partir das contribuições de Adorno, McDowell e Pippin.

PALAVRAS-CHAVE: G.W.F Hegel. Realismo. Naturalismo. Autoconsciência. Normatividade.

ABSTRACT: *What follows is an attempt to interpret Hegel's possible responses to contemporary debates on naturalism and epistemological realism. I am going to consider firstly the role played since Hegel's first works by the mediation between pure and empirical self-consciousness in avoiding the consequences of mentalist and subjectivist paths pursued in German philosophy (1). Then I reconstruct the main directions of Adorno's critical interpretation of Hegel's dialectic in order to apprehend the materialistic meaning of the above-mentioned mediation (2). Thirdly, I examine McDowell's overall interpretation of Kant and Hegel. The discussion aims to highlight Hegel's commitment to a 'minimal empiricism' and then to epistemological realism (3). Then I would like to critically present McDowell's interpretation of Hegel's exposition of the famous 'Lordship/Bondage Dialectic' (4). Finally, based on Adorno's, Pippin's and McDowell's comprehension of Hegel's discussions on the genesis of self-consciousness, I conclude by formulating an interpretative hypothesis about the materialistic, naturalist and realist constituents of Hegel's response to the problem of the connection between pure apperception and effective consciousness.*

KEYWORDS: *G. W.F Hegel. Realism. Naturalism. Self-consciousness. Normativity.*

¹ Professor da Universidade de Brasília (Unb).

Num livro de 1999 sobre o debate em epistemologia contemporânea, intitulado “Verdade e Justificação”, Habermas dá a entender que boa parte desse mesmo debate gira em torno de duas questões fundamentais. Primeiramente, aquilo que chama de “questão epistemológica do realismo”, isto é, a questão de “como conciliar a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico para todos os observadores, com a descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade nua” (HABERMAS, 1999, p. 8). Em segundo lugar, a “questão ontológica do naturalismo” ou, na formulação de Habermas, a questão de “como a normatividade (incontornável do ponto de vista dos participantes) de um mundo da vida linguisticamente estruturado, no qual ‘sempre já’ nos encontramos como sujeitos capazes de falar e de agir, pode ser conciliada com a contingência de um desenvolvimento histórico-natural de formas de vida socioculturais” (Ibidem, p. 8).

A questão epistemológica do realismo conheceu diversas reedições no pensamento contemporâneo desde que as tendências mais contextualistas ou holistas, desencadeadas pela guinada linguística, abalaram o equilíbrio estabelecido por Kant entre o idealismo transcendental e o realismo empírico. Por outro lado, a questão ontológica do naturalismo, herdeira do debate moderno em torno do mecanicismo e do determinismo, desde sua paradigmática formulação na “terceira antinomia” da *Crítica da Razão Pura*, conheceu a partir da guinada historicista do século XIX dois grandes abalos, ao menos genericamente falando: por um lado, autores como Marx, Nietzsche, Freud e herdeiros chamaram a atenção para a necessidade de levar em conta o fator naturalista numa consideração do desenvolvimento histórico das formas de vida socioculturais. No entanto, e em segundo lugar, na esteira do enorme desenvolvimento no século XX de pesquisas em biologia evolucionista, neurociência, engenharia genética, ciência cognitiva etc. ..., uma perspectiva fortemente naturalista acerca do humano acabou por questionar duramente a própria autonomia da dimensão normativa pretensamente incontornável da perspectiva dos participantes, e isso a tal ponto de ilustres filósofos contemporâneos, tais como Habermas e Putnam, terem declarado enfaticamente que a “razão não pode ser naturalizada”.²

Ora, enquanto filósofo que baseia todo seu esforço filosófico na noção de mediação, Hegel pode, assim como também tem sido feito com Kant ultimamente, ser conciliado com sofisticadas investidas contextualistas e holistas que antecipariam a guinada linguística do século XX. Eis por que também é ainda imensamente controversa a relação do projeto filosófico hegeliano com o realismo epistemológico, o principal problema para cuja solução gostaria de contribuir com as reflexões a seguir.

² “A linguagem nos castiga, por assim dizer, privando-nos de sua dimensão semântica tão logo nós a observamos a partir de fora e com uma atitude objetivadora. E isso continua valendo para as operações e as formas de expressão da mente humana em geral. Dado que estão estruturadas normativamente, somente podem ser descritas e tornadas explícitas em um vocabulário normativo: a razão não pode ser naturalizada.” (HABERMAS, 1999, p. 86)

I O PROBLEMA DA DIALÉTICA ENTRE EU PURO E EU EMPÍRICO EM HEGEL

A incapacidade para oferecer uma mediação consistente entre o eu puro e o eu empírico foi, desde os primeiros escritos até a *Fenomenologia*, o principal problema apontado por Hegel no idealismo de Kant e Fichte. Especificamente sobre Fichte, Hegel pretende que, apesar de ter apreendido o ponto de partida especulativo propriamente dito na unidade de ser e pensar, ele não tenha procedido de maneira condizente com esse princípio no desenvolvimento ulterior do seu sistema; e isto porque, segundo Hegel, manteve irreduzivelmente separadas a atividade incondicionada da consciência-de-si ($Eu=Eu$) e a consciência empírica, limitada pelo não-eu:³ “nessa forma, tal como o $Eu=Eu$ é exposto enquanto *um* dentre outros tantos princípios, então ele não tem nenhum outro significado a não ser o de pura autoconsciência, a qual é contraposta à [autoconsciência] empírica, o significado da reflexão filosófica, a qual é contraposta à [reflexão] comum” (HEGEL, 1970, p. 57).

O elemento que desempenha um papel importante na crítica hegeliana à moral e ao direito formalistas é justamente a compreensão da dicotomia entre pura consciência-de-si e consciência-de-si efetiva, pela qual se expressa o enunciado fichteano da dicotomia absoluta entre subjetividade e objetividade, cujo desdobramento é importante, como diz Hegel, para as “ciências reais”.⁴ Trata-se para Hegel, principalmente, de oferecer, a partir da crítica da subjetividade em que permanece o absoluto da filosofia fichteano, uma compreensão da gênese da contraposição absoluta entre razão e natureza. A relação da razão à natureza interior ou exterior é uma “síntese do dominar”, e a natureza é, em suas múltiplas formas, apenas algo “determinado e morto”. A natureza é deduzida, segundo Hegel, no tocante à filosofia teórica, apenas como condição da autoconsciência, enquanto que, na filosofia moral e social de Fichte, ela é deduzida apenas como limitação, quer como impedimento necessário ao esforço infinito, quer como condição exterior do agir livre.

O idealismo subjetivista de Kant e Fichte teria permanecido refém de uma absoluta contraposição entre natureza e razão, e essa contraposição se transforma

³ Na *Differenzschrift* e em *Glauben und Wissen*, Hegel chega a discutir, sob a luz de sua caracterização geral da auto-suspensão da reflexão na razão especulativa, aspectos intrincados das filosofias de Kant, Fichte e Jacobi, e até mesmo a oferecer uma caracterização sistemática da “completude de formas” da filosofia da reflexão. Um estudo sobre a sua profundidade – e mesmo plausibilidade – excederia o intento deste trabalho e talvez tivesse de perseguir o fio condutor da crítica de Hegel em suas obras de maturidade, onde diversos pontos estão melhor decantados. No entanto, na tentativa de promover a passagem à crítica do “formalismo do entendimento prático”, parece profícuo delimitar os contornos da crítica hegeliana ao primeiro sistema de Fichte. Na medida em que *Glauben und Wissen* concentra-se, à exceção de ataques à filosofia do direito de Fichte, muito mais na obra *Bestimmung des Menschen*, de 1800, cabe aqui chamar antes a atenção para os elementos contidos na *Differenzschrift*.

⁴ Este itinerário é, de resto, o fio condutor da crítica hegeliana na *Differenzschrift*. “Na seguinte apresentação do sistema fichteano deve-se tentar mostrar que a pura consciência, a identidade de sujeito e objeto estabelecida no sistema como absoluta, é uma identidade subjetiva de sujeito e objeto. A apresentação vai tomar o itinerário de provar o eu, o princípio do sistema, como sujeito-objeto subjetivo, tanto imediatamente, quanto no modo de dedução da natureza e, especialmente, nas relações da identidade nas ciências particulares da moral e do direito natural” (HEGEL, 1970, 2, p. 50).

numa relação de negação recíproca entre a liberdade limitada dos direitos e deveres, e a liberdade absoluta do eu puro. A ideia de comunidade como limitação implica a ideia de que, em comunidade, é preciso renunciar à liberdade em sua plenitude semântica. Contra essa concepção, Hegel lança mão do substrato de todas as suas intuições de juventude, que se ligam ao caráter plenamente livre da vida pública: o ideal de uma comunidade como a mais elevada liberdade, uma comunidade viva enquanto uma “relação recíproca da vida, verdadeiramente livre e infinita, isto é, bela” (HEGEL, 1970, 2, p. 82).

Em suma, Hegel associa a contraposição absoluta entre eu puro e eu empírico, entre razão e natureza, entre mente e mundo não apenas a insuficiências que se manifestam epistemologicamente em termos do dogmatismo empirista, ou do legado de pretensões imediatistas cartesianas nas vertentes racionalistas, mas a associa também a uma compreensão social e psiquicamente repressiva da ética, da política e da moral, ou seja, com a tendência de autocompreensão prática formulada sob a égide do estranhamento.

No registro do pensamento que Hegel elabora a partir da Fenomenologia, a diferenciação categórica entre espírito e natureza pode apenas em parte ser entendida como reabilitação da postura filosófico-transcendental, ainda que a gênese do espírito se dê imanentemente a partir de nexos também discutidos pela filosofia da natureza. Se, por um lado, a filosofia da natureza tem com isso seu término, e se, nesses termos, uma tal diferenciação rigorosa seria o ponto de acordo entre Hegel e a tradição transcendental; por outro lado, a filosofia do espírito não recorre simplesmente, como seu ponto de partida, a uma autoconsciência pura, mas antes à própria forma imediata do espírito: uma consciência efetiva, individual e que se constitui no âmbito formado pelas relações nas quais, ao menos para nós seres humanos, não é possível estabelecer, de maneira cabal ou definitiva, o limite entre a primeira e a segunda natureza, por assim dizer. Que o espírito seja qualitativamente diferente da natureza, eis o ponto comum de Hegel com Kant e Fichte; mas que, todavia, o ponto de partida para o desenvolvimento do espírito pressuponha o ambiente de conexões naturais, materiais, cooperativas e práticas suspensas no (e constitutivas do) conceito de uma consciência efetiva, eis sua ruptura com os mesmos. É na concepção da consciência como simultaneamente universal e individual que reside o cerne da tentativa de suspender a cisão fichteana entre consciência pura e consciência empírica.

2 ADORNO E A LEITURA MATERIALISTA DA DIALÉTICA ENTRE EU PURO E EU EMPÍRICO

Certa vez, em seus famosos textos filosóficos da década de 40 do século XIX, mas descobertos apenas na década de 1930, Marx diz o seguinte sobre a *Fenomenologia* de Hegel, uma obra, como sabemos, dedicada a dissolver a contraposição absoluta entre eu puro e eu empírico,⁵ e que pretende fazer ver a

⁵ Seja-nos permitido recordar a seguinte passagem do *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*. "O puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter *como tal*, é o fundamento e o solo da ciência, ou do *saber em sua universalidade*. O começo da filosofia faz a pressuposição ou

filosofia como se legitimando a partir do ponto de vista da efetividade da consciência, do enredamento da consciência individual num mundo de práticas, ações, valores e materialidade compartilhadas.

A grandeza da “Fenomenologia” Hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio movente e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como extrusão e suspensão desta extrusão; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho (MARX, 2004, p. 123).

Em sua apropriação crítica da dialética de Hegel, Adorno se deixa guiar em geral por essa célebre e influente impressão do jovem Marx sobre o alcance das descobertas contidas na *Fenomenologia*. Adorno avança a tese marxiana num sentido em que se aprofunda e diferencia a incursão materialista sobre o significado filosófico do idealismo alemão. Embora toda a filosofia hegeliana – assim como, antes dela, a fichteano – tenha como mote fundamental relativizar a dicotomia kantiana entre a consciência universal e a individual, ela insiste na recusa em aceitar a “indissolubilidade de um momento empírico do não idêntico, momento que as doutrinas do sujeito absoluto, os sistemas idealistas da identidade, não podem reconhecer como indissolúvel” (ADORNO, 2007, p. 90). Assim, Adorno aceita a crítica de Marx a Hegel, segundo a qual a dialética é mistificada porque a totalidade⁶ articula apenas os momentos espiritualizados do sistema do trabalho social (Ibidem, p. 93), de modo que, ainda que tenha captado a compreensão conceitual como ‘trabalho do negativo’, a dialética hegeliana seria, já que ela própria requer a captação da síntese pelo lado do objeto, o reflexo conceitual da divisão entre trabalho intelectual e trabalho material (Ibidem, p. 97). “Apartado daquilo que não é idêntico a ele próprio, o trabalho se torna ideologia. [...] Essa relação social dita a não verdade em Hegel, o mascaramento do sujeito como sujeito-objeto, a negação do não idêntico pela totalidade, não importa quanto o não idêntico seja reconhecido na reflexão de cada juízo particular” (ADORNO, 2007, p. 99).

Todavia, numa leitura aprofundada do idealismo alemão e de sua questão fundamental – a saber, a superação da dicotomia entre eu puro e eu empírico – Adorno amplia o alcance dessa crítica numa recomposição materialista da teoria da experiência e da cognição, capaz de acessar o que tem de permanecer indissolúvel em conceitos, enquanto constitui a base material, até mesmo somática e psíquica, da própria experiência. Adorno se relaciona à dialética hegeliana por meio de uma crítica imanente, a qual se conecta à atitude materialista de Marx

exigência de que a consciência se encontre nesse *elemento*. [...] A ciência, por seu lado, exige da consciência-de-si que se tenha elevado a esse éter, para que possa viver nela e por ela; e para que viva. Em contrapartida, o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo” (HEGEL, 1970, 3, p. 28)

⁶ Para uma discussão técnica do conceito adomiano de totalidade, ver: BUCK-MORSS, 1977, p. 27-62. Acerca de sua defesa no contexto da discussão epistemológica em torno das bases metodológicas da sociologia, ver: O’CONNOR, 2013, p. 37-44.

frente a ela, mas, de um certo modo, acessa já de um modo diferenciado, ou talvez mais enriquecido, a materialidade da experiência. “Seria necessário apenas um mínimo – a lembrança do momento ao mesmo tempo mediado e irreduzivelmente natural do trabalho – e a dialética hegeliana teria feito jus a seu nome” (Ibidem, p. 100). Seja como for, a filosofia de Adorno, na medida em que concretiza e materializa em dimensões diversas a dialética, tem de ser compreendida, antes de mais nada, como esforço de ir além do “trabalho inconsciente de si mesmo” (Ibidem, p. 100). “Apenas a autoconsciência disto tudo poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si mesma, e é precisamente essa autoconsciência que lhe é recusada: isto significa pronunciar o nome que a enfeitiçou” (Ibidem, p. 103). Adorno busca na faceta “anti-idealista” (Ibidem, p. 107) da dialética hegeliana o impulso para reconsiderar a “consciência da contradição na própria coisa”, pois “tal crítica é a força da teoria, com a qual essa se volta contra si mesma” (Ibidem, p. 107). Com efeito, ao invés de conceber a “não identidade do antagonico” de maneira mistificada, subjetiva e meramente espiritual, Adorno integra na cognição a materialidade, procurando nela a “não identidade do todo” (Ibidem, p. 107). “A filosofia de Hegel deseja ser negativa em todos os seus momentos particulares; mas se ela se torna negativa contra sua própria intenção, também enquanto totalidade, então ela reconhece nisso a negatividade de seu objeto” (Ibidem, p. 108). Obviamente, a crítica imanente da dialética hegeliana, “a dialética idealista [que] se volta contra o idealismo” (Ibidem p. 115) e que constitui o paradigma adorniano de racionalidade crítica, passa pela experiência de afecção da totalidade pelo sistema do trabalho social, mas confere à base desse modelo de teoria crítica ainda maior sensibilidade para aquilo que na experiência cognitiva excede a ‘dialética da socialização e da individualização’,⁷ a saber, o sofrimento,⁸ a injustiça

⁷ Interpreto aqui de modo habermasiano uma discussão feita por Adorno (ADORNO, 2007, p. 124). A partir de Hegel, Habermas sustenta que “todos os fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*)” (HABERMAS, 1999, p. 199). Se observarmos o célebre capítulo IV da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas reconstrói, em termos de uma “autossuperação dialético-negativa do pensamento filosófico” (Idem, 2012, p.630), a trajetória de Adorno desde a apropriação de motivos do alegórico benjaminiano, com o qual esperava despertar o cifrado e enrijecido, até a “aporética do conceito de não-idêntico” (Ibidem, p. 662), na qual a rememoração da natureza se coloca em forte e patente proximidade com a noção heideggeriana de reminiscência do ser (Ibidem, p. 660-603). Faz-se necessário tematizar explicitamente “a integridade do que é destruído pela razão instrumental” (Ibidem, p. 671). Mas isso somente é possível, pensa Habermas, se nas próprias “realizações miméticas [...] se libera o núcleo racional em favor de uma filosofia da linguagem, entendimento intersubjetivo ou comunicação” (Ibidem, p. 672). Nestes termos, revela-se, como própria condição da mimese enquanto sugestão acerca de um contexto vital violado, a ideia normativa de uma “intersubjetividade incólume” (Ibidem), de uma “intersubjetividade sem violência” (Idem). Isso me parece poder colocar o debate em torno da dialética como modelo da teoria crítica no quadro mais geral de sua crítica por Habermas, bem como pelo que poderia ser considerado uma certa recuperação de motivações adornianas em Honneth, ainda que sob a manutenção do paradigma comunicacional: a temática do sofrimento em suas múltiplas dimensões.

⁸ A teoria crítica tem percorrido variações em torno de um tema hegeliano: para fazer frente às aporias da “filosofia reflexiva da subjetividade” (HEGEL, 1970, 2, p. 286) a ideia de uma racionalidade entretida nos recursos intersubjetivos de uma forma de vida, tal como sugerida pelo jovem Hegel nas discussões acerca da “causalidade do destino” (Ibidem, 1, p. 273 ss), tema que se aproxima também das expectativas teóricas de Adorno desde a *Dialética do Esclarecimento* (BERNSTEIN, 2006, p. 19-50). Bernstein dedica uma sólida análise à apropriação por Habermas do tema hegeliano (Idem, 1995, p. 159-194), bem como à localização de Habermas com respeito a Hegel e Adorno (Ibidem, p. 136-159).

impingida ao singular como preço pago pela sua própria absorção na dialética.⁹ “Talvez nada diga mais da essência do pensamento dialético do que o fato da sua autoconsciência do momento subjetivo da verdade, a reflexão da reflexão, dever reconciliar a injustiça que a subjetividade mutiladora causa à verdade apenas ao supor e ao colocar como verdade aquilo que nunca é inteiramente verdadeiro” (ADORNO, 2007, p. 115).

3 McDOWELL E O EMPIRISMO MÍNIMO DE HEGEL: EM DIREÇÃO A UMA LEITURA REALISTA DA GÊNESE DA AUTOCONSCIÊNCIA

Gostaria agora de mostrar como Kant e Hegel são trazidos novamente à baila na epistemologia contemporânea por McDowell, e justamente num sentido em que a relação entre espírito e natureza, sujeito transcendental e empírico, se torna mais uma vez a chave de leitura. Em seguida, pretendo mostrar como McDowell deseja repensar de maneira hegeliana essa relação intrínseca entre eu puro e eu empírico através da dialética do senhor e do escravo.

Em certo sentido, podemos tentar preliminarmente entender a tese central do esforço de McDowell como procurando preservar, num só lance, aquelas dimensões que num ou noutro caso, paradigmaticamente com Sellars e Davidson, ameaçam serem perdidas. “Uma genuína rota de fuga requereria que nós evitássemos o mito do dado, sem renunciar à pretensão de que a experiência é um constrangimento racional sobre o pensamento. Eu sugeri que nós podemos fazer isso se reconhecermos que as impressões do mundo sobre nossos sentidos são já possuidoras de conteúdo conceitual” (McDOWELL, 1994, p. 18). Por um lado, trata-se de defender a tese de que a natureza não apenas constrange causalmente a formação de nossos conceitos, mas também normativamente, isto é, imprime um ritmo racional na formação dos conceitos com os quais estruturamos os juízos perceptivos. Eis por que McDowell opta por algo que chama de “empirismo mínimo” (Ibidem, XI), desprovido do significado que premissas empiristas têm para os defensores do mito do dado, que o consideram uma existência fundacional e de última instância na justificação das pretensões cognitivas, mas também a uma perspectiva naturalista: “A alternativa que eu proponho sustenta o pensamento rejeitado pelo naturalismo mais radical [...] de que as relações que constituem o espaço lógico das razões são algo que não seja natural” (Ibidem, XVIII). A segunda diretriz delineada por McDowell acaba por conduzi-lo para um ambiente próximo aos debates travados na filosofia clássica alemã, em especial por Kant e Hegel. McDowell defende a ideia, que vai procurar justificar se apoiando no debate entre Kant e Hegel, de que a experiência somente pode efetuar um controle normativo sobre a formação de conceitos, mesmo um controle subserviente ao encadeamento dos eventos, caso ela, experiência, seja

⁹ Tais termos são tomados de empréstimo das diretrizes interpretativas de O'Connor (O'CONNOR, 2004, p. 16/17), a partir das quais ele propõe uma reconstrução da apropriação crítica da noção hegeliana de experiência, levando em conta sua modulação “espiritual” ou “intersubjetiva” (Ibidem, p. 71-98), bem como sua interpretação da assimilação kantiana da cognição presidida pela “refutação do idealismo” (Ibidem, p. 99-126).

sempre, em todas as suas dimensões, algo estruturado conceitualmente ou protoconceitualmente. “A visão que eu estou recomendando consiste em que, mesmo sendo a experiência algo passivo, ela põe em operação capacidades que pertencem genuinamente à espontaneidade” (Ibidem, p. 13). Se quisermos jogar atentamente o jogo de McDowell, podemos começar tentando enunciar isto tudo em terminologia kantiana, a qual constitui, afinal, o horizonte categorial no qual McDowell explicita, ao menos nas duas primeiras conferências de “Mente e Mundo”, suas diretrizes mais fundamentais. Em alguns momentos, na primeira Crítica e na Lógica de 1800, Kant descreve o conceito como “representação universal” ou “representação refletida”, ao passo que a intuição é considerada como “representação imediata” ou “singular” dos objetos.¹⁰ Tudo se passa como se McDowell quisesse entender a perspectiva kantiana num grau maior de continuidade entre seus polos, o conceito e a intuição, do que aceitando o que Kant muitas vezes dá a entender, ainda que com algumas importantes exceções, a saber: que a intuição seria uma operação cognitiva absolutamente não conceitual, responsável apenas por fornecer aos conceitos seu conteúdo não estruturado conceitualmente. Jogar Kant contra ele mesmo seria pensar uma maior continuidade entre representações imediatas e mediadas, de tal maneira que a experiência pudesse ser entendida, em toda sua envergadura, do conceito à intuição, como desdobrando-se, explicita ou implicitamente, de maneira conceitual. Assim, embora McDowell veja a noção kantiana de experiência como podendo abrigar essa amplitude, considera que as estratégias mais gerais do transcendentalismo, operando numa enfática diferenciação entre forma e conteúdo, e entendendo a intuição apenas e tão somente como uma operação da receptividade das impressões que uma coisa fora das fronteiras do conceitual exerce sobre nossa capacidade perceptiva, acaba por produzir mais uma perspectiva subserviente ao mito do dado. “Apesar de a realidade ser independente de nosso pensamento, não é para ser afigurado como sendo um contorno que enfeixa a esfera conceitual” (Ibidem, p. 26).

A posição defendida por Hegel sob o título de idealismo absoluto se torna interessante, nesse debate, justamente porque rejeita o ponto de vista de um idealismo subjetivo, preso ao enfático dualismo entre conceito e intuição. “Conteúdo representacional não pode ser posto dualisticamente em oposição contra o conceitual. Isto é obviamente assim, não importa quão receptivos nós sejamos à ideia de que algum conteúdo representacional é não-conceitual” (Ibidem, p. 3).

Para McDowell, responder a questão acerca das insuficiências nos esforços de Kant consiste em entender se Kant atribui à receptividade com uma contribuição separada em sua conexão com a espontaneidade. A ambiguidade dessa resposta é central para a interpretação que McDowell tem de Kant. “Para Kant, experiência não se baseia em fundamentos últimos aos quais nós poderíamos apelar apontando para fora da esfera do conteúdo pensável” (Ibidem, p. 41). Eis por que McDowell

¹⁰ Ver: KANT, 1968, III, 93 e KANT, 1968, IX, 91.

pensa que, do ponto de vista da experiência, o pensamento de Kant se relaciona com nossa interação cognitiva com o mundo, e à primazia da cooperação de espontaneidade e receptividade, de conceito e intuição. “O que nós encontramos em Kant é precisamente a figura que venho recomendando: uma figura na qual a realidade não é localizada fora dos limites que enfeixam a esfera conceitual” (Ibidem, p. 41).

Contudo, de acordo com McDowell, essa tese potencialmente libertadora da “indeliminação do conceitual” é perdida na perspectiva transcendental. “Tão logo o suprassensível entra em cena, sua independência radical em relação ao nosso pensamento tende a se apresentar como não mais do que a independência que qualquer realidade genuína tem de ter” (Ibidem, p. 42). Portanto, assim como a perspectiva transcendental ameaça a teoria de Kant com o mito do dado, reduzindo drasticamente nossa liberdade responsável no pensamento empírico, este ponto de vista da investigação filosófica de condições sensíveis e conceituais diferenciadas, também transforma a consideração kantiana do conhecimento empírico numa proposta idealista. “Eu penso que deva ser admitido que o efeito do arcabouço transcendental é tornar a filosofia de Kant idealista no sentido que eu venho considerando” (Ibidem, p. 44).

Assim, o Hegel de McDowell, muito longe de sucumbir, devido ao seu idealismo, a uma perspectiva caracterizada como um giro sem atrito no vazio e, portanto, incompatível com o realismo epistemológico, seria capaz de algumas proezas promissoras do ponto de vista da administração do problemático legado da filosofia analítica. Primeiramente, por entender a experiência, desde estágios mais imediatos até os mais mediatizados, como desdobrando-se conceitualmente, a perspectiva defendida por Hegel não poderia ser exatamente acusada de falta de constrangimento objetivo, uma vez que empreenderia, antes, uma reação conceitual ao mundo, tal como ele se apresenta na experiência. Nesse sentido, estaria em Hegel uma expectativa que McDowell pretende resgatar e radicalizar, a ideia de que o mundo é feito do tipo de coisas que podemos pensar e compreender conceitualmente. Em segundo lugar, a perspectiva defendida por Hegel neutralizaria a principal deficiência da investida kantiana contra o empirismo, a saber: a ideia de que o domínio conceitual, que estrutura a experiência, é limitado por fora, isto é, limitado exteriormente por um domínio estático, ontológico e não conceitual, passível de conceituação apenas negativa. Em terceiro lugar, Hegel proporia uma direção para a reconexão da discussão epistemológica na filosofia analítica com um tema grandioso, porém heterodoxo, considerado ao longo de toda a produção teórica de Wittgenstein, dos anos 30 aos anos 50, a saber: a ideia de uma sempre fluida e passível de deslocamento, nunca absoluta, linha fronteira entre o mental e o mundano, o sócio e o imagético, o conceitual e o intuitivo, o linguístico e o ontológico. Na verdade, essa fluidez é a alma movente de uma das ideias mais explosivas de McDowell e de sua forma específica de considerar a formação dos juízos perceptivos, a ideia de que a experiência perceptiva, mesmo tendo um momento caracterizado pela passividade, é atualização de capacidades conceituais ou, por isso mesmo, protoconceituais.

Em *Having the world in view*, McDowell desenvolveu uma ainda mais detalhada consideração da necessidade de acertar as contas com a maneira pela qual Hegel pensa na epistemologia. O fato de que a teoria kantiana na sensibilidade fique aquém do equilíbrio e simetria entre sujeito e objeto,¹¹ que Hegel reivindicou como *echter Idealismus*, transforma os esforços de Kant em algo próximo de um “psicologismo subjetivista” (Idem, 2009, p. 76) e, de forma inesperada, faz com que Kant incorra no risco coerencialista de projetivismo.¹² Para McDowell, a tese kantiana de idealidade do espaço e do tempo, em comparação com um engajamento entre espontaneidade e receptividade, soa constitutiva da experiência apenas como uma “imposição subjetiva” (Ibidem, p. 77).¹³ A Estética Transcendental, à qual Kant apela por toda primeira Crítica a fim de domesticar o uso metafísico das categorias, é o ponto onde a Crítica reinstaura o mito do dado, Kant concebe a matéria como tendo sua forma própria, anterior à unidade que estrutura as intuições formais (Ibidem, p. 79). De maneira irônica, o que estabelece para Kant a compatibilidade entre idealismo transcendental e realismo empírico –

¹¹ “Um genuíno contrapeso entre o subjetivo e objetivo exigiria descartar a distinção kantiana entre coisas como elas são enquanto acessíveis aos nossos sentidos e as coisas tais como possam ser em si mesmas. Não exigiria deixar o caráter espacial e temporal de nossa sensibilidade fora do escopo da liberdade intelectual. Aqui nós podemos começar a perceber a questão de insistir em que não há nada fora do livre desdobramento do conceito. Conhecimento absoluto é a contrapartida integral da atividade de espontaneidade aperceptiva, tal como Kant a concebe na dedução transcendental, onde, justamente porque o caráter específico de nossa sensibilidade é deixado fora de seu escopo, o tencionado equilíbrio entre subjetivo e objetivo não é genuinamente alcançado” (McDOWELL, 2009, p. 152).

¹² “A integralidade hegeliana traz tudo para o interior do escopo da atividade livre subjetiva. Se alguém toma tal descrição fora do contexto, pode parecer que o movimento abandona o realismo do senso comum – que isso oblitera qualquer coisa genuinamente reconhecível como realidade objetiva, e isso a favor de projeções de movimentos não constrangidos da mente. Mas isso é desmentido pelo contexto. É a parcialidade kantiana que estraga sua tentativa de um equilíbrio entre subjetivo e objetivo. Expandir o escopo da liberdade intelectual não é um fator preponderante para o lado subjetivo, como se o objetivo [...] pudesse ser apenas uma projeção da atividade subjetiva, considerado como inteligível de maneira independente. Isto é o que propriamente acontece na malsucedida tentativa kantiana por um equilíbrio. Porque há na base da construção kantiana uma subjetividade não assimilada, ela resulta em não mais do que em idealismo subjetivo. Esta é uma acusação hegeliana frequentemente considerada como ultrajante, mas nós agora nos encontramos em posição de encontrar justiça nela. A questão de expandir o escopo da liberdade intelectual é alcançado um equilíbrio genuíno entre o subjetivo e o objetivo, no qual nenhum dos dois é primordial. Alcançando um equilíbrio genuíno seria permitido à subjetividade ser concebida como engajada com o que é genuinamente objetivo. Sustentar que a própria ideia de objetividade pode ser compreendida apenas como parte de tal estrutura é exatamente não abandonar aquilo que é independentemente real em favor de projeções da subjetividade” (McDOWELL, 2009, p. 152/153).

¹³ “Mas, em vista de sua doutrina de que nossa sensibilidade é da maneira como ela é independentemente do caráter das coisas em si mesmas, e independentemente de nossa capacidade para unificação aperceptiva, para a qual ela fornece materiais, isto significa que há uma subjetividade não assimilada, uma subjetividade sem nenhuma objetividade que a contrabalanceei, nos limites daquilo que pretendesse ser o lado objetivo de um contrapeso proto-hegeliano. O máximo que Kant pode reivindicar estabelecer na dedução é que não há nenhuma imposição extra-subjetiva em exigir que os objetos de nossa experiência conformem-se às requisições do entendimento, acima e além da imposição subjetiva envolvida no requerimento de que nosso mundo seja ordenado espacial e temporalmente. Mas este último é, como Kant o concebe, uma imposição subjetiva. Há uma simples reflexão acerca de um fato a nosso respeito no fundamento da construção kantiana. E, correspondentemente a esta subjetividade não assimilada no pretenso polo objetivo do tencionado contrapeso, há uma objetividade não assimilada, a coisa em si talvez não espacial nem temporal, deixada totalmente fora do contrapeso, e parecendo como se devesse ser um artigo genuíno” (McDOWELL, 2009, p. 151).

a alegada idealidade de espaço e tempo como formas puras da intuição sensível – é o que McDowell percebe como vinculando o idealismo de Kant ao subjetivismo.

A concepção de experiência em McDowell, inspirada por Kant e radicalizada por Hegel, pretende ser um guia genuíno para a investigação empírica,¹⁴ considerando, à luz da indelimitação do conceitual, “o mundo que experienciamos como medium nos limites do qual a liberdade da espontaneidade aperceptiva é exercitada” (Ibidem, 2009, p. 79). Ele refuta a acusação de idealismo extremo com a ideia de que nossa sensibilidade é reconcebida como “‘momento’ da livre autodeterminação da razão” (Ibidem, p. 86). “O ponto de vista do conhecimento absoluto é o ponto de vista no qual nós entendemos que a persecução de objetividade é o livre desdobramento do conceito. Não é o ponto de vista no qual nós tenhamos, de alguma forma, removido a nós mesmos do mundo empírico. Se o caso da persecução da objetividade que nós estamos considerando é a pesquisa científica, nós já estamos engajados com o mundo participando do conhecimento absoluto” (Ibidem, p. 86).

4 MCDOWELL E A DIALÉTICA DA AUTOCONSCIÊNCIA

Finalmente, gostaria de reconstruir rapidamente a passagem, já no capítulo da “Consciência de Si”, que antecipa a figura da dialética entre senhor e escravo. Ao longo dessa análise, vou procurar mostrar onde as indicações heterodoxas de McDowell funcionam no sentido de abrir potenciais interessantes para uma interpretação realista da epistemologia de Hegel, também em forte proximidade com uma compreensão materialista da dialética de Hegel e que ainda pode conectá-la intimamente a uma perspectiva na filosofia da ação¹⁵.

Na “Consciência” da *Fenomenologia*, a experiência do entendimento desemboca na mediação do imediato consigo mesmo, da “infinidade simples – ou o conceito absoluto”, o qual “[...] deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suspenso; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se” (HEGEL, 1970, 3, p. 131). Assim, a infinitude, que era somente para nós, se tornou também para consciência. Para Hegel, é no recurso à explicação fenomênica do jogo de forças que a infinitude “surgiu, livre, pela primeira vez” (Ibidem, p. 132); pois o entendimento experimenta, com a inversão do mundo

¹⁴ “Parte da ideia de que o entendimento é uma faculdade de espontaneidade [...] consiste em que aquela rede, tal como um pensante individual a encontra como governando seu pensamento, não é sacrossanta. Pensamento empírico ativo tem lugar sob a contínua obrigação de refletir sobre as credenciais das ligações supostamente racionais, caso isso seja o que a reflexão recomenda. Sem dúvida, não há nenhum prospecto sério de que precisemos reconfigurar os conceitos nos mais extremos cumes do sistema, os conceitos mais imediatamente observacionais, em resposta a pressões de dentro do sistema” (MCDOWELL, 1994, p. 12-13).

¹⁵ As consequências da visão que estou perseguindo talvez pudessem levar à ideia, que apresento aqui como uma hipótese, de que a leitura de Pippin desta dialética, desenvolvida como resposta à leitura de McDowell e que faz ver na autoconsciência efetiva um *practical achievement*, representa a recuperação de traços da leitura materialista de Hegel que acabo de evocar, ainda que seja pela via da teoria da ação. Ver: PIPPIN, 2011, p. 13 e p. 39-53

decorrente da intenção estática da legalidade, a oposição absoluta entre fenômeno e essência, e contempla o surgimento de um objeto que é, na verdade, também ele mesmo: a vida, forma objetiva onde cada determinação reverte-se no contrário de si mesma, e “essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo [...] seja antes o contrário dessa determinidade” (Ibidem, p. 131). Eis por que é gerada, com a transformação do objeto em si mesmo, uma relação que não é mais aquela entre consciência e objeto “sem consciência”, mas a relação para si mesma, a essência da consciência-de-si: o entendimento descobre, na estrutura do “ser-o-oposto-de-si-mesmo”, sua própria estrutura como consciência-de-si. “Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si” (Ibidem, 132). O entendimento se torna objeto de si mesmo e, nesta medida, não simplesmente objeto, mas também sujeito: “essa unidade é também ... seu repelir-se de si mesma; e esse conceito se fraciona na oposição entre a consciência-de-si e a vida” (Ibidem, p. 138).

McDowell interpreta da seguinte maneira esse resultado:

A alteridade que confronta minha autoconsciência no início do capítulo é a alteridade do mundo como cenário da vida consciente – de fato, minha vida, ainda que demore um pouco até que essa especificação seja diretamente acessível. Quando “toda a expansão do mundo sensível” retorna (a)dentro de si mesma e se torna vida, isso torna possível outra maneira de apontar para a alteridade, ao falar de uma antítese entre minha consciência e a vida consciente individual cujo cenário é meu mundo. É essa vida, ou o indivíduo vivendo-a, que é progressivamente revelado como sendo ele mesmo consciência e consciência de si. O que é efetivamente, é minha autoconsciência, não a de outra pessoa. Quando isso se torna claro, a consciência empírica será integrada com a consciência perceptiva, e a alteridade do mundo que confronta minha consciência empírica será expurgada de sua ameaça de abrir um fosso entre o subjetivo e objetivo (McDOWELL, 2009, p. 159).

Na *Fenomenologia*, aprofunda-se a tese, advogada desde 1800 por Hegel, da individualidade como orgânica, como elemento vital. Por conseguinte, é na imediatez do substrato vital que a consciência-de-si, que dele emerge como uma modificação, vai levar à prova sua tese de que o verdadeiro ser não é um objeto contraposto (*Gegenstand*), e sim ela mesma. “A consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo” (HEGEL, 1970 3, p. 142). O desejo é a forma mais elementar e imediata desta tentativa de verificação do caráter inessencial do ser-outro e da demonstração da sua dependência ao ser-para-si da consciência, isto é, de remoção da oposição entre a consciência e seu objeto. “Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva” (Ibidem, p. 142). O movimento pelo qual a identidade abstrata vem a ser para a consciência, cuja essência é a reflexão sobre si a partir do mundo sensível, reclama

a alteridade ou o momento da consciência como saber-do-outro, mas enquanto objeto a ser negado para que a consciência-de-si possa pôr, por esta negação, sua própria unidade consigo mesma. Desejo é a expressão imediata do movimento pelo qual o saber-de-si emerge do saber-do outro, isto é, pelo qual a consciência-de-si institui sua unidade consigo mesma através da negação do seu ser-outro, e o mundo perde sua subsistência em-si, permanecendo apenas como outro da consciência-de-si, dependente desta relação a ela.

Entretanto, atrelada à emergência da consciência desejan-te do meio vital está a tese de que “o que a consciência-de-si diferencia de si como sendo [...] é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo” (Ibidem, p. 140 e 141). “O tópico real concerne a dois aspectos de um indivíduo singular, ainda que isso, no estágio em que nos encontramos, não seja claro ao indivíduo em questão. O aparecimento imediato da consciência pensante marca uma integração temporária dos dois aspectos, uma consciência que previamente fora vista como meramente dependente do mundo, alcança um tipo de independência em sua atividade formativa, a qual se torna a liberdade de pensamento. Nós poderíamos colocar isso dizendo que uma consciência empírica *se torna* uma consciência aperceptiva” (McDOWELL, 2009, p. 164). Segundo Hegel, a universalidade imediata ou singularidade da consciência-de-si emergente da vida opõe-se, como puro ser para si, à vida universal e tem a pretensão de se pôr absolutamente para si, o que a levará a experimentar a obstinação deste objeto em corroborar-lhe a certeza de sua independência. Aquilo com que a consciência-de-si se depara como o outro do eu é a vida em geral, aquilo que é o mesmo e o outro de si. Ao desejar a vida, a consciência de si deseja um outro cuja essência é poder ser ela mesma, e se apercebe de que justamente este objeto do desejo lhe escapa, pois a vida é a substancialidade como tal, o puro engendrar e dissolver de diferenças, justamente o elemento com o qual a consciência-de-si não pode se confundir sem perder sua pretensão a ser sujeito. O “objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva” (HEGEL, 1970 3, p. 143). A pluralidade de autoconsciências fica antecipada pelos “limites” de autocertificação delimitados pela emergência da consciência-de-si a partir da substância vital: a alteridade a ser permanentemente aniquilada e, por conseguinte, incontornável. “Isso combina com a sugestão que estou fazendo de que apenas um único ser biológico individual está em jogo. A descrição da luta de vida e morte funciona como uma descrição alegórica da tentativa, da parte de uma autoconsciência simples, de afirmar sua independência, repudiando qualquer dependência de seu “modo objetivo”, o qual é a vida que chegou a se estabelecer para a alteridade do mundo, cujo cenário é a vida” (McDOWELL, 2009, p. 161).

Gostaria, então, para finalizar, de recordar alguns pontos centrais da interpretação proposta por McDowell, interpretação que gira em torno da ideia de uma mediação originária entre consciência pura e consciência empírica.

Eu sustentei que “senhorio e escravidão” descreve uma falha e, em seguida, um sucesso temporário em integrar, nos limites de um indivíduo singular, uma consciência tencionando afirmar-se a si mesma como espontaneamente

aperceptiva, e uma consciência que é concebida como imersa na vida do mundo. Esta imersão na vida é, a princípio, concebida principalmente como um assunto de cognição teórica, na linha da experiência da mera consciência. Mas com o sucesso temporário, o qual se dirige ao encontro de si mesmo na atividade formativa própria, imersão na vida se torna centralmente um assunto prático (McDOWELL, 2009, p. 164).

Na *Fenomenologia*, o modo como o indivíduo, que tem de elevar-se do mero estar-vivo à independência do ser-para-si, experimenta o processo de reconhecimento necessário para a tomada de consciência de si mesmo, é a “luta de vida e morte por reconhecimento”, a qual desemboca, primeiramente, no “fracasso” da insuficiente relação de reconhecimento entre senhor e escravo, em contraposição ao modo como, de acordo com o “puro reconhecer”, a infinitude se realiza no âmbito da consciência-de-si. Dessa maneira, o que é propriamente o objeto da divisão “Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão” é o engajamento da própria consciência-de-si na sua experiência do reconhecimento, experiência que traduz a gênese da própria consciência-de-si do solo substancial da vida: “imediatamente, os indivíduos são um para outro ... consciências imersas no ser da vida” (HEGEL, 1970, 3, p. 147). Neste contexto, cada consciência-de-si é abstratamente para si, isto é, é primeiramente desejo que se põe em toda a sua absolutidade como negando toda alteridade. “É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro” (Ibidem, p. 143 e 144). Portanto, cada consciência-de-si é também para um outro, para uma outra consciência-de-si, “um indivíduo se confronta com outro indivíduo” (Ibidem, p. 147). O que desencadeia a necessidade da própria experiência da consciência do seu ser-reconhecido em sua independência por outra consciência-de-si é justamente que ela, inicialmente, se acha mergulhada na fluidez vital, de tal maneira que não se sabe ainda para a outra como é para si. “Essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si” (Ibidem, p. 147). Para si mesma é absoluta certeza de si, mas para o outro é um ser vivente, uma diferenciação da própria vida. Para a outra é vista como algo exterior, um ser fora dela. “Cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se ... o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo” (Ibidem). Neste ponto, chega-se à noção da desigualdade que deve ser superada pelo movimento do reconhecimento, uma assimetria que tem de desaparecer de ambos os lados: cada qual é, ao mesmo tempo, um ser vivente para o outro e uma certeza de si para si mesma, e somente podem encontrar sua verdade, a plena corroboração de seu ser-para-si e de sua independência, na medida em que se fazem reconhecer pelo outro como são para si, pois isso é a condição da sua manifestação exterior em conformidade com o que são no interior.

Ora, para que a consciência possa provar para si a verdade da certeza que tem de si mesma como este ser vivo totalmente independente, tem de entrar num processo prático de confirmação, o qual, dadas as condições impostas pela

estrutura de plena reciprocidade do reconhecimento, não pode ser mais um processo de confirmação monológica, mas se trata de uma pretensão de verdade que tem de ser corroborada de maneira obrigatoriamente intersubjetiva. “Têm de travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si” (Ibidem, p. 148). Com isto está traçado o arcabouço especulativo do processo de luta de vida e morte por reconhecimento. O que tem de ser experienciado intersubjetivamente por cada indivíduo é que a consciência-de-si, que emerge da substância vital e ainda se encontra imersa nela, é independente de tudo, ou, em outras palavras, que vê, arriscando a si mesmo e dirigindo-se à morte do outro, a própria positividade da vida que lhes dá sustentação como absolutamente inessencial. “Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio [...] deve supracumir seu ser-fora-de-si” (Ibidem, p. 148). A elevação acima da vida, que está incluída na gênese da autoconsciência, o ser humano prova, a si mesmo e ao outro com o qual se depara na fluidez vital, pela sua capacidade de pôr a própria vida em jogo, tornando possível sua libertação das condições dadas pelo seu ser-aí.

Com efeito, o segundo estágio no desenvolvimento da consciência-de-si é a negação daquela identidade abstrata a si através do reconhecimento. “Aqui, a consciência-de-si não é mais simplesmente consciência-de-si *singular*, mas nela já começa uma unificação de *singularidade* e *universalidade*” (Ibidem, 8, § 425A). Isto se dá pelo “tornar-se outro” da identidade sem diferença do Eu=Eu, cujo primeiro momento é, para a *Enciclopédia*, a suspensão da subjetividade pela mera satisfação do desejo, uma forma incipiente de identidade entre o Eu e não-Eu e, por conseguinte, de “objetivação” da identidade da autoconsciência. Neste primeiro grau de suspensão da diferença entre universalidade e individualidade, a suspensão do paroxismo solipsista e monológico do desejo, o qual agora aparece como particular, prefigura-se o movimento como processo de sublimação do solipsismo até o patamar da existência intersubjetiva do ser-reconhecido.

Na *Fenomenologia*, Hegel também considera a dominação como uma superação da aporia, criada pela morte como negação abstrata, enquanto o fim da possibilidade de reconhecimento: é, portanto, uma relação entre “a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência” e “a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro” (Ibidem, 3, p. 148 e 149). Se a renúncia servil da reivindicação em ser reconhecido constitui a alternativa à aporia, o preço pago pelo impedimento da morte é a instabilidade da relação. “Vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência” (Ibidem, p. 151), de maneira que esta consciência-de-si em sua imediatidade parece ter comprovada sua certeza de si, pois “está aqui presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suspende como ser-para-si” (Ibidem, p. 150 e 151); ao passo que a consciência servil é acometida, em um primeiro momento, por um caráter duplamente inessencial: “na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí” (Ibidem, p. 150). Entretanto, o que dá sustentação à certeza de si do senhor é a interposição do agir do escravo entre ele e o objeto a ser consumido para sua satisfação. “O

que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada” (Ibidem, p. 151), um agir que, todavia, “não é um agir puro, mas um agir inessencial” (Ibidem). Com efeito, ao certificar-se de si mediante o ser-reconhecido por uma consciência-de-si que ele não reconhece como tal – que é, portanto, tão inessencial quanto os objetos de seu desejo –, sua verdade se converte no contrário do que pretendia: ele não é de fato reconhecido. “A consciência inessencial é [...] para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo” (Ibidem), consciência essa que “não corresponde ao seu conceito [...] uma consciência dependente” (Ibidem), de maneira que “sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência” (Ibidem). Como a verdade da consciência do senhor é a consciência do escravo, a história da formação da consciência continua a partir da figura da consciência servil, que alcança no medo do senhor o “início da sabedoria” (Ibidem, p. 152); pois, se com vistas à satisfação do senhor “parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa” (Ibidem), o escravo, através da transformação do mundo pelo trabalho, deste seu “desejo refreado, um desvanecer contido” (Ibidem), aprende a postergar a satisfação e, por meio dele, “encontra-se a si mesmo” (Ibidem). A relação se reverte porque, através do trabalho, o escravo chega a realizar sua independência em relação ao senhor, enquanto este, que introduz entre si e o mundo a consciência servil, torna-se, entregue à decadência do luxo, dependente do escravo. Esse “agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência [...] a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma” (Ibidem, p. 152-153). No entanto, o fato de ter retornado a si mediante o trabalho não põe fim à necessidade do escravo de ser reconhecido em sua independência por outra consciência-de-si que também o reconhece como tal, além do que a reversão na relação que “institui” a dependência do senhor em relação a ele não representa o necessário término da relação desigual de dominação como tal, mas pode produzir, antes, um novo modelo de assimetria. Mais especificamente, Hegel passa da dialética do senhor e do escravo para a consideração de várias estratégias dualistas adotadas pelo escravo para afirmar sua independência em face da dependência exterior ou mundana. Tais estratégias são o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz.

Na *Enciclopédia*, a ênfase na deficiência da auto-referencialidade absoluta do desejo encontra já seu sentido geral no argumento que pretende incumbir a teoria da eticidade de expor as condições da efetivação de uma intersubjetividade plenamente recíproca, cuja base estrutural se mostra, ainda no “Espírito Subjetivo”, como condicionada pelo descentramento do solipsismo do desejo. O desejo é egoísta ou referido somente a si e não possui ainda a capacidade de reconhecer o outro como si, nem a si mesmo no outro; e por isso encontra *alter* como algo a manipular, e não como co-participante na formação de sua própria identidade, de seu concreto saber de si. “A relação do desejo ao objeto é ainda totalmente a relação do *destruir* egoísta, não a do *formar*. Enquanto a consciência-de-si se refere ao objeto como atividade formativa, esse objeto recebe somente a *forma* do subjetivo, que nele adquire uma *subsistência*: mas é conservada segundo o seu

conteúdo. Ao contrário, pela satisfação da consciência-de-si aprisionada no desejo, já que ela ainda não possui a força de agüentar o Outro como algo independente, a autonomia do objeto é destruída; de modo que a forma do subjetivo não alcança nele subsistência alguma” (Ibidem, 8, § 428). No presente contexto, pode parecer excessiva uma leitura “intersubjetivista” do “formar”, o qual parece, principalmente em vista do teor “destrutivo” do egoísmo desejante, conectar-se com o “refreamento” do desejo no trabalho. Entretanto, na medida em que, para o desejo, tudo é objeto em sentido rigoroso, e mesmo outros “sujeitos” são vistos como objetos, algum teor “intersubjetivista” pode ser depreendido da oposição entre a “destruição da autonomia do objeto” e a “formação de sua subjetividade”. O desejo não espera do outro nada mais do que a confirmação de si no processo de sua negação dele. No primeiro estágio do desenvolvimento do princípio do idealismo, a identidade absoluta é abstrata, isto é, uma identidade que exclui o outro e a diferença. Repetindo seu procedimento na *Fenomenologia*, Hegel trata esta forma primitiva e imediata da identidade, que é mera exclusão de qualquer alteridade, como desejo, a vacuidade simples que obtém a satisfação de seu retorno a si pela aniquilação do objeto visto como meramente inessencial. Hegel já criticara desde Frankfurt o sujeito-objeto subjetivo como elemento deflagrador de uma relação de dominação sobre a natureza exterior e interior. Uma ruptura desta dominação somente é possível, de acordo com o argumento hegeliano, se o sujeito-objeto subjetivo e o sujeito-objeto objetivo – ou, num jargão inspirado em Fichte, a liberdade formal da vontade e a natureza pulsional –, a consciência do senhor e do escravo, entrarem em mediação.

CONCLUSÃO

Nossa intenção não foi produzir uma compreensão exaustiva e definitiva de um dos mais célebres tópicos do pensamento de Hegel. O objetivo era muito mais formular uma hipótese interpretativa do modo como Hegel, paradigmaticamente na *Fenomenologia do Espírito*, expõe a transição e mediação entre consciência e autoconsciência, especificamente no movimento que marca a gênese da autoconsciência no contexto formado por essa obra. Para formular essa hipótese, recorreremos a alguns emblemáticos e heterodoxos intérpretes do texto de Hegel: Adorno, McDowell e, colateralmente, Pippin. Esse recurso atendia aos propósitos de sublinhar estratégias materialistas, realistas e pragmáticas no desenvolvimento proposto por Hegel.

Entre a experiência do entendimento às voltas com o esforço nomológico das ciências modernas e a discussão que envolve desejo, luta, morte e reconhecimento se estabelece o fio condutor abrangente que orientou nossa reflexão. Algo no esforço das ciências modernas em sustentar suas pretensões de explicação dos fenômenos por meio de leis gerais arremessa a consciência, cuja experiência é observada fenomenologicamente, no registro de um engajamento no mundo vivido e nas suas estratégias para obtenção de satisfação quanto a suas pretensões de objetividade. Interpreto essa ideia geral como correspondendo à percepção de que certa postura da física moderna, não exatamente consciente dela

própria, faz ressurgirem aspectos constitutivos, por mais temporalmente remotos que sejam, da vida consciente, do engajamento efetivo e prático da consciência em seu mundo. Trata-se, por um lado, da descoberta da mediação da objetividade pela pretensão de objetividade da consciência, a mediação da consciência pela autoconsciência. E trata-se, por outro lado, da envergadura prática, implicitamente pragmática, da discussão epistemológica em torno de pretensões de objetividade.

A visão defendida por McDowell acerca da gênese da autoconsciência é importante porque nos faz ver a resolução hegeliana do problema legado por Kant de exterioridade imediata entre eu puro e eu empírico como exemplo paradigmático da opção de Hegel pela mediação originária entre universal e particular, forma e conteúdo, mente e mundo, conceito e realidade. Hegel justifica sua versão da indelimitação do conceitual com a tese naturalista fraca de uma imbricação originária entre a conceitualidade constitutiva do ponto de vista da consciência transcendental, por um lado, e o aporte efetivo, fisiológico, orgânico, prático oferecido pela consciência individual vivente. A especificação dessa estratégia é, sem dúvida, um passo decisivo na percepção do pensamento hegeliano como comprometido com o movimento de destranscendentalização na filosofia¹⁶. Além disso, como vimos, essa estratégia interpretativa desvela também certa cumplicidade de Hegel com um “empirismo mínimo” e, portanto, também com uma resposta não simplesmente contextualista à questão epistemológica do realismo.

No entanto, a posição de McDowell deixa ainda muito implícitas as dimensões práticas e materialistas da exposição de Hegel. Por um lado, a solução da mediação entre consciência e autoconsciência pela via de uma imbricação originária entre universalidade e individualidade teria de ser expandida na direção de uma percepção do compromisso de Hegel com a tese enfática de uma mediação intersubjetiva da consciência individual.¹⁷ Ora, é por essa via de uma compreensão da autoconsciência como *practical achievement* que se pode anexar, ao registro

¹⁶ Enquanto a “guinada transcendental”, operada por Kant e Fichte no quadro geral do mentalismo e que cria o ambiente para a investida de Hegel, consiste na tese do poder constitutivo da espontaneidade subjetiva em relação aos objetos da experiência, bem como na reserva crítica acerca da impossibilidade de uma produção idealista do mundo por esta mesma espontaneidade, a postura hegeliana de destranscendentalização da autorreflexão torna-se tão importante para a constituição do próprio projeto habermasiano, porque, paralelamente à transformação transcendental da autorreflexão “na reconstrução racional das condições subjetivas necessárias das capacidades epistêmicas – ou [na] dissolução crítica de autoenganos eticamente relevantes ou [no] decentramento das próprias perspectivas que é exigido dos participantes de um discurso prático” –, instaura uma compreensão pós-mentalista que permite a articulação da ideia de espírito na “historicidade do espírito humano, na objetividade de suas incorporações simbólicas e na individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação” (HABERMAS, 1999, p. 187-8).

¹⁷ Habermas sustenta que, ao compreender a intersubjetividade como cerne da subjetividade, Hegel descobre também “as consequências subversivas que a inicialmente imperceptível decisão mentalista de identificar o sujeito cognoscente com o eu traz consigo”. Para Habermas, “este caráter individual de pessoas falantes, que se comunicam umas com as outras e que agem, reflete-se, de certa maneira, *também* nas formas de vida culturais e práticas que ela compartilha com outras. Hegel conheceu o desafio filosófico que reside nestes fenômenos”. Eis por que Habermas considera que Hegel tenha sido o arauto da intuição que ele mesmo desenvolveu mais tarde num outro contexto: “todos os fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*)” (HABERMAS, 1999, p. 187-8).

realista na discussão epistemológica, também um aporte materialista que faz recurso a uma incontornável dimensão pragmática, atinente à teoria da ação. Penso que Adorno e Horkheimer anteciparam, em sua discussão do episódio de Ulisses e as sereias, no canto duodécimo da Odisseia, discussão na qual se referem explicitamente à ‘dialética do senhor e do escravo’, uma mediação entre as compreensões intrassubjetiva e intersubjetiva do problema trabalhado por Hegel. Para os autores, a necessária passagem do solipsismo do desejo para a estabilização assimétrica das relações sociais opressivas revela a dupla face do processo civilizatório ocidental. O preço pago pela diferenciação da consciência abstrata, condição de toda ciência, de toda astúcia e de toda técnica, é não apenas o refreamento do desejo, a desconexão entre trabalho e fruição, forma prototípica da autonomização e fetiche do valor de troca, mas também a categórica separação entre arte e trabalho, utopia e práxis, que transforma o processo civilizatório no ocidente numa simbiose entre progresso e regressão.¹⁸

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2007.

BERNSTEIN, Jay. *Adorno. Disenchantment and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel. In: HONNETH, Axel. *Negative dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2004. p. 89-118.

¹⁸ “O primitivo só tinha experiência da coisa natural como objeto fugidio do desejo, “mas o senhor, que interpôs o servo entre a coisa e ele próprio, só se prende à dependência da coisa e desfruta-a em sua pureza; o aspecto da independência, porém, abandona-o ao servo que a trabalha” (HEGEL, 1970, 3, p. 146). Ulisses é substituído no trabalho. Assim como não pode ceder à tentação de se abandonar, assim também acaba por renunciar enquanto proprietário a participar do trabalho e, por fim, até mesmo a dirigi-lo, enquanto os companheiros, apesar de toda proximidade às coisas, não podem desfrutar do trabalho porque este se efetua sob coação, desesperadamente, com os sentidos fechados à força. O servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride. Nenhuma dominação conseguiu ainda evitar pagar esse preço, e a aparência cíclica da história em seu progresso também se explica por semelhante enfraquecimento, que é o equivalente do poderio. A humanidade, cujas habilidades e conhecimentos se diferenciam com a divisão do trabalho, é ao mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte. A fantasia atrofia-se. A desgraça não está em que os indivíduos tenham se atrasado relativamente à sociedade ou à sua produção material. Quando o desenvolvimento da máquina já se converteu em desenvolvimento da maquinaria da dominação – de tal sorte que as tendências técnica e social, entrelaçadas desde sempre, convergem no apoderamento total dos homens – os atrasados não representam meramente a inverdade. Por outro lado, a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 46).

- BERNSTEIN, Jay. Negative dialectic as fate: Adorno and Hegel. In: HUHN, Tom. *The Cambridge companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 19-50.
- BOWIE, Andrew. 2013. *Adorno and the ends of philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- BRANDON, Robert. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BRISTOW, William. *Hegel and the transformation of philosophical critique*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.
- DEWS, Peter. *Logics of disintegration: post-structuralist thought and the claims of critical theory*. London: Verso, 1987.
- FORSTER, Roger. *Adorno. The recovery of experience*. Albany: SUNY, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- _____. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Teoria do agir comunicativo*, v. 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- HONNETH, Axel. *Negative Dialektik*. Akademie Verlag: Berlin, 2006.
- _____. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- HOULGATE, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- JAMESON, Frederic. *Late Marxism: Adorno or the persistence of the dialectic*. London: Verso, 1990.
- _____. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- KANT, Immanuel. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- KLEIN, Richard. *Adorno-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2011.
- LÖWITZ, Karl. *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*. New York: Columbia University Press, 1991.
- McDOWELL, John. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- _____. *Having the world in view: essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno. A biography*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- MURPHY, Peter; ROBERTS, David. *Dialectic of romanticism: a critique of modernism*. New York: Continuum, 2006.
- NUZZO, Angelica. *Hegel and the analytic tradition*. New York: Continuum, 2010.
- O'CONNOR, Brian. *Adorno's negative dialectic: philosophy and possibility of critical rationality*. London: The MIT Press, 2004.
- _____. *Adorno*. Routledge: London, 2013.
- PIPPIN, Robert. *Hegel on self-consciousness. Desire and death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- REDDING, Paul. *Analytic philosophy and the return of hegelian thought*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- _____. The analytic neo-hegelianism of John McDowell and Robert Brandom. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (ed.). *A companion to Hegel*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. p. 576-593.
- ROCKMORE, Tom. *Hegel, idealism, and analytic philosophy*. New York: Yale University Press, 2005
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno. An introduction*. London: Duke University Press, 2009.
- SHERRATT, Yvonne. *Adorno's positive dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *Continental philosophy of social science. Hermeneutics, genealogy and critical theory from Greece to the twenty-first century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- STRYDOM, Piet. *Contemporary critical theory and methodology*. London: Routledge, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

GENEALOGIA EPISTÊMICA E NORMAS DE CREDIBILIDADE

EPISTEMIC GENEALOGY AND CREDIBILITY NORMS

BRENO RICARDO GUIMARÃES SANTOS¹

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) - Brasil

breno.ricardo@gmail.com

RESUMO: Neste artigo, eu apresento duas maneiras de conceber uma explicação genealógica do conceito de conhecimento. A primeira delas através da hipótese do estado epistêmico de natureza elaborada por Edward Craig, na qual conhecimento é compreendido como um conceito evoluído a partir do conceito de bom informante. Depois de considerar o projeto de Craig, eu traço um paralelo entre essa abordagem e a explicação valorativa de Miranda Fricker sobre o mesmo conceito. Em seguida, eu apresento e discuto o desenvolvimento social que Fricker oferece à genealogia de Craig, onde ela sugere que as noções de bom informante e de conhecimento são necessariamente dependentes do estabelecimento de uma norma de credibilidade, e que essa norma deve ser vista como inerentemente política. Por fim, defendo uma ilustração a partir do trabalho de Kristie Dotson de como ambas as abordagens genealógicas poderiam explicar e oferecer soluções para falhas dos nossos sistemas epistêmicos.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento. Informação. Resiliência. Normas de credibilidade.

ABSTRACT: *In this paper, I present two ways of conceiving a genealogical explanation of the concept of knowledge. The first one is through the epistemic state of nature hypothesis developed by Edward Craig, according to which knowledge is understood as a concept evolved from the concept of a good informant. After considering Craig's project, I draw a parallel between this approach and Miranda Fricker's value-laden account of the same concept. Then, I present and discuss Fricker's social take on Craig's genealogy, in which she suggests that the notions of a good informant and of knowledge are necessarily dependent on the establishment of a credibility norm, and that this norm should be viewed as inherently political. Lastly, I defend an illustration, through Kristie Dotson's work, of how both genealogical approaches could explain and offer solutions to failings in our epistemic systems.*

KEYWORDS: *Knowledge. Information. Resilience. Credibility norms.*

INTRODUÇÃO

A Epistemologia contemporânea tem sido marcada, em menor ou maior grau, por disputas no campo da análise do conceito de conhecimento. Especialmente no período pós-gettieriano,² a disputa central da Epistemologia tem

k¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

² Em 1963, Edmund Gettier publicou um artigo intitulado "Is justified true belief knowledge?" que virou pedra fundamental da Epistemologia contemporânea. Nele, Gettier lança alguns

sido em torno da identificação e da correção de seu projeto analítico – da identificação das condições necessárias e suficientes para que algo possa ser classificado como conhecimento. Mais particularmente, qual seria a análise apropriada desse conceito, à medida que o que é apropriado nesse caso é aquilo que descreve mais aproximadamente o nosso uso intuitivo do conceito, as nossas atribuições cotidianas de conhecimento. Em outras palavras, o projeto analítico tradicional poderia ser visto, então, como uma busca de uma *intensão* que se adeque àquilo que, intuitivamente, tomamos como *extensão* desse conceito (CRAIG, 1990, p. 1). A disputa sobre a correção de tal projeto é, na maioria dos casos, uma disputa sobre a parte tipicamente epistêmica da análise tradicional do conhecimento. Alguns a chamam de garantia, outros de justificação, outros de conexão causal entre uma crença de que p e o fato de que p . E a maneira pela qual essa noção é concebida vai orientar a resposta à pergunta “o que converte crenças verdadeiras em conhecimento?”, que é a pergunta central desse projeto analítico, é aquilo que supostamente possibilitará atribuímos conteúdo ao conceito de conhecimento.

Independentemente de em qual lado da disputa epistemólogos e epistemólogas se encontram acerca desse conceito, e da adequação de tal projeto, uma coisa parece clara quando vista de dentro ou de fora: na melhor das hipóteses, não há consenso próximo sobre qual seria a melhor maneira de caracterizar essa noção; na pior das hipóteses, há uma inadequação nessa investigação, que nos leva a cometer uma série de falhas – e que, ainda que ela seja bem sucedida, é extremamente insatisfatória para explicar o conceito de conhecimento de forma completa. Edward Craig é um filósofo reconhecido como estando mais alinhado com essa segunda visão pessimista (CRAIG, 1990, p. 2). Segundo ele, ainda que comecemos nossa investigação sobre as condições de aplicação do conceito de conhecimento comparando tais condições aos casos nos quais intuitivamente dizemos que pessoas conhecem, ainda precisamos preencher uma série de lacunas que parecem não estar devidamente preenchidas nas teorias do conhecimento contemporâneas. Por um lado, por exemplo, como podemos responder aos desafios céticos que parecem nos mostrar que a referência extensional daquilo que intuitivamente tomamos por ‘conhecimento’ é escassa ou inexistente? Considere, nesse sentido, os desafios céticos lançados tanto a teorias internalistas quanto externalistas sobre a justificação. Em ambos os casos, argumentos céticos parecem mostrar que aquilo que tomamos como o conceito de conhecimento, ainda que possa captar e explicar uma ou outra instância mais sofisticadas de crença verdadeira, falha na tarefa de captar muitos casos cotidianos e ordinários dela.³ Esse projeto analítico, da maneira em que está tradicionalmente configurado,

contraexemplos simples ao que ficou conhecido como a definição tripartite de conhecimento, como crença verdadeira justificada. Gettier mostrou que essa definição não era satisfatória, pois ela possuía brechas que permitiam que conhecimento fosse fruto de algum tipo de acidentalidade – algo que normalmente consideramos incompatível com o conhecimento. Desde a publicação desse pequeno artigo de apenas 3 páginas, a Epistemologia se viu ocupada da tarefa de tentar fechar esse vão demonstrado por Gettier. O sucesso dessa empreitada é disputável, mas é inegável que ela é significativa para qualquer pessoa que se interesse por questões que envolvem conhecimento e justificação.

³ Para detalhes e versões dos desafios céticos locais e radicais, ver PRITCHARD, 2005.

mesmo que esteja de posse de ferramentas conceituais que tentam dirimir ou eliminar os efeitos da dúvida cética nesses casos, tem sido, em grande parte, pouco satisfatório em fazê-lo.

Por outro lado, mesmo quando há um sucesso parcial ou aparentemente total em explicar a falsidade do desafio cético, esse projeto, do ponto de vista de Craig, ainda deixa a desejar em outra frente importante. Por mais firme que o conceito de conhecimento seja, muitas das abordagens definicionais não são capazes de explicar satisfatoriamente por que tal conceito é virtualmente onipresente em todas as comunidades epistêmicas, como ele parece ser (CRAIG, 1990, p. 2). Em outras palavras, essas abordagens não estariam aptas a explicar satisfatoriamente por que valorizamos esse conceito e o empregamos em contraposição a outros cuja função é captar algo menor ou menos substancial que *conhecimento*.

Em *Knowledge and the state of nature* (1990),⁴ Craig propõe uma abordagem crítica à configuração tradicional do projeto analítico. Uma abordagem que não toma como seu objeto central a análise do conceito de conhecimento em termos de uma adequação de uma intensão a uma série de extensões intuitivas. Mas que tenta entender *por que* usamos esse conceito, qual o seu propósito e seu papel na nossa vida e na nossa economia epistêmica. E, com base nisso, tenta partir para o esforço definicional de identificar a intensão que se adequa a esse propósito, as condições que governam a aplicação do conceito com base no seu uso (CRAIG, 1990, p. 2). Para tanto, Craig tenta estabelecer um cenário genealógico hipotético do desenvolvimento desse conceito, de maneira que tal cenário possa iluminá-lo lançando um holofote sobre seu propósito e sobre seu valor – algo que, segundo ele, o projeto analítico tradicional constantemente falha em fazer.

Na primeira parte desse artigo eu apresentarei alguns dos pontos mais centrais da proposta genealógica, ou evolutiva, do conceito de conhecimento defendida por Craig. Estabelecendo, em especial, um paralelo entre tal proposta e a explicação valorativa do conhecimento defendida por Miranda Fricker. Meu ponto geral nessa primeira parte será propor um modo de identificarmos no conceito resultante da genealogia de Craig a *resiliência* epistêmica que Fricker defende ser característica típica do conceito de conhecimento. Na segunda parte do trabalho, discutirei uma abordagem sociopolítica dessa genealogia, também proposta por Fricker, e defenderei que ainda que possamos seguir a autora e identificar limitações da abordagem de Craig para dar conta da normatividade das nossas atividades epistêmicas comunitárias, a proposta dele pode nos servir para compreender um cenário mais amplo de violações dessa normatividade.

I

Craig começa seu livro nos convidando a explorar não os nossos usos cotidianos do conceito de conhecimento, mas uma situação cotidiana expressa por uma hipótese aparentemente plausível sobre o propósito do conceito, ou pelo

⁴ Embora algumas ideias iniciais da abordagem de Craig já apareçam em CRAIG, 1986.

menos de um ancestral dele (CRAIG, 1990, p. 2). Sua hipótese central é que o propósito do conceito de conhecimento é *identificar bons informantes*. Ele nos apresenta um cenário na forma de um estado epistêmico mínimo, que ele chama de estado epistêmico de natureza,⁵ com ancestrais hipotéticos que possuem necessidades cognitivas semelhantes às nossas. Nesse cenário mínimo, esses ancestrais organizados em comunidade precisam formar crenças verdadeiras sobre o seu ambiente, “crenças que podem servir para guiar suas ações a um resultado bem sucedido” (CRAIG, 1990, p. 11). Nesse sentido, nossos ancestrais imaginários não são muito diferentes de nós. Eles compartilham conosco tal necessidade e toda uma gama de disposições intelectuais como fontes de aquisição de muitas dessas crenças. Mas também como nós, esses agentes hipotéticos possuem, por conta de sua vida em comunidade, a possibilidade de se apoiar em outros agentes como fontes de crenças relevantes sobre seu ambiente. Craig supõe que seria vantajoso para esses agentes, para sua sobrevivência nesse estado de natureza (e para a saída dele), que tal possibilidade fosse explorada e que os agentes dessa comunidade agissem como informantes entre si; “o tigre que Fred pode ver e eu não”, Craig comenta, “pode estar me caçando e não caçando Fred” (CRAIG, 1990, p. 11). Por isso, em circunstâncias diversas, muitas delas que envolvem a sobrevivência desses agentes, algumas pessoas estarão melhor posicionadas que outras, podendo fornecer informações verdadeiras sobre o mundo, às quais outros agentes não têm acesso a partir de suas próprias disposições intelectuais.

Em um cenário como esse, segundo Craig, é natural supor que a comunidade teria um interesse especial em avaliar essas fontes externas de informação. E junto com esse interesse, essa comunidade desenvolveria conceitos para expressar a qualidade de tais fontes. É nesse contexto que, de acordo com sua proposta, nossos ancestrais hipotéticos introduzem um conceito ancestral de conhecimento. Para Craig, esses agentes precisam de um conceito adequado para avaliar as fontes externas de informação, ou seja, para avaliar a qualidade dos outros agentes de sua comunidade enquanto informantes. A hipótese de Craig, então, é que o conceito de conhecimento evoluiu do conceito ancestral de *bom informante*. Um conhecedor seria, na aproximação hipotética sugerida, um bom informante.

Mas, se Craig estiver certo, essa explicação captaria apenas a função do conceito, não sua intensão. Ao dizermos que o conceito epistemológico relevante nos é útil na identificação de boas fontes de informação, não dizemos coisa alguma sobre seu conteúdo. Pelo menos à primeira vista. Segundo essa proposta, entretanto, ainda que estejamos falando apenas da função, do propósito de um conceito para os interesses práticos de uma comunidade, é possível iluminarmos o conteúdo desse conceito através da prática de atribuí-lo a pessoas ou a pedaços de informação. Note, entretanto, que isso não é o mesmo que embarcar na mesma

⁵ O uso que Craig faz da noção de “estado de natureza” não deve ser associado, imediatamente, a outros usos correntes, particularmente usos na filosofia política. O propósito de Craig, ao empregar a ideia de um estado epistêmico de natureza é tentar registrar seu exercício hipotético em uma situação anterior ao desenvolvimento de conceitos epistemológicos mais robustos, considerando um cenário no qual pessoas hipotéticas precisariam fazer uso de algumas práticas cooperativas, para se mover de um estado epistêmico simples para um estado epistêmico complexo.

tarifa do um projeto analítico tradicional. O que se busca, nesse caso, não é a delimitação precisa do conteúdo de um conceito para que ele seja confrontado com seu uso no dia a dia. Pelo contrário, o que Craig sugere é a identificação de quais são as propriedades gerais que um agente nesse cenário desejaria que os outros agentes tivessem, para que pudesse se apoiar neles na sua coleta de informações sobre o seu ambiente. E sugere a partir disso, como hipótese, que essas propriedades explicariam a adoção de um conceito particular, nesse caso o conceito de bom informante, iluminando seu conteúdo como consequência. Craig quer investigar por que nossos ancestrais hipotéticos tinham o conceito ancestral de bom informante, qual era a função dele na sua linguagem. Depois de descobrirmos essa função, poderíamos então entender que conteúdo um conceito com tal função teria.

Suponha que eu quero saber se p é o caso. Eu não tenho como saber se p é o caso apenas usando minhas disposições intelectuais, preciso me apoiar nas disposições de outros sujeitos para que eu possa descobrir o valor de verdade de p . Que tipo de propriedade eu gostaria que esses outros agentes tivessem para que eu pudesse *saber* que p ? Bastaria que eles acreditassem verdadeiramente que p e me informassem que p ? Se esse for o caso, como podemos distinguir quando, de fato, esses agentes creem verdadeiramente que p e nos informam que p e quando eles creem falsamente que p , mas mesmo assim nos informam que p é o caso? Para Craig, essa distinção é operada justamente pela introdução de um conceito mais complexo, que envolva algo mais do que a mera identificação de agentes que possuem crenças verdadeiras sobre uma questão. Alguém que acredita verdadeiramente em alguma proposição, segundo ele, nos é útil à medida que se destaca na multidão epistêmica, à medida que podemos identificá-lo. E o conceito de bom informante serve justamente para operar essa identificação.

Nesse estado epistêmico inicial, orientado pela prática cooperativa de compartilhamento informações, para ser um bom informante sobre a presença de um tigre, Fred precisa ter uma “propriedade detectável [...] que se correlaciona bem com [ele] estar certo sobre p [a presença do tigre]; uma propriedade, em outras palavras, tal que se o informante a possui, é (pelo menos) bem provável que ele tenha uma crença verdadeira sobre aquela questão” (CRAIG, 1990, p. 18-19). Em linhas gerais, a prática epistêmica cooperativa nesse cenário só será realmente útil para os propósitos práticos desses agentes se ela for discriminativa. Ou seja, é preciso que haja mecanismos públicos que possibilitem fazer a distinção entre bons e maus informantes (FRICKER, 1998, p. 162). Em primeiro lugar, um informante de que p precisa ser competente com relação à verdade de que p . Ele precisa acreditar que p quando p é verdadeira e não acreditar que p quando p é falsa, em situações contrafactuais próximas. Mas essa competência, segundo Craig, precisa ser publicamente reconhecida, precisa ser detectável pelos membros da comunidade. Ser um bom informante sobre p nesse empreendimento epistêmico cooperativo envolve, então, as disposições para a verdade por parte de um agente e o reconhecimento de alguma correlação dessas disposições com a verdade de que p por parte de um interlocutor que busca saber sobre a verdade de p . E o nosso conceito atual de conhecimento, de acordo com Craig, é uma evolução desse

conceito ancestral de bom informante. Essa evolução se dá através de um processo que Craig chama de “objetivação” do conceito de conhecimento, onde, a fim de eliminar as subjetividades das avaliações individuais de cada agente na busca por conhecimento, uma comunidade adota uma *versão comunitária* do que significa ser um bom informante. Ou como Martin Kusch coloca (trocando o conceito de bom informante por “protoconhecedor”),

Craig fala desse desenvolvimento como um processo de “objetivação” do protoconhecimento. [...] Primeiro, o protoconhecimento começa a ser usado para a auto-atribuição. Em resposta à questão “quem sabe se p?” membros do grupo começam a investigar suas próprias propriedades indicadoras. Segundo, investigadores começam a recomendar informantes a outros. Isso pode ser feito de uma maneira útil apenas se o caráter indexical ou perspectivo do protoconhecimento é enfraquecido. O informante recomendado deve ser bom aos olhos tanto de quem recomendou quando do receptor da recomendação. Um movimento adicional nessa dimensão – recomendar informantes para ainda mais investigadores – torna o protoconhecimento cada vez mais difícil de se conseguir. O ponto final é a ideia de que “alguém é um bom informante sobre p quaisquer que sejam as circunstâncias particulares do investigador... Isso significa alguém com um alto grau de confiabilidade, alguém que provavelmente estará certo – porque ele deve ser aceitável mesmo para o investigador exigente” (CRAIG, 1990, p. 91). E um investigador muito exigente não aceitará sorte epistêmica ou acidente. Terceiro, investigadores começam a usar “ser recomendado” como uma propriedade indicadora. Esse movimento dilui o requerimento de detectabilidade original. Investigadores começam a chamar alguém de “protoconhecedor” mesmo quando nenhuma das propriedades indicadoras “naturais” originais está à vista. Quarto, no contexto da ação de grupo, investigadores param de se preocupar se a informação necessária é acessível a eles enquanto indivíduos; eles estão satisfeitos se ela é acessível a alguém no grupo. Como resultado eles irão falar de protoconhecimento mesmo fora do contexto do testemunho. O processo de objetivação termina em nosso conceito de conhecimento: “O conceito de conhecer [...] está no fim objetivado do processo; podemos explicar por que há tal fim, e por que ele deve ser visto como importante de se marcar na linguagem” (CRAIG, 1990, p. 90-91) (KUSCH, 2009, p. 66).⁶

Em linhas gerais, segundo essa abordagem, quando identificamos uma pessoa como conhecedora, estamos, em alguma medida identificando essa pessoa como possuidora dessas disposições informativas direcionadas à verdade – independentemente de se a identificação é feita no nível individual ou coletivo.⁷

⁶ Tradução nossa – o mesmo se aplica às outras citações que virão ao longo do texto.

⁷ Craig (1986, p. 215) usa o termo “informante aprovado” para se referir às pessoas reconhecidas com boas informantes. Penso que, na ocasião de uma avaliação mais detalhada da diferença entre informantes identificados no nível individual e informantes que são identificados no nível coletivo,

O que não quer dizer, como Fricker (1998, p. 163-164) menciona, que o conceito de conhecimento deve envolver em sua análise o conceito de bom informante como uma de suas condições necessárias e suficientes. Obviamente que podemos pensar em conhecedores que não são bons informantes, não porque não possuem as disposições informacionais relevantes, mas porque tais disposições não são facilmente detectáveis por uma comunidade. Considere, por exemplo, que Fred está no topo de uma árvore, com visão panorâmica privilegiada do ambiente, e em plenas condições de informar se há um tigre vindo na direção de seu grupo. No entanto, ninguém de sua comunidade sabe onde Fred está. Nesse caso, Fred possui as disposições informativas relevantes direcionadas à verdade, mas sua comunidade não tem acesso a tais disposições. O papel da descrição do bom informante é, na proposta de Craig, o de traçar uma genealogia do conceito de conhecimento, mostrando que sua função é identificar esses bons informantes, e que essa identificação é operada pelo reconhecimento de uma correlação confiável entre as disposições desse agente e a verdade daquilo que se investiga. Se ele estiver certo, não só o conceito de conhecimento pode ser melhor compreendido através da compreensão do seu papel na nossa linguagem, mas também podemos vislumbrar por que ao dizermos que alguém conhece estamos fazendo um juízo de valor que aparentemente não fazemos quando dizemos que alguém meramente crê em uma proposição.

Em 'Knowledge and the test of time' (2009), Fricker desenvolveu uma maneira de explicar a questão do valor do conhecimento que se aproxima bastante da proposta genealógica de Craig e que aponta para a realização dessas tarefas de investigação acima: a tarefa de iluminar o conceito de conhecimento através de seu propósito e a tarefa de entender por que conhecimento é mais valioso que mera crença verdadeira. Vejamos como isso se dá.

II

Primeiro, considere o seguinte exemplo apresentado e discutido por Fricker (e levemente modificado aqui): você acorda à noite ouvindo o barulho do alarme de incêndio do prédio. Você forma a crença de que há um incêndio; você então ajuda a colocar todo mundo em segurança e liga para os bombeiros. Sua crença é verdadeira, porque há de fato um incêndio no porão; mas o alarme de incêndio está com problema e disparou aleatoriamente, sem ser ativado pela fumaça desse incêndio. Você tem uma crença verdadeira, mas não tem conhecimento. Mas e daí? Por que o estado de conhecimento nesse caso seria mais valioso? Você conseguiu salvar todo mundo e ligar para os bombeiros. O valor dado a mera crença verdadeira pelo fato de que ela é verdadeira parece exaurir, nesse caso, o valor da contraparte, o valor do conhecimento (FRICKER, 2009, p. 121).

O ponto de Fricker é o seguinte: ainda que concebamos que há um valor diferenciado na posse de conhecimento que não existe na posse de mera crença verdadeira – e parece haver uma intuição pré-teórica nesse sentido, dado que

poderíamos fazer a distinção entre bons informantes (para mim) e informantes aprovados (por minha comunidade). Não me deterei nesse ponto aqui.

usamos termos diferentes para tratar dos dois estados e dado que nossa linguagem denuncia uma certa preferência pela posse de conhecimento⁸ – ainda carecemos de uma explicação satisfatória sobre a natureza desse valor diferenciado. O que há no conhecimento, que não é apenas a própria presença da crença verdadeira, que faz com que ele seja um estado epistêmico mais valioso?

Fricker vai buscar inspiração em um lugar familiar na discussão sobre justificação epistêmica e sobre o valor do conhecimento para poder lidar com essa questão, e oferece aquele que ela pensa ser o tratamento adequado para o problema do valor. Esse lugar familiar é o diálogo entre Sócrates e Mênon (PLATO, 2005) sobre a diferença entre conhecimento e mera opinião correta, que é, com frequência, identificado como um dos berços do debate epistemológico contemporâneo. Não reproduzirei o diálogo por completo aqui, mas quero apresentar pelo menos as ideias gerais contidas na passagem.

Em linhas gerais, a pergunta central do diálogo se alinha com o exemplo do incêndio apresentado acima, e é a seguinte: dado que pessoas que sabem o caminho correto para Larissa, a cidade grega, e as pessoas que apenas acreditam verdadeiramente que tal caminho é o caminho para Larissa podem apontar corretamente esse caminho, parece plausível pensar que as indicações de ambas as pessoas, a indicação correta do caminho, são igualmente boas em cumprir tal função. Se as duas são certas em sua função, elas fornecem o mesmo bem para a pessoa que precisa chegar a Larissa. Comparando com o caso do incêndio, uma pessoa que acredita verdadeiramente que há um incêndio porque ela sentiu a fumaça e viu o fogo e uma pessoa que acredita verdadeiramente que há um incêndio por causa do alarme desregulado chegam à mesma conclusão, tomam o mesmo curso de ação e salvam a mesma quantidade de vidas. Então qual a importância se sabemos ou não o caminho pra Larissa, ou se sabíamos ou não que havia de fato um incêndio no prédio? Mera crença verdadeira, mera opinião correta, parece fazer todo o trabalho necessário em ambos os casos.

Podemos pensar ainda, como o faz Sócrates (PLATO, 2005, p. 129), em alguém que sempre tem uma opinião correta sobre o caminho para Larissa, mesmo sem nunca ter ido à cidade. Nesse caso, sempre que essa pessoa informar sobre o caminho para Larissa, mantendo-se tudo igual, esta será uma informação correta. Assim, chegamos então à pergunta de Mênon, que é considerada como uma das origens dessa nossa discussão: se esse é o caso, por que então crença e conhecimento são tratados como duas coisas diferentes, sendo uma considerada muito mais valiosa do que a outra?

Segundo Fricker, para responder a essa questão, à questão do valor do conhecimento, precisamos abordá-la tendo como ponto de partida a avaliação das maneiras pelas quais conhecer nos é útil na nossa prática de aquisição de verdades, como um todo (FRICKER, 2009, p. 128). E essa avaliação, ela afirma, já estava

⁸ Quando dizemos, por exemplo, “eu sabia que a janela do quarto estava aberta!” como uma maneira de dizer que falávamos de uma posição de segurança quanto ao fato da janela estar fechada ou não; ou ainda quando asserimos algo sem modular essa asserção com “creio que”, “acho que”, “talvez seja o caso que”, etc., nos colocando como conhecedores, em uma posição epistemicamente mais forte (pelo menos do nosso próprio ponto de vista) sobre aquele assunto.

presente no próprio diálogo entre Sócrates e Mênon. Ao responder a Mênon, Sócrates afirma que estados de conhecimento são mais valiosos que meros estados de opinião correta porque estados de conhecimento não estão apenas *fixados*, mas essa fixação é também em grande medida *estável*. Para Sócrates, ainda que opiniões corretas possam estar fixadas e ser capazes de nos apontar para a verdade, opiniões corretas não são necessariamente estáveis. Seu estado de fixação é efêmero e tais opiniões estão sempre “fugindo da alma de uma pessoa” (PLATO, 2005, p. 130). A diferença central de mera opinião correta para conhecimento, segundo Sócrates, seria então o fato de que conhecimento é um estado de opinião correta cuja razão da correção foi descoberta, fazendo com que esse estado não só esteja fixado “na alma” de determinada pessoa, mas que cuja fixação seja estável nessa “alma”. O sentido de conferir estabilidade para a fixação é, segundo Fricker, o de estar ciente das razões ou das evidências que fazem com que determinada crença, ou opinião, seja verdadeira. O conhecimento é mais valioso que mera crença verdadeira, então, segundo essa leitura, porque conhecimento é um estado de estabilidade do sucesso em atingir a verdade de determinada proposição.

Quem tem familiaridade com as passagens sobre o conhecimento nesses diálogos platônicos provavelmente lembra da metáfora central de Sócrates ao explicar a fixação e a estabilidade do conhecimento. Sócrates fala que conhecimento é mais valioso que mera opinião correta porque o conhecimento está “acorrentado”, tal qual a estátua de Dédalo. Diz a lenda que a estátua de Dédalo era tão bem feita, tão próxima de um figura viva real, que as pessoas precisariam acorrentá-la para que ela não fugisse. Segundo Sócrates, uma estátua de Dédalo solta não teria qualquer valor substantivo, dado que ela poderia fugir a qualquer momento, mesmo estando fixada ao chão. Uma mera opinião correta, segundo ele, seria do mesmo jeito. A possibilidade de esta opinião correta “fugir” faz com que seu valor não seja muito alto. Ela teria valor se, além de estar fixada, também fosse estável, fosse “acorrentada” de modo que sua fuga fosse dificultada. Conhecimento é, nesse sentido, crença verdadeira “acorrentada” – crença verdadeira que não se pode facilmente perder.

Na visão de Fricker, a resposta de Sócrates, e a metáfora nela incluída, aponta para uma ideia de que o valor do conhecimento está na tendência em “sobreviver ao teste do tempo” graças a algum tipo de vantagem racional. E foi esse tipo de leitura que, de acordo com ela, foi negligenciado pelas teorias epistemológicas contemporâneas que buscaram oferecer uma resposta à questão do valor. Para ela, por serem teoricamente partidárias, no sentido de que estão intimamente alinhadas a uma agenda teórica específica, muitas das abordagens epistemológicas que tentaram lidar com essa questão a trataram como uma tarefa associada à tarefa de definir em seu favor outras disputas epistemológicas, como a disputa sobre qual a maneira correta de caracterizar o elemento justificacional da definição tradicional de conhecimento. Fricker argumenta que misturar essas duas questões ajuda a distorcer o debate e esconder um dos aspectos principais do conhecimento como algo valioso.

Desse ponto de vista, teorias epistemológicas que parecem se destacar dentre as inúmeras respostas à questão do valor só estariam de fato se destacando

porque partem do pressuposto de que aquilo que torna o conhecimento algo mais valioso que mera crença verdadeira não seria nada mais do que o próprio elemento que diferencia essas noções. E como esse elemento, em primeiro lugar, é visto como o elemento justificacional e, em segundo lugar, parece estar sendo validado pela ideia platônica de que conhecimento tem como peculiar um aspecto racional, esse acabou sendo o foco dessas teorias – e a qualidade desse elemento justificacional passou a ser a medida do seu sucesso em responder à questão do valor.

Teorias do crédito,⁹ por exemplo, tendem a defender que o que confere um valor especial ao conhecimento é o crédito atribuído ao agente que crê verdadeiramente, e de maneira adequada, em uma proposição. Conhecimento, sob essa perspectiva, é crença verdadeira creditável ao agente. Esse crédito então é transferido para o estado de conhecimento, e é isso que faz com que esse estado seja mais valioso que mera crença verdadeira, mera crença formada sem o intermédio de um trabalho epistêmico adequado por parte do agente – independentemente de como a adequação desse trabalho seja definida. Já uma teoria das virtudes como a de Linda Zagzebski,¹⁰ segundo a qual, em linhas gerais, conhecimento é crença verdadeira que contém um componente motivacional virtuoso por parte do agente, o valor especial do conhecimento seria o valor desse componente motivacional. De acordo com uma posição como essa, crenças verdadeiras formadas a partir de um componente motivacional bom, seriam crenças admiráveis, mesmo se essas crenças fossem fúteis, triviais, moralmente repreensíveis. A admirabilidade delas é o valor adicional, o valor especial do qual falamos (FRICKER, 2009, p. 125).

Fricker pensa que há um problema genérico na maneira pela qual a questão do valor foi tratada, que é comum tanto a essas duas abordagens acima quanto à grande maioria das tentativas de responde-la. Pensar, por exemplo, que damos valor ao conhecimento porque damos valor a esses elementos justificacionais é, segundo ela, “colocar o carro na frente dos bois” (FRICKER, 2009, p. 125). Para ela, nós damos valor a esses elementos justificacionais *porque* nós damos valor ao conhecimento que normalmente eles nos conferem. E não o contrário. Uma maneira de expressar essa ideia de modo mais direto seria nos perguntarmos “por que é mais valioso possuir verdades em forma de conhecimento?” (FRICKER, 2009, p. 126). Essa pergunta inverte a direção da análise e obscurece os tratamentos tradicionais que foram oferecidos à questão do valor. Precisamos de muitas crenças verdadeiras, mas por que as precisamos em uma forma específica, na forma de conhecimento? Desse ponto de vista, parece estranho alegar que precisamos das crenças nessas formas porque assim elas nos concedem crédito, ou porque elas nos concedem motivações virtuosas. Isso é simplesmente estranho. As crenças verdadeiras não parecem nos conceder isso. Na melhor das hipóteses, se essas teorias estiverem corretas, somos nós que nos relacionamos com as crenças verdadeiras através desses atributos, e não os atributos que saltam das crenças e

⁹ Ver, por exemplo, GRECO, 2003.

¹⁰ Ver, por exemplo, ZAGZEBSKI, 1996.

se prendem em nós. Sob essa perspectiva, o valor da verdade,¹¹ em suas diferentes aparições, não deve ser confundido com o valor do elemento justificacional que se conecta cognitivamente com a verdade.

Essa confusão, segundo Fricker é fruto daquilo que ela chama de uma “presunção sincrônica não-autorizada”, uma visão acerca do valor do conhecimento que trata a questão como se fosse algo a ser decidido através da comparação entre meras crenças verdadeiras e casos de conhecimento em um instante específico do tempo (FRICKER, 2009, p. 127). Presunções sincrônicas, eu diria, não são algo incomum na Epistemologia individualista tradicional. Afinal, grande parte das questões sobre a natureza do conhecimento e da justificação toma como objeto de análise casos de crenças verdadeiras em um tempo *t*, com base em evidências possuídas naquele tempo *t*. Um dos trunfos de abordagens sociais de epistemologia, das quais Fricker é uma das representantes de maior destaque, foi justamente romper com essa visão sincrônica das práticas de conhecimento. Voltarei a esse ponto mais à frente.

Essa presunção ocultaria a possibilidade de concebermos o valor do conhecimento como algo mais do que a simples apreensão cognitiva localizada acerca de uma proposição particular. Dificultaria a possibilidade de identificarmos o valor do conhecimento em algo que nos ajudaria a reter nossas crenças verdadeiras ao longo do tempo, uma visão que Fricker chama de “diacrônica” acerca da nossa prática epistêmica. Algo que estaria sugerido já na resposta que Sócrates dá a Mênon, quando ele fala da estabilidade do conhecimento (FRICKER, 2009, p. 128). A essa estabilidade, a esse valor especial do conhecimento, Fricker dá o nome de *resiliência*. Segundo sua posição, precisamos abandonar uma concepção sincrônica da nossa prática epistêmica e adotar uma concepção diacrônica dela,

[Concebendo] os sujeitos epistêmicos como posicionados no tempo para que possamos revelar a diferença crucial: meras crenças verdadeiras estão tipicamente mais vulneráveis a serem perdidas frente a contraevidência enganadora. Reconsidere a estrada para Larissa – e eu devo tentar ser mais epistemologicamente não-partidária o possível – supondo apenas que Sócrates assume corretamente [...] que conhecimento tipicamente envolve chegar à crença verdadeira com base em alguma evidência ou raciocínio adequados. O valor extra de conhecer a rota em oposição a meramente ter uma opinião verdadeira é que, ao longo do tempo, é provável que você encontre contraevidências (você conversa com um passante que diz que é para o outro lado, você vê um poste virado como pegadinha, apontando para o caminho errado) e se você tem alguma apreensão da evidência para sua crença, como você tipicamente terá se você tiver conhecimento, então você está em uma posição melhor para pesar a nova evidência. Você fica então menos suscetível a abandonar sua crença verdadeira por uma falsa frente à evidência enganadora. O ponto é que possuir uma crença verdadeira

¹¹ Não confundir com o *valor de verdade*, um atributo de proposições, as quais podem ser verdadeiras ou falsas.

na maneira típica do conhecimento reduz a classe de contraevidências que irão te enganar (FRICKER, 2009, p. 129).

O ponto geral de Fricker é que o valor do conhecimento não está em um elemento justificacional particular atrelado às nossas crenças verdadeiras. Mesmo que exista uma tendência, por parte da epistemologia contemporânea, em interpretar os comentários de Sócrates apenas como uma defesa explícita de uma análise do conhecimento como crença verdadeira justificada. Esse valor está na tendência que essas crenças têm de “sobreviver ao teste do tempo”, da sua resiliência derivada de alguma vantagem racional, seja esta qual for. Para ela, nós valorizamos o conhecimento porque valorizamos a função da posse de verdades ao longo do tempo, diacronicamente. Ou seja, nós valorizamos o conhecimento porque sua resiliência frente ao teste do tempo é conducente à nossa retenção dessas verdades quando confrontados com contraevidências enganadoras. Assim, o valor do conhecimento reside nessa tendência a sobreviver a desafios contraevidenciais enganosos, tendência esta que está associada a uma posição na qual o agente está, que possibilita que ele pese contraevidências enganadoras contra as evidências que ele possui para sua crença verdadeira com status de conhecimento.

É importante notar, entretanto, que o trabalho de Fricker aqui não é o de oferecer uma definição de conhecimento em termos de crença verdadeira *resiliente*. A posição dela é que a resiliência é um atributo típico do conhecimento, mas não necessário. É uma generalização que permite que haja casos em que o conhecimento não possua resiliência, não possua essa tendência de explorar uma posição racional vantajosa para se contrapor a contraevidências enganadoras. Ou permite que tal resiliência, ainda que presente, não possua seu valor normal. Isso porque podemos pensar em casos de conhecimento que são diacronicamente insipientes, que por sua própria natureza não possuem função além de um momento particular no tempo. Nesses casos, Fricker admite, conhecimento não possui o valor que ele tipicamente possui. (FRICKER, 2009, p. 132).

Com esse ponto, ela sugere que rejeitemos outra suposta presunção do tratamento tradicional do problema do valor, que ela chamou de “presunção analítica”, a ideia segundo a qual o valor distintivo do conhecimento deve estar contido em qualquer elemento que dizemos converter mera crença verdadeira em conhecimento (FRICKER, 2009, p. 133). Uma vez que aceitamos que o conhecimento tem como valor básico sua resiliência, podemos entender que o valor do conhecimento não tem sua explicação atrelada a uma condição garantidora necessária, mas sim a uma generalização sobre como a posse estável de crenças verdadeiras nos ajuda, a longo prazo, a continuar fixando e estabilizando crenças verdadeiras dentro do nossa estrutura doxástica.

Se Fricker estiver certa, essa posição representa uma separação considerável da maneira que a questão do valor tem sido tratada na epistemologia recente. Em particular, irei sugerir na segunda parte desse trabalho, ela se afasta tanto do tratamento dispensado pela epistemologia tradicional a essa questão que parece

natural ver sua proposta aportando e encontrando seu espaço na epistemologia social, onde tal explicação do valor do conhecimento pode oferecer *insights* sobre alguns problemas identificados nas nossas práticas de conhecimento em comunidade.

É esse afastamento do projeto epistemológico tradicional que aproxima as posições de Craig e Fricker – e a própria Fricker reconhece essa aproximação (FRICKER, 2009, p. 137). Ambos rejeitam a centralidade da análise tradicional do conhecimento endossada pela epistemologia contemporânea, e fazem um apelo a uma investigação sobre a função do conhecimento (e suas consequências epistêmicas) na nossa vida prática. De um lado, como vimos, Craig defende que o conceito de conhecimento é valioso¹² para nós à medida que nos ajuda a identificar bons informantes na nossa comunidade. Onde bons informantes são aqueles agentes epistêmicos que não só são competentes em atingir a verdade sobre determinadas proposições, mas são reconhecidos publicamente como sendo, possibilitando sua identificação como fontes confiáveis de compartilhamento de informações naquela comunidade. Do outro lado, Fricker defende que o conceito de conhecimento é valioso à medida que ele explicita a estabilidade de crenças verdadeiras e, por consequência, das disposições dos agentes possuidores dessas crenças.

Craig não está explicitamente preocupado em oferecer uma discussão do conceito de conhecimento em termos de estabilidade e resiliência ao longo do tempo, como é o caso de Fricker. Ele está mais preocupado em entender o conceito em termos da identificação do potencial compartilhador de cada agente epistêmico em uma comunidade. Aquele agente identificado como bom informante no estado de natureza é um agente identificado como compartilhador confiável de informações. Aquilo que esperamos de conhecedores, segundo Craig, é o que nossos ancestrais hipotéticos esperavam de bons informantes – esperamos que não só essas pessoas creiam verdadeiramente em uma proposição, mas que o façam de modo competente, de modo confiável.

Eu arriscaria acrescentar: de modo estável. Me parece que o apelo ao potencial compartilhador presente no cenário hipotético de Craig nada mais é do que o apelo a uma certa estabilidade na formação e transmissão de crenças verdadeiras. Quando ele exige que um agente seja competente e que sua competência seja reconhecida, ele estaria exigindo que esse agente seja visto como um compartilhador estável de verdades. Ser um bom informante é ser um compartilhador estável e ser reconhecido como tal. Se para Fricker, o valor do conhecimento reside em grande medida na resiliência das crenças em questão frente a contraevidências enganadoras, o valor do conhecimento para Craig residiria na resiliência das crenças compartilhadas frente a contraevidências enganadoras, o que possibilita um sucesso razoável no trabalho cooperativo que é o compartilhamento de informações no cenário epistêmico mínimo. O propósito

¹² O trabalho de Craig não está preocupado necessariamente com a questão acerca do valor do conhecimento. Mas concordo com Fricker (2009, p. 137) quando ela defende que ele pode ser lido como uma extensão dessa discussão. Afinal, não é difícil enxergar o valor do conhecimento uma vez que entendemos os benefícios que a posse desse conceito nos proporciona.

do conceito de conhecimento, nas duas abordagens é sinalizar, por um lado, informações estáveis e, por outro, informantes estáveis.

A abordagem genealógica de Craig, assim, parece encontrar um certo tipo de complementariedade na posição valorativa de Fricker. No que segue, apresentarei uma maneira pela qual as duas posições se distanciam. Em particular, apresentarei uma reformulação social da genealogia de Craig feita por Fricker e irei apontar que, quando lançada à prática epistêmica efetiva no mundo atual, a abordagem de Craig perde força.

III

Na primeira parte do trabalho, vimos como Craig apresenta sua explicação genealógica do conceito de conhecimento, discutindo em que sentido podemos encarar esse conceito a partir de um entendimento da sua função na nossa linguagem. Na presente seção, quero apresentar de que maneira esse tipo de explicação é adotado por Fricker, como uma forma de explorar a figura do conhecedor como constituído socialmente e como alguém afetado pelas relações de poder social em sua comunidade.

Em 'Rational authority and social power' (1998), Fricker se propõe a explorar a genealogia de Craig para explicar, em linhas gerais, a relação entre autoridade racional e poder social. Nesse trabalho ela está preocupada em desfazer pelo menos dois mitos sobre o tratamento do sujeito conhecedor. Em primeiro lugar, ela quer rejeitar a ideia, presente na tradição, de que este sujeito é o resultado apenas de considerações puramente epistemológicas, sem qualquer influência de aspectos sócio-políticos da prática epistêmica. Em segundo lugar, ela pretende rejeitar a ideia de teóricos associados àquilo que ela chamada de uma concepção pós-moderna da razão e da verdade, que defendem que não há nada de realmente epistêmico nessas noções, pois elas seriam apenas expressões de poder social e nada mais (FRICKER, 1998, p. 160).

O ponto geral de Fricker é intermediário. Ela defende que a normatividade das nossas práticas pode até ter origem em preocupações genuinamente epistemológicas e racionais – como é o caso da normatividade mínima presente no tratamento genealógico de Craig. Mas quando lançadas à prática efetiva socialmente localizada, elas podem, com frequência, estar orientadas por estruturas de poder social. E é dentro do próprio tratamento de Craig, de seu cenário minimamente social, que Fricker quer investigar essa orientação.

Lembremos que o trabalho de Craig consiste em explorar de que maneira, da perspectiva de um agente ancestral no estado epistêmico de natureza, o conceito de conhecimento – um ancestral dele, pelo menos – pode ser distinguido do conceito de crença verdadeira. Lá, a maneira de conduzir essa exploração se deu através da hipótese de que as condições de aplicação do conceito relevante poderiam ser explicadas através do reconhecimento do papel que esse conceito teria para tal agente. Dada a necessidade da eficácia de uma prática informativa cooperativa nesse cenário original, Craig supõe que esses sujeitos encontraram a

necessidade de criar mecanismos de identificação pública das propriedades típicas que outros sujeitos possuem, e que apontam para essa eficácia. Daí surge o conceito de bom informante, o antepassado linguístico do conhecedor. O bom informante, como vimos, é alguém que é contrafactualmente competente em formar crenças sobre o mundo e cuja competência é reconhecida por seus pares. Aquilo que indica a competência desse sujeito com relação a uma proposição p , então, indica também que esse informante provavelmente está certo com relação a p .

Fricker pensa que há uma limitação central nessa descrição. Para ela, o trabalho especulativo de Craig é importante no sentido em que ele estabelece uma forte relação entre uma hipótese plausível e a atualidade do uso do conceito de conhecimento, entre a genealogia e a história (FRICKER, 1998, p. 165). Sua explicação é útil porque nos ajuda a entender de que modo as diversas comunidades humanas que possuem alguma versão do conceito de conhecimento o possuem justamente por uma necessidade de estabelecer estratégias coletivas para a busca da verdade. No entanto, ele deixa de fora – por contingências metodológicas – os aspectos distintivamente políticos dessa prática. Para Fricker, a genealogia do conhecimento de Craig deveria se tornar distintivamente política quando nos afastamos paulatinamente do estado de natureza minimamente social e adentramos cenários socialmente complexos nos quais nossas práticas epistêmicas estão inseridas (FRICKER, 1998, p. 166).

Tome, por exemplo, as propriedades centrais do bom informante de Craig e o exemplo seguinte. Um sujeito no estado de natureza quer descobrir se determinada amora é um tipo de amora venenosa ou um tipo de amora não-venenosa. Esse sujeito não tem como descobrir a verdade sobre essa questão a partir de seus atributos intelectuais, apenas. Ele então aborda uma outra pessoa de sua comunidade para consultar sobre a questão. Segundo Craig, um bom informante sobre o potencial fatal da amora deve, pelo menos, ser competente sobre a questão e reconhecido como tal – individual ou coletivamente. Mas o que acontece quando alguém de fato é competente sobre uma questão como essa, possui propriedades indicadoras a esse respeito, mas não tem suas propriedades reconhecidas em sua comunidade?

Fricker distingue entre *autoridade racional* e *credibilidade* de um sujeito em uma prática epistêmica cooperativa. Um sujeito possui autoridade racional, segundo ela, se ele é competente sobre uma determinada questão (ou sobre um conjunto de questões) e se ele é digno de confiança no que tange ao compartilhamento de informações sobre a questão (ou sobre um conjunto de questões). Ser digno de confiança, para ela, é ser confiável em seu papel de informante sobre a questão. Podemos pensar, por exemplo, que alguém é competente sobre a verdade de p , mas sempre mente quando perguntado sobre p . Nesse caso, essa pessoa é competente, mas não digna de confiança quando o assunto é p . Um sujeito tem credibilidade, por outro lado, se ele é reconhecido como tendo as propriedades indicadoras de competência e confiança sobre uma questão (ou um conjunto de questões). Para Fricker, quando uma pessoa tem

autoridade racional e tem credibilidade, ela é uma boa informante (FRICKER, 1998, p. 167).

O problema que se coloca é o seguinte. É possível que uma pessoa tenha autoridade racional sobre uma questão, mas nunca ser reconhecida como tal. Considere, por exemplo, o caso do desconhecimento sobre o paradeiro de Fred que eu mencionei acima; ou ainda o caso de alguém que tem um histórico de erros quando perguntado sobre a diferença entre amoras venenosas e não-venenosas, mas que recentemente aprendeu a fazer a distinção e não erraria se perguntado sobre, tampouco mentiria sobre a questão. Essa pessoa não ganha credibilidade porque ainda não tem um registro de acertos a este respeito. Mas ela definitivamente possui autoridade racional no sentido defendido por Fricker. É possível também que alguém tenha credibilidade, mas não possua autoridade racional sobre a questão. Alguém, por exemplo, que chutou acertadamente a maioria das suas respostas sobre o veneno das amoras e por isso é tomado pela comunidade como uma fonte confiável de informações sobre o assunto. Nesse caso, Fricker defende que essa pessoa tem mera credibilidade e não credibilidade causada por suas disposições internas relevantes (FRICKER, 1998, p. 167).

No entanto, não são só casos de acidentalidade e falta de registro positivo que fazem com que esses desencontros entre autoridade racional e credibilidade aconteçam. Fricker está preocupada com uma tendência à corrupção das práticas de informação, quando elas estão inseridas em cenários sociais complexos. Corrupções que podem tanto ser individualmente deliberadamente causadas ou estarem arraigadas às estruturas políticas e sociais que governam a prática epistêmica.

Para ela, há na relação entre a posse de autoridade racional e a atribuição de propriedade indicadora uma regulação por uma *norma de credibilidade*, que identifica como bons informantes aqueles que apresentam as propriedades indicadoras relevantes. No cenário epistêmico de Craig, haveria uma ética cooperativa segundo a qual ao reconhecer uns aos outros como fins em si mesmos e como interessados nos mesmos fins epistêmicos, os investigadores atribuem credibilidade toda vez que percebem as propriedades indicadoras *de fato*. O problema é que, quando socialmente manifestada em um contexto social mais complexo, essa ética cooperativa poderá ser comprometida por práticas de desinformação e por falhas epistêmicas politicamente motivadas – e, com ela, a norma de credibilidade também estaria comprometida (FRICKER, 1998, p. 168).

Fora do estado de natureza, o *poder social* seria uma maneira comum de distorcer essa ética cooperativa e sua norma de credibilidade. Para Fricker, nesses cenários, as avaliações normativas não mais são feitas tendo como objeto as propriedades indicadoras *de fato*, mas sim as propriedades indicadoras *funcionais*, que podem ou não ser confiáveis em apontar para bons informantes. A posse dessas propriedades, em muitos contextos, seria consequência da posse ou da ausência de um posicionamento social e político vantajoso. Segundo Fricker,

É possível que haja (pelo menos em sociedades reconhecidamente como a nossa) alguma pressão social sobre a norma de credibilidade para imitar estruturas de

poder social. Onde essa imitação gera um descompasso entre a autoridade racional e a credibilidade – de modo que aos poderosos tende a ser dada mera credibilidade e/ou aos sem poder tende a ser equivocadamente negada a credibilidade – devemos reconhecer que há um fenômeno de *injustiça epistêmica*¹³ (FRICKER, 1998, p. 170. Itálicos meus).

Para Fricker, fora do estado de natureza, há forças políticas e novas formas de competição e interesse próprio que fazem com que indivíduos e instituições adquiram vantagens práticas ao parecerem dotados de autoridade racional quando na verdade não são; e ao fazerem como que outras pessoas não pareçam dotadas dessa autoridade quando na verdade elas são (FRICKER, 1998, p. 172). Ou, como Lorraine Code defendeu, “os espaços retóricos que a sociedade legítima geram presunções de credibilidade e confiança que se associam diferentemente de acordo com como falantes e intérpretes estão posicionados dentro dela” (CODE, 1995, p. 60). Considere, por exemplo, a situação de uma pessoa negra no sul racialmente segregado dos EUA, na década de 1930. A participação de uma pessoa negra como compartilhadora de informações numa sociedade como essa está limitada por uma ausência de poder social por parte dela, que faça com que ela seja presumida como merecedora de crédito epistêmico em diversas áreas de interesse informacional social. Isso não quer dizer, necessariamente, que ela não possui autoridade racional sobre uma gama de assuntos deliberados nessa sociedade. O ponto é que, ainda que ela possua e uma pessoa branca não possua essa autoridade, existiria uma tendência em se atribuir credibilidade à pessoa branca em detrimento da pessoa negra. O mesmo poderia ser dito sobre a participação epistêmica de mulheres em contextos tomados por sentimentos misóginos e machistas. Ou ainda de estrangeiros em contextos de xenofobia saliente.

O ponto geral aqui é que, sempre que houver esse descompasso entre a posse de autoridade racional e as propriedades indicadoras funcionais em operação na sociedade, por conta de, por exemplo, um preconceito de identidade, haverá o que Fricker chamou de injustiça epistêmica:¹⁴ uma falha na concessão de credibilidade epistêmica quando ela é devida – ou na não concessão dela quando ela é indevida.¹⁵ Quando esse é o caso, Fricker afirma, o mecanismo de

¹³ Fricker menciona como exemplo o cenário relatado por Steven Shapin (1994, p. 75), segundo o qual haveria na Inglaterra vitoriana uma cultura de veracidade “cavalheirista” na qual ser um cavalheiro (um *gentleman*, termo de cunho social e moral para identificar membros da aristocracia e novos ricos da época) seria propriedade indicadora funcional central para autoridade racional – mas não apenas sobre questões particulares. Seria uma chave para identificar bons informantes de modo global. Em contrapartida, ser uma mulher, ou ainda um homem que não fosse um cavalheiro, seria uma chave para identificar maus informantes. Nesse cenário, segundo Shapin, os sistemas institucionais de exclusão eram tão eficazes que o reconhecimento da desigualdade de gênero na participação das trocas informacionais não era sequer recorrente, como eram os comentários sobre a falta de nobreza e sobre a disposição para a servidão desses grupos excluídos.

¹⁴ Em seu livro seminal *Epistemic injustice* (2007), Fricker oferece um tratamento compreensivo do fenômeno da injustiça epistêmica. É lá que se encontra a fonte mais detalhada até então dessa discussão.

¹⁵ Esse tipo particular de injustiça epistêmica é o que Fricker (2007, p. 1) chama de injustiça testemunhal.

identificação de bons informantes estabelecido por Craig se degenera no contexto social atual e vira um mecanismo de discriminação epistêmica (FRICKER, 1998, p. 172). Um sujeito que é vitimado por uma discriminação fica parcial ou completamente impedido de participar ativamente do compartilhamento de conhecimento nessa comunidade – mesmo que ele esteja em posição de protagonizar esse compartilhamento.

Note que Fricker não quer dizer que, do ponto de vista da abordagem de Craig, mulheres, negros, estrangeiros, etc. não têm conhecimento, por não serem reconhecidos como bons informantes. A correlação entre os dois conceitos é apenas evolutiva e não marca uma equivalência necessária entre conhecedores e bons informantes. Esses sujeitos epistêmicos são, de fato, conhecedores. Mas o são à revelia da norma de credibilidade que, em tempos hipotéticos remotos do estado de natureza, determinava quem era e quem não era bom informante. Nosso conceito de conhecimento capta algumas extensões intuitivas e o fato de sua genealogia ser rígida não vai implicar em uma mudança nos casos que identificamos com tal atualmente. Fricker aponta que é justamente esse desprendimento da sua história evolutiva que mostra que precisamos olhar mais atentamente para os aspectos políticos das nossas práticas epistêmicas.

Com esse ponto em mente, Fricker faz uma defesa de pelo menos duas posições mais centrais. Primeiro, ela defende que uma avaliação completamente “veritista” da epistemologia tradicional precisa receber essa luz politizada (FRICKER, 1998, p. 173). Uma avaliação epistêmica que ignora todos os aspectos políticos e as relações de poder envolvidas na prática epistemológica cotidiana ignora também as maneiras através das quais a correlação adequada entre a autoridade racional e a credibilidade não é alcançada e, por consequência, a identificação confiável de boas fontes de informação. Se buscamos mais verdades, precisamos entender os mecanismos que nos impedem de chegar a elas com mais frequência. E é essa a limitação da explicação genealógica de Craig. Ele fala do que valorizamos quando falamos em conhecimento, quais disposições e relações temos em mente quando usamos o conceito. Mas falha em captar, na sua história de objetivação, como as normas de credibilidade, na passagem do estado de natureza para o contexto social complexo, passam a captar propriedades indicadoras funcionais e não, necessariamente, propriedades indicadoras de fato.

O segundo ponto de Fricker é que um reducionismo total da prática epistêmica a questões de poder social também não se sustenta. Em particular, a explicação que Craig oferece, a partir de uma preocupação normativa acerca do nosso uso do conceito de conhecimento, é uma explicação preocupada em formular uma concepção de autoridade racional que independe de poder social. Do mesmo modo, a explicação valorativa que Fricker irá desenvolver em seguida (2009), através da noção de resiliência epistêmica também tem existência independente de questões sobre poder social. Uma coisa é defender que essas noções e a normatividade a elas atrelada podem ser frustradas por questões políticas. Outra completamente diferente é defender que todas essas noções expressam apenas poder social e nada mais.

Para Fricker, o trabalho de Craig é uma defesa indireta do papel da norma de credibilidade, que passou a ser bastante comum nos debates em epistemologia social. Mas essa norma de credibilidade precisa ser entendida também do ponto de vista de uma *genealogia social*, do mesmo modo que o conceito de conhecimento. O conhecimento está intimamente conectado aos aspectos políticos e sociais da nossa vida em comunidade, às estruturas de poder social que orientam nossas práticas epistêmicas, justamente porque é necessariamente dependente dos resultados entregues por essa norma de credibilidade. Ainda que identifiquemos aquilo que dá valor ao conhecimento através da ideia de que essa noção nos aponta bons informantes ou informações estáveis, resilientes, é importante que entendamos que esses resultados podem ser corrompidos pelas estruturas de poder social presentes em uma comunidade.

Considero que esse ponto pode ser reforçado se pensarmos na persistência das falhas epistêmicas causadas por essas estruturas de poder, a partir do que Kristie Dotson (2014, p. 121) chamou de *resiliência de sistemas epistêmicos*. É importante não confundir esse sentido de resiliência adotado por Dotson e o sentido utilizado por Fricker. Mas é importante também reconhecer o que os aproxima. Para Dotson, nosso ambiente epistêmico é o espaço no qual realizamos nossas trocas e interações epistêmicas; e esse espaço é marcado por três características salientes: a contextualização dos conhecedores, a interdependência dos nossos recursos epistêmicos; e a resiliência dos nossos sistemas epistêmicos (DOTSON, 2014, p. 120). As duas primeiras características parecem estar captadas pelo que discutimos até então. A interdependência podendo ser vista na ideia de busca por bons informantes e por informações estáveis. E a contextualização podendo ser avaliada em termos do posicionamento social dos agentes, como defendido por Fricker. A resiliência de sistemas, por sua vez, é um elemento novo na nossa discussão, mas que acredito pode ser avaliado em termos do que discutimos até aqui.

Por sistemas epistêmicos, Dotson entende nossos modos de vida epistêmicos – nossos “imaginários sociais operativos e instituídos, nossos hábitos de cognição, nossas atitudes direcionadas a conhecedores, e/ou qualquer sensibilidade relevante que encoraja ou dificulta a produção de conhecimento” (DOTSON, 2014, p. 121). Quando ela diz que a resiliência desse sistema é uma das características do nosso ambiente epistêmico, ela quer dizer que esse sistema é altamente estável. “Para o bem ou para o mal” (DOTSON, 2014, p. 122). Por um lado, é importante que ele seja estável, afinal, como vimos em Fricker, a estabilidade é um sinal de qualidade epistêmica. Queremos que nosso sistema seja estável, por exemplo, em nos entregar resultados adequados para nossas avaliações feitas com base na norma adequada de credibilidade. A lição retirada da noção de resiliência epistêmica utilizada por Fricker, e pela ideia de bom informante de Craig, é que precisamos de uma maneira de identificar boas fontes de conhecimento e boas informações de um modo em que ambos sejam resistentes ao teste do tempo. Um sistema epistêmico resiliente seria um que entregaria resultados resistentes nesse sentido.

Mas essa resistência vem também com algum custo. A resiliência dos nossos sistemas, segundo Dotson, significa também que a magnitude de perturbação que ele deve sofrer para que corrija suas falhas é muito grande (DOTSON, 2014, p. 121). Quando Craig defende que o conceito de bom informante passou por um processo de objetivação até chegar a ser o nosso conceito de conhecedor, ele está dizendo que o conceito ancestral passou pelos mecanismos desse sistema epistêmico até sair mais forte e mais resistente ao escrutínio do investigador exigente. As normas de credibilidade que se sedimentaram nesse processo são parte tanto dos nossos hábitos de cognição quanto das nossas atitudes direcionadas a outros conhecedores, dois elementos presentes naquilo que Dotson entende por sistema epistêmico. Desse modo, entender as falhas que tanto Fricker quanto Dotson identificam no nosso trabalho epistêmico cotidiano, através daquilo que a primeira chama de injustiças epistêmicas, e do que a segunda chama de *opressões epistêmicas* (DOTSON, 2014, p. 115), pode passar justamente pelo reconhecimento de uma história genealógica como a que Craig nos oferece. E também pela ideia de que, ainda que esteja arraigada de forma apolítica no nosso sistema enquanto paradigma de avaliação de outros sujeitos epistêmicos, precisamos fazer como Fricker e insistir na politização do nosso entendimento dessa norma, mesmo que isso signifique causar perturbações constantes ao nosso sistema epistêmico.

CONCLUSÃO

Nesse artigo eu quis apresentar duas maneiras de conceber uma explicação genealógica do conceito de conhecimento. A primeira delas através da hipótese do estado de natureza elaborada por Craig, na qual conhecimento é compreendido como um conceito evoluído a partir do conceito de bom informante. Minha ideia foi mostrar como Craig construiu sua abordagem acerca desse conceito e em que sentido podemos traçar um paralelo entre essa abordagem e a explicação valorativa de Fricker sobre o mesmo conceito. Em seguida, eu apresentei e discuti o desenvolvimento social que Fricker oferece à genealogia de Craig, onde ela defende que as noções de bom informante e de conhecimento são necessariamente dependentes do estabelecimento de uma norma de credibilidade. Sua posição é que o reconhecimento do papel dessa norma pode nos ajudar a dar o salto a partir da genealogia de Craig para uma genealogia social do conceito de conhecimento, entendendo como aspectos políticos passam a influenciar nossa prática epistêmica uma vez que saímos do estado de natureza e chegamos em um cenário social complexo. Por fim, defendi uma ilustração a partir do trabalho de Kristie Dotson de como essas abordagens genealógicas não só podem explicar a tendência à confiabilidade e à estabilidade dos nossos sistemas epistêmicos como podem também explicar uma maneira de modifica-los quando eles ajudam a perpetuar falhas na nossa conduta epistêmica em comunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CODE, Lorraine. *Rhetorical spaces: Essays on gendered locations*. New York. Psychology Press, 1995.
- CRAIG, Edward. *Knowledge and the state of nature: An essay in conceptual synthesis*. Oxford: Clarendon, 1990.
- _____. The practical explication of knowledge. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 87, n.1, p. 211-226, 1986.
- DOTSON, Kristie. Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology*, v. 28, n. 2, p. 115-138, 2014.
- FRICKER, Miranda. Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 98, n.1, p. 159-177, 1998.
- _____. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press, 2007.
- _____. The value of knowledge and the test of time. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, v. 64, n.1, p. 121, 2009.
- GRECO, John. Knowledge as credit for true belief. In: DEPAUL, Michael; ZAGZEBSKI, Linda (eds.). *Intellectual virtue: perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 111-134.
- KUSCH, Martin. Testimony and the value of knowledge. In: HADDOCK, Adrian; MILLAR, Allan; PRITCHARD, Duncan (eds.). *Epistemic value*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 60-94.
- PLATO. *Protagoras and Meno*. Trad. de Adam Beresford e Leslie Brown. London: Penguin Classics, 2005.
- PRITCHARD, Duncan. The structure of sceptical arguments. *The Philosophical Quarterly*, v. 55, n. 218, p. 37-52, 2005.
- SHAPIN, Steven. *A social history of truth: Civility and science in seventeenth-century England*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- ZAGZEBSKI, Linda. *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1996.

VÍCIOS INTELECTUAIS, VIRTUDES E INVESTIGAÇÃO

INTELLECTUAL VICES, VIRTUES, AND INQUIRY

FELIPE ROCHA L. SANTOS¹

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - Brasil

frls.ba@gmail.com

RESUMO: Este artigo tem como objetivo propor uma definição de virtudes e vícios intelectuais relativos a uma investigação. Por investigação aqui entende-se qualquer busca que proporcione um produto epistêmico como por exemplo conhecimento ou entendimento. Para isso, faço uma análise da definição de virtudes e vícios oferecida por Quassim Cassam e discuto alguns problemas desta definição. Proponho que, ao contrário de Cassam e de Duncan Pritchard, a meta de uma investigação não é apenas conhecimento ou apenas entendimento. Em seguida, na parte final do artigo, proponho duas aplicações práticas a definição de virtudes e vícios intelectuais. A primeira eu descrevo como o uso da Internet pode proporcionar em nós mais vícios que virtudes intelectuais, e a segunda descrevo que na prática e pesquisa médica, ao que parece, também há mais vícios que virtudes intelectuais.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia dos vícios. Epistemologia das virtudes. Epistemologia da investigação. Investigação. Epistemologia aplicada.

ABSTRACT: *In this paper, I will propose a definition of intellectual virtues and vices relative to an inquiry. By inquiry, I mean any investigation that provides an epistemic product such as knowledge or understanding. For this goal, I make an analysis of the definition of virtues and vices offered by Quassim Cassam, and discuss some problems of his definition. I propose that, unlike Cassam and Duncan Pritchard, the goal of an inquiry is not just knowledge or just understanding. Then, in the final part of the article, I propose two practical applications of this definition of the intellectual virtues and vices. I describe how the use of the Internet can promote intellectual vices at the expense of virtues. I then describe how in medical practice and research, it seems, there are also more intellectual vices than there are virtues.*

KEYWORDS: *Vice epistemology. Virtue epistemology. Inquiry epistemology. Inquiry. applied epistemology.*

INTRODUÇÃO

Muito da investigação em epistemologia contemporânea foi concentrada em perguntas como “O que é conhecimento?” e “É possível saber algo (como por exemplo, que existe o mundo exterior)?”. Ou seja, muitos dos trabalhos focaram em questões sobre a definição do conhecimento, sobre a justificação e também

¹ Pesquisador pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

sobre os desafios céticos relacionados à possibilidade de ter conhecimento. E, dentro deste tipo de pesquisa, muitos dos exemplos são idealizados, já que buscamos as definições mais gerais e quando um caso específico não se adéqua (como por exemplo, casos estilo-Gettier relacionados a situações cotidianas),² os filósofos voltam a trabalhar para corrigir a definição e, assim, lidar com estes tipos de caso.

Este tipo de investigação filosófica é muito importante para ampliar o nosso conhecimento sobre a natureza intelectual humana e ainda há muito a ser feito dentro deste tipo de investigação epistemológica. Entretanto, parece deixar de fora parte de nossa vida intelectual, que, na prática, não é idealizada e muito menos parece ser coerente. Nos últimos anos, temos visto um aumento de atitudes intelectuais que parecem ir contra todas as previsões esperadas, como por exemplo, as eleições de Donald Trump como presidente dos Estados Unidos, ou mesmo a saída da Inglaterra da União Europeia (saída esta conhecida como Brexit). Estes eventos surpreenderam as expectativas e até o momento atual, o ano de 2018, ainda há muita especulação sobre o que causou tais decisões, já que supostamente, seria considerado irracional ou ilógico decidir por Trump ou pelo Brexit.³ Como a investigação epistemológica pode explicar estes casos, quando apenas buscamos definir conceitos como racionalidade, conhecimento e justificação, por exemplo?

Minha proposta para este artigo é partir para uma abordagem de investigação filosófica teórico-prática. Desde o ponto de vista teórico, irei propor uma definição de vícios e virtudes intelectuais relativa a uma investigação (“inquiry”)⁴ com objetivos puramente epistêmicos.⁵ Para isso, defenderei que a meta deste tipo de investigação nem sempre é o conhecimento, mas também pode ser outros produtos epistêmicos, como entendimento ou coerência. Com estas definições em mãos, irei propor a aplicação prática da mesma em dois casos reais, oferecendo assim um diagnóstico preliminar destes casos desde um ponto de vista

² Edmund Gettier é um filósofo que publicou um dos artigos mais importantes da epistemologia contemporânea (GETTIER, 1963), questionando a definição mais aceita na época de conhecimento como crença verdadeira justificada através de exemplos que demonstram que o conhecimento é incompatível com a sorte epistêmica. Para saber mais sobre sorte epistêmica, ver PRITCHARD (2005).

³ Aqui estou descrevendo bem a acusação popular de que seria irracional decidir por Trump, por exemplo, por conta do seu machismo e xenofobia explícitos em seu discurso. Do ponto de vista dos que acusavam o votar por Trump como irracional, se o objetivo de se eleger um presidente é eleger um que faça o melhor para o máximo de pessoas de sua nação, parece ser claramente incoerente eleger uma pessoa machista ou xenófoba. Entretanto, esta acusação popular de irracionalidade não implica irracionalidade de fato (dadas as diversas teorias de racionalidade existentes). Parece ser coerente desde o ponto de vista de uma pessoa machista que se o seu líder for machista, fará o melhor para o seu povo. Para este artigo, esta acusação popular é importante, visto que pretendo que minha análise clarifique mais este tipo de comportamento em nossa sociedade.

⁴ Neste artigo traduzirei o termo em inglês “Inquiry” por “Investigação”. Uma outra opção poderia ser traduzir por “inquérito”, mas como este termo vem carregado de uma conotação relativa a investigação policial e jurídica, decidi por traduzir por um termo mais amplo.

⁵ Na próxima seção definirei melhor sobre tipos de investigações, explicitando a diferença entre investigações com objetivos práticos e investigações com objetivos epistêmicos.

da epistemologia e sugerindo possíveis soluções para os problemas práticos que serão analisados.

I VÍCIOS E VIRTUDES INTELECTUAIS

Na literatura em epistemologia sobre virtudes intelectuais, há ao menos duas grandes correntes que buscam definir o que são as virtudes intelectuais: os confiabilistas e os responsabilistas. De maneira geral, para os confiabilistas, as virtudes intelectuais são aquelas habilidades cognitivas (como memória, visão, etc.) que são parte de um agente epistêmico e produzem confiavelmente crenças verdadeiras (e portanto, de acordo com o confiabilismo, conhecimento) (GRECO, 2010, p. 71; SOSA, 2015, p. 12). Para o confiabilista, o que importa são os fins, as consequências. Ou seja, o estado epistêmico produzido pelas habilidades cognitivas é o que define o que é uma virtude ou um vício intelectual, sendo que neste caso, eles estão interessados na crença verdadeira como produto epistêmico, como consequência do uso das habilidades cognitivas. Se um processo cognitivo não produz confiavelmente crenças verdadeira, então para o confiabilista, este processo cognitivo não é uma virtude intelectual (e nem mesmo uma habilidade cognitiva).

Já os responsabilistas, ao contrário de concentrarem-se em habilidades cognitivas e sua relação com a produção da verdade, concentram-se em traços de caráter que nos fazem pessoas excelentes. Assim, bons motivos são necessários para as virtudes. Ao contrário dos confiabilistas, traços de caráter que por alguma razão produzem crenças verdadeiras por sorte, desconectadas de bons motivos, não são virtudes, pois não revelam nada sobre o que valoramos e sobre o que nos importamos. Para alguns filósofos, a crença verdadeira também é fundamental para a definição de virtudes intelectuais, porém o que é mais central é justamente a motivação, ou seja, o interesse pela verdade. Assim, alguns exemplos de virtudes intelectuais são a coragem intelectual, autonomia e perseverança (ZAGZEBSKI, 1996, p. 159).

Neste artigo, irei diferir um pouco das noções confiabilistas e responsabilistas, visto que não tenho interesse em definir conhecimento ou definir virtudes e vícios em relação a um produto epistêmico ou a uma motivação pela busca da verdade. O que será central aqui é o que pode ser chamado de Epistemologia Investigativa (“Inquiry Epistemology”). Segundo Hookway, a preocupação principal de uma epistemologia investigativa é “explicar as avaliações que devemos ser capazes de fazer se quisermos realizar investigações de uma maneira responsável e de modo bem controlado” (1994, p. 212). Quassim Cassam, que também segue o projeto da epistemologia investigativa, descreve que:

Nesta concepção [de epistemologia], o foco de nossa vida epistêmica é a atividade de investigar [o que é] “a tentativa de descobrir como as coisas são, ampliar nosso conhecimento ao realizar investigações direcionadas a responder perguntas, e refinar nosso conhecimento por considerar questões sobre coisas que atualmente tomamos como verdadeiras” (CASSAM, 2016, p. 161).

Outros filósofos, como Ernest Sosa e Peter Klein também consideram que a preocupação central da epistemologia é a investigação. Sosa, por exemplo, define epistemologia como uma investigação filosófica sobre a natureza, condições e extensão do conhecimento humano (SOSA et al, 2008, ix). E Klein escreveu que a epistemologia continua sendo uma área vigorosa de investigação no coração da filosofia (KLEIN, 2005), indo um pouco além de Sosa, colocando a epistemologia investigativa como central para a filosofia. Sendo assim, como definir virtudes e vícios intelectuais desde uma perspectiva da epistemologia investigativa?

Para Cassam, dado a epistemologia investigativa, vícios intelectuais podem ser definidos como “traços de caráter que impedem uma investigação efetiva e responsável” (CASSAM, 2016, p. 164). E virtudes intelectuais, portanto, são traços de caráter que permitem uma investigação efetiva e responsável. Nesta definição de Cassam, há três aspectos que são bastante problemáticos e que podem ser expressos nas seguintes perguntas: (1) o que são traços de caráter (ou: existe algo como traços de caráter)? (2) O que é uma investigação efetiva? E (3) o que é uma investigação responsável? Sobre (1), aceitarei a ideia geral de traços de caráter intelectual como “um modo distintivo de buscar e avaliar evidências” (CASSAM, 2016, p. 164). Não discutirei sobre este tema nem sobre a possibilidade de existir ou não traços de caráter.⁶ Me concentrarei neste artigo na questão sobre o que faz com que uma investigação seja efetiva e responsável, aceitando também a ideia de responsabilidade (3) de Cassam.

Como Cassam define uma investigação efetiva? Para ele, uma investigação efetiva é uma investigação que conduz ao conhecimento (CASSAM, 2016, p. 166). Isso sugere que qualquer investigação que produz como resultado algo que não chega a ser conhecimento – como crença verdadeira, crença verdadeira justificada⁷ e assim por diante – não é uma investigação efetiva. E sobre investigação responsável, Cassam escreve que uma investigação responsável

é uma que é guiada pela evidencia e reconhece as obrigações que vem com o fato de ser um investigador. Isso inclui a obrigação de não ser negligente e de exercer cuidado e atenção durante a investigação do assunto em questão. Um investigador responsável possui uma certa atitude em relação ao empreendimento de investigar, sabe o que ele está fazendo e possui as habilidades necessárias. (CASSAM, 2016, p. 166).

Para demonstrar como se aplica sua definição, Cassam nos oferece o seguinte caso, que, a princípio, parece ser um caso muito comum em nosso cotidiano, a saber, a crença em teorias de conspiração:

⁶ Para saber mais sobre o ceticismo a respeito da possibilidade de traços de caráter, ver Alfano (2013).

⁷ Aqui sigo a tradição pós-Gettier de que uma crença verdadeira justificada já não pode ser considerada conhecimento, dado que que, como demonstrou Gettier (1963), esta maneira de definir conhecimento não dá conta dos casos que envolve sorte epistêmica.

Oliver possui uma obsessão pouco sadia com o 9/11 [ataque às torres gêmeas em Nova Iorque]. Ele gasta muito de seu tempo lendo sobre o que ele chama de ‘conspiração do 9/11’ e ele se considera como um perito no campo de estudos do 9/11. Ele acredita que [P] os ataques do 11 de setembro não foram realizados pela Al-Qaeda e o colapso das torres do World Trade Center foi causado por explosivos colocados nos prédios por agentes do governo antecipadamente, ao invés do impacto causado pelos aviões e do incêndio resultante. No que diz respeito a Oliver, o colapso das torres gêmeas foi um trabalho interno e especificamente, resultado de uma demolição controlada (CASSAM, 2016, p. 162).

Dado que a proposição [P] não é somente falsa, mas parece ser facilmente demonstrável que é falsa, chegamos à conclusão de que, dado a definição de virtudes e vícios intelectuais de Cassam, Oliver é intelectualmente vicioso, já que sua investigação não é nem efetiva nem responsável.

O problema deste exemplo de Cassam é que ele assume que teorias da conspiração são teorias cujas proposições são falsas. Entretanto, parece ser incorreto afirmar que algo é falso somente porque é uma teoria da conspiração.⁸ Existem diversas teorias de conspiração que se mostraram verdadeiras após um período.⁹ Portanto, supondo que a proposição [P] seja de fato verdadeira, estaria sendo Oliver intelectualmente vicioso? Dado a definição de Cassam, a resposta é que sim. Isso porque, no caso de teorias da conspiração, existe um derrotador epistêmico disponível, mais especificamente um derrotador normativo.¹⁰ Derrotadores epistêmicos são proposições que impedem que minha crença verdadeira seja tomada como conhecimento. No caso específico de teorias da conspiração, temos os chamados derrotadores normativos, que, de acordo com Bernecker, funciona como “proposições que S deveria crer – independente de se S acredita ou não nela – dado a presença de certas evidências disponíveis” (BERNECKER, 2010, p. 110). Ou seja, se eu formo a crença verdadeira de que o presidente dos Estados Unidos foi assassinado por seu próprio guarda-costas, mas todos os meios de comunicação informam que foi um assassinato causado por um desconhecido, e demonstram esta tese por meio do testemunho de *experts* e outras supostas evidências, então a proposição S “o presidente foi assassinado por um desconhecido” é um derrotador normativo para a minha crença verdadeira de que o presidente foi assassinado pelo seu próprio guarda-costas, e portanto, a minha crença verdadeira não pode ter o estatuto de conhecimento.

⁸ De fato, Cassam em outro texto (CASSAM, 2018) descreve que teorias da conspiração não são necessariamente falsas ou injustificadas. Entretanto, ele apenas diz que as teorias da conspiração injustificadas são aquelas sem evidências adequadas e portanto, implausíveis. Mesmo que Cassam ainda assim aceite que teorias da conspiração possam ser verdadeiras, me parece que de qualquer modo ele assume uma certa implicação pejorativa, que, de acordo com Dentith (2015, p. 31), parece ser a norma na literatura acadêmica. Dito isto, o argumento que ofereço funciona adequadamente, creio, contra todos os que definem teorias da conspiração desde modo pejorativo. Agradeço ao revisor por chamar atenção a este ponto.

⁹ Para uma análise mais detalhada sobre o termo “teoria da conspiração” e como este termo foi introduzido nos Estados Unidos, ver deHaven-Smith (2014).

¹⁰ Para uma discussão mais geral sobre derrotadores epistêmicos, ver Sudduth (2017) e Dentith (2014).

Dado que derrotadores normativos derrotam nosso conhecimento, parece ser bastante improvável que qualquer investigação que envolva teorias da conspiração que por acaso são verdadeiras seja efetiva, dado que em geral, as teorias de conspiração são tomadas e vendidas como falsa pelos meios de propagação de informação mais populares, como os meios de comunicação, comunidades científicas, etc. Mesmo sabendo que falar de teorias de conspiração é falar de um tema controverso, o fato é que a definição de Cassam já exclui de antemão qualquer possibilidade de investigação efetiva para este tipo de investigação, o que parece ser uma deficiência desta forma de definir virtudes e vícios intelectuais. Desse modo, uma possível forma de ajustar a definição de Cassam para dar conta de casos como estes é abrindo mão da ideia de que somente o conhecimento pode ser a meta da investigação.

2 METAS DA INVESTIGAÇÃO

Além do problema anterior, podemos analisar um outro problema na definição de Cassam. Como descrito anteriormente, para que uma investigação seja efetiva, ela deve conduzir ao conhecimento. E dado que conhecimento é incompatível com sorte (como bem demonstrado por Gettier em 1963), então uma investigação efetiva deve ser incompatível com a sorte. Entretanto, isso não parece ser o que alguns filósofos, como Pritchard, defendem. Vejamos o seguinte caso:

Suponha que eu chegue em casa e veja minha casa incendiada e um monte de pessoas fora da minha casa vestidas como bombeiros. Suponha que eu pergunte a um deles o que aconteceu, e me dizem que a razão pela qual minha casa queimou foi que eu tinha uma fiação defeituosa. A pessoa de quem recebo as informações é genuinamente um bombeiro que sabe do que está falando. E eu escolho essa pessoa aleatoriamente para falar sobre a causa do incêndio. Agora imagine que quase todas as pessoas do lado de fora da minha casa estão apenas vestidas de bombeiros a caminho de uma festa de fantasia e eu acabei escolhendo o único bombeiro genuíno entre elas. Se eu tivesse falado com um dos bombeiros falsos, então eu teria escutado uma explicação falsa sobre por que minha casa havia sido incendiada (PRITCHARD, 2008, p. 334).

Pritchard usa este caso para demonstrar que enquanto conhecimento não é compatível com qualquer tipo de sorte, entendimento, por outro lado, é compatível com sorte ambiental.¹¹ Assim, de acordo com Cassam, não parece haver dúvidas de que neste caso, eu fui intelectualmente vicioso já que minha investigação não produziu conhecimento e portanto, não foi efetiva. Este diagnóstico não parece correto, ao menos é o que diz nossa intuição, pois parece que fui de alguma maneira exitoso por ter compreendido a explicação, mesmo não tendo obtido

¹¹ Sorte ambiental é o tipo de sorte existente em casos como o caso do Celeiro Falso (GOLDMAN, 1976, p. 772-73). Para uma descrição mais detalhadas sobre os tipos de sorte epistêmica, ver Pritchard (2005).

conhecimento. Para buscar um diagnóstico mais preciso, é necessário ver com mais detalhes como funcionam as investigações e qual é a meta de uma investigação.

Uma investigação é uma atividade ou projeto direcionada por uma meta, por um objetivo. Pode-se dizer que é uma atividade que possui ao menos dois tipos de motivação: uma motivação prática e uma motivação intelectual. Por exemplo, se eu quero saber como cozinhar uma sobremesa específica para poder exibir minhas habilidades culinárias para minha namorada, eu posso ir ao *Youtube* e encontrar um tutorial que me ensine a fazer esta sobremesa. Minha investigação aqui tem motivações puramente práticas. Mas se eu quero saber, por exemplo, porque todos os corpos são atraídos pela terra, eu terei que estudar sobre a força da gravidade. Nesse caso, esta investigação tem uma motivação puramente intelectual, puramente epistêmica. Talvez um grande número de nossas investigações tenha motivações mistas. Por exemplo, eu posso ter uma motivação intelectual de saber como funcionam os buracos negros no universo, sabendo também que por esta motivação intelectual, posso descobrir coisas novas e publicar livros e artigos científicos que me permitam alcançar uma posição acadêmica de prestígio. De qualquer modo, em casos assim, vemos que a motivação prática é uma consequência da motivação epistêmica genuína, sendo possível assim analisar a motivação epistêmica sem interferência da motivação prática.¹² A forma em que analisarei as investigações nesta seção é desde um ponto de vista da motivação puramente epistêmica, deixando de lado por este momento as motivações práticas.

Além das motivações, quando iniciamos uma investigação, parece que estamos assumindo certos compromissos. Christoph Kelp escreve que:

Há uma série de tipos de compromisso que se pode ter em relação à realização de um projeto em andamento. A natureza do compromisso depende de como ele surge. Por exemplo, R pode ter o desejo de correr uma maratona e assim formar a intenção de fazê-lo. Neste caso, direi que R tem um compromisso prático de correr uma maratona. R também pode ter prometido a alguém para correr uma maratona. Neste caso, R tem um compromisso moral de correr uma maratona. Ou R pode ter sido contratado para correr uma maratona, caso em que seu compromisso será contratual (KELP, 2014, p. 229).

Com base nesta ideia de que assumimos compromissos em atividades como a atividade de investigação, Kelp descreve as seguintes teses sobre qualquer tipo de projeto direcionada por uma meta (inclusive projetos de investigação):

Tese da Realização: O projeto P é considerado realizado por S em T se e somente se, em T, S atingiu O (o objetivo de P);

¹² Alguém poderia dizer que o conhecimento é um meio seguro para a boa ação, e portanto, a motivação prática seria anterior a motivação epistêmica. Acredito que isto não seria uma objeção ao que proponho aqui, que é a possibilidade de se analisar a motivação epistêmica sem interferência da motivação prática. Agradeço ao revisor por chamar atenção a este ponto.

Tese da Liberação do Compromisso: Se S realizou P em T, então, em T, S está liberado de todos os compromissos em relação a realização de P (KELP, 2014, p. 229).

Investigações com uma motivação puramente epistêmica pode nos levar a compromissos práticos, que é por exemplo, investigar até alcançar o conhecimento. Quando a investigação é realizada por completo, é possível dizer que somos liberados deste compromisso. Portanto, se isto é correto, podemos avaliar se uma investigação foi realizada por completo avaliando se o sujeito foi liberado de todos os compromissos relativos à investigação. Por isso, agora pergunto: qual é o objetivo de uma investigação? Como descrito anteriormente, Cassam defende que o objetivo, a meta de uma investigação é “o conhecimento”. Pritchard, por outro lado, defende que o objetivo real de uma investigação é “o entendimento” (PRITCHARD, 2008, p. 325). Qual dos dois está correto?

Vejam novamente o caso oferecido por Pritchard, dos bombeiros falsos. Se Kelp está correto, podemos avaliar se uma investigação foi realizada totalmente ao avaliar os compromissos de dada investigação e se o sujeito envolvido foi liberado de tais compromissos. No caso em questão, podemos estipular o seguinte: (1) digamos que eu quero apenas entender porque minha casa foi incendiada. Se a explicação satisfaz minha curiosidade, então estou liberado de todos os compromissos que tenho com esta investigação; (2) agora digamos que eu sou dono de uma empresa de construção, e eu construí tanto a minha casa como a de outras pessoas usando o mesmo projeto de engenharia e arquitetura. Me parece que tenho neste caso também um compromisso moral, já que sou responsável pelas outras casas que construí. E neste caso, possuindo entendimento sobre o que passou me ajuda a fazer as correções relevantes nas outras casas, me liberando assim do meu compromisso moral. Assim, (2) parece mostrar que Pritchard poderia estar correto e o entendimento é a meta da investigação.

Entretanto, Pritchard oferece uma variação de seu caso, ainda para argumentar que o entendimento é a meta da investigação. A variação é a seguinte:

Suponha que eu entenda por que minha casa se incendiou falando com um bombeiro genuíno. Suponha, além disso, que eu diga agora ao meu jovem filho por que nossa casa foi incendiada. Meu filho, ao contrário de mim, não tem ideia de como a fiação defeituosa pode causar um incêndio. No entanto, ele pode certamente vir a saber por que sua casa foi incendiada ao ser contato por alguém que ele conhece como informante confiável, como seu pai. Manifestamente, no entanto, ele não entende por que sua casa foi incendiada, uma vez que a compreensão neste contexto claramente exigiria alguma concepção de como a causa pretende provocar o efeito (PRITCHARD, 2008, p. 335).

Após descrever este caso, Pritchard prossegue:

Se o produto da investigação é apenas conhecimento, então devemos considerar o fato de meu filho saber por que sua casa foi incendiada como produto de uma investigação bem-sucedida. Claramente, no entanto, não consideramos isso como a conclusão de um inquérito bem-sucedido. De fato, a investigação parou cedo demais (PRITCHARD, 2008, p. 336).

Quero aqui argumentar contra esta conclusão de Pritchard apenas mostrando que é possível sim que neste caso, meu filho está liberado de todos os compromissos após saber porque minha casa foi incendiada, mesmo sem entendimento. E isso porque o conhecimento obtido foi o suficiente por satisfazer a sua motivação, sua curiosidade, e isso explica também porque ele não precisa continuar a investigação. Ou seja, isso demonstra que de certo modo Cassam está correto e que o conhecimento também pode ser a meta da investigação.

O que defendo aqui é que dependendo do contexto e do tipo de investigação, a meta da investigação pode ser ou o conhecimento, ou mesmo o entendimento.¹³ Mas não apenas estes dois produtos epistêmicos. Como descrito anteriormente, alguns filósofos defendem que a epistemologia é um tipo de investigação. Mas com qual objetivo? De acordo com Pritchard, a metodologia da epistemologia analítica é essencialmente a aplicação do processo de equilíbrio reflexivo a diferentes dados de entrada (intuição, dados das ciências cognitivas, dados da filosofia experimental, etc.) com a meta de obter uma teoria estável reflexiva (PRITCHARD, 2012, p. 99).¹⁴ Como argumentam alguns outros filósofos, como DePaul, o método do equilíbrio reflexivo não nos dá nenhuma garantia de que os investigadores irão obter crenças verdadeiras e nem mesmo garante direcionar os investigadores de modo confiável à verdade (DEPAUL, 1993). Por isso é possível construir teorias coerentes e estáveis em filosofia que são contraditórias entre si. Portanto, o objetivo de uma investigação epistemológica (e creio que podemos generalizar para toda investigação filosófica) não é conhecimento ou entendimento (ao menos não nas versões factivas de entendimento, como a de Pritchard), mas sim uma teoria coerente, estável, produto do método do equilíbrio reflexivo.

O que quero defender aqui, portanto, é que tanto Cassam como Pritchard estão parcialmente corretos, no sentido de que é possível que em alguns casos, o conhecimento é a meta da investigação, e em outros o entendimento é a meta da investigação, mas que isso não pode ser generalizado para todos os casos, e não são apenas estes dois estados epistêmicos que devem ser considerados a meta da investigação. A depender do contexto, a meta da investigação pode ser chegar a

¹³ Aqui assumo a tese de que entendimento e conhecimento são estados epistêmicos diferentes, ou seja, que entendimento não é redutível a conhecimento. Para uma discussão mais detalhada sobre os diversos tipos de entendimento (desde entendimento factual como entendimento não factual), ver SILVA FILHO, DAZZANI e SANTOS, 2013.

¹⁴ Não pretendo aqui discutir o método do equilíbrio reflexivo. Meu objetivo é argumentar que existem outras metas de investigação que não o conhecimento e o entendimento, como por exemplo, a construção de teorias estáveis e coerentes, que em geral é o que se busca com o método do equilíbrio reflexivo. Para saber mais sobre o equilíbrio reflexivo, ver DANIELS, 2018.

uma teoria reflexivamente estável e coerente. Assim, defendo um pluralismo quanto a metas de investigação. E, para saber se uma investigação de fato alcançou sua meta, dado o contexto da investigação, podemos avaliar se o sujeito foi liberado de todos os seus compromissos ou não quando produziu um estado epistêmico (conhecimento, entendimento ou coerência, mas não se limitando a estes). Se foi liberado de todos os seus compromissos, então a meta da investigação foi alcançada e podemos assim dizer que a investigação foi efetiva.

Na seção seguinte, quero sugerir duas aplicações práticas desta definição de virtudes e vícios intelectuais como traços de caráter que promovem ou impedem uma investigação responsável e efetiva. Com os dois casos que irei descrever, pretendo defender que é possível dar um diagnóstico desde uma perspectiva epistêmica sobre os mesmos e que este diagnóstico nos ajuda a compreender melhor nossa vida intelectual a partir de um ponto de vista menos idealizado e mais aplicado ao nosso cotidiano. E, compreendendo melhor nossa vida intelectual, é possível também identificar possíveis soluções para que assim, evitemos uma vida intelectual mais viciosa que virtuosa.

3 APLICAÇÃO PRÁTICA: VÍCIOS INTELECTUAIS NA VIDA ORDINÁRIA

3.1 INTERNET E POLÍTICA

O primeiro caso prático que desejo analisar é sobre como o uso da Internet, no contexto de informação política, pode estar promovendo mais vícios intelectuais que virtudes. Para compreender melhor este caso, faz-se necessário compreender um pouco mais da arquitetura informacional no qual a Internet é construída. Por Internet aqui quero me referir apenas à *World Wide Web*¹⁵ (*www*) e um tipo de aplicação específica, que são as redes sociais. A Internet e as redes sociais são construídas por algoritmos que podem ser atualmente considerados os melhores sistemas de predição existentes no mundo. E isso é possível dado a quantidade de dados que eles recolhem sobre nós. Quando usamos nossos telefones celulares para buscar algo na Internet, os algoritmos recolhem informações sobre onde nós estamos neste momento, como está o clima, que horas são, que palavras estou usando, com quem estou, o que eu desejo, e assim por diante. E eles usam esta informação e cruzam com informações que eles recolhem mesmo quando não estou usando o telefone celular, já que os telefones armazenam informações sobre meus movimentos e meus hábitos, como por exemplo, quantas vezes fui à academia de ginástica e quantas vezes fui ao cinema.

Com toda esta informação, os algoritmos constroem o que é conhecido como Filtro-Bolha.¹⁶ Estes filtros nos alimentam com informações personalizadas que satisfazem nossos desejos. O mesmo acontece com os algoritmos de redes sociais como o Facebook. No Facebook, o mural exibe as informações de acordo

¹⁵ A web (*www*) é apenas uma das diversas aplicações da Internet (apesar de ser a mais popular). Entre outras aplicações da Internet estão o *mIRC*, o *FTP* e até mesmo a *Deep Web*.

¹⁶ Em Santos (2017) se encontra com mais detalhes uma descrição dos fenômenos de filtro-bolha, estudos em psicologia que demonstram como o uso da tecnologia afeta nossa memória e nossos sistema cognitivo e algumas consequências epistêmicos destes efeitos.

com nosso comportamento *online* e também “*offline*”, já que o *Facebook* é uma companhia que controla não somente a aplicação do *Facebook*, mas outras como *Messenger*, *Instagram* e *Whatsapp*, que são aplicações que rastreiam e coletam dados sobre nosso comportamento, gostos, posições geográficas, interações sociais com outras pessoas, dentre outras coisas.¹⁷ O principal objetivo de empresas como *Google* e *Facebook* é manter-nos dentro de suas próprias bolhas (inclusive porque elas são companhias concorrentes e não querem que usemos as aplicações e os serviços de seus concorrentes). E para nos manter dentro de suas próprias bolhas, eles devem nos proporcionar conteúdo que literalmente nos fazem mais felizes e satisfeitos. O filtro-bolha é o resultado deste tipo de algoritmo com esta função. Podemos descrever aqui algumas propriedades dos filtro-bolhas: cada um de nós está isolado dentro de nossa própria bolha (já que são bolhas personalizadas); elas são invisíveis (ou seja, não podemos dizer que tipo de informação eles irão mostrar nem qual tipo de viés informacional está alimentando o algoritmo) e nunca decidimos entrar na bolha (principalmente no mundo de hoje, onde basta usar um telefone celular e já estamos fornecendo informações pessoais sobre nosso comportamento para estes algoritmos e estas companhias. Isso significa, talvez sem muito exagero, que ao usar tecnologias de companhias como *Google* e *Facebook*, nós já estamos nos permitindo ser manipulados por eles, como se fossemos espécies de cérebro em uma cuba.¹⁸

No contexto político, a situação pode ser considerada um pouco pior, já que temos a adição de um novo elemento, além dos filtro-bolhas. Nós temos como parte da arquitetura informacional neste contexto específico o que é conhecido como câmara de eco. Este conceito foi criado com base em como o partido Republicano, nos Estados Unidos, usavam os meios de comunicação para controlar as informações que eram exibidas e assim manipular seus seguidores (JAMIESON e CAPPELLA, 2009, p. 76). E foram tão bem-sucedidos que o partido Democrata decidiu que eles também deveriam construir sua própria câmara de eco para controlar o discurso político nos Estados Unidos.¹⁹ Atualmente, as câmaras de eco são espécies de bolhas informacionais que fazem parte dos grandes filtro-bolhas da Internet. Assim, a grande maioria das informações que as pessoas obtêm quando usam a Internet (no contexto de informação política) são informações que são controladas por grandes corporações dos meios de comunicação (câmaras de

¹⁷ Um dos escândalos mais importantes nos últimos meses envolvendo o *Facebook* foi o de como uma grande companhia de análises de dados, a *Cambridge Analytica*, foi capaz de obter de modo ilegal dados de mais de 50 milhões de pessoas e utilizar estes dados para interferir nas eleições presidenciais dos Estados Unidos de 2016. Para saber mais, ver CADWALLADR e GRAHAM-HARRISON, 2018.

¹⁸ O argumento do cérebro na cuba é um experimento mental moderno que busca ilustrar a impossibilidade de saber se neste momento, somos ou não um cérebro conectado a um computador recebendo deste computador todos os estímulos que pensamos ser estímulos que recebemos da realidade. Ou seja, é um argumento em favor de um ceticismo global, similar ao argumento Cartesiano do gênio maligno. Para saber mais, ver HICKEY, 2018.

¹⁹ Um memorando enviado pelo coordenador de campanha do Partido dos Democratas dos Estados Unidos contendo toda a sua estratégia de construir e financiar câmaras de eco foi disponibilizado ao público pelo Wikileaks, em 2016. Este memorando pode ser lido em: <<https://wikileaks.org/podesta-emails/fileid/24329/6771>>.

eco) e que são personalizadas por algoritmos de predição altamente especializados.

Dada esta breve apresentação sobre a arquitetura informacional da Internet, o que podemos afirmar sobre o usuário comum que usa a Internet para obter informação política? Creio que podemos afirmar que (1) a maioria das pessoas formam suas crenças apenas lendo as manchetes e títulos de textos e não o seu conteúdo; (2) elas creem sem nem mesmo questionar se a fonte é uma fonte de informação confiável; (3) elas apenas obtêm informação personalizada que as fazem mais felizes (e nesse caso, que satisfazem e confirmam seus sistemas de crenças atuais); e (4) elas também tem suas crenças confirmadas pelas pessoas a sua volta (ou seja, pelas pessoas que elas se comunicam pelas redes sociais, já que os algoritmos decidem com que pessoas elas irão ter mais ou menos interações).

Dado esta arquitetura informacional, o uso da Internet neste contexto nos torna mais intelectualmente viciosos ou virtuosos? Isso pode depender da meta da investigação, e no contexto político, se supõe que a meta da investigação (considerando pessoas honestamente interessadas em política) é obter entendimento, entendimento este sobre políticos, decisões políticas, leis, entre outros, e não apenas conhecer um conjunto de proposições. E ao que parece, nós temos um compromisso moral e prático com esta meta. Porém, a grande maioria das pessoas não tem a mínima ideia de que estão dentro destas bolhas, dentro desta arquitetura informacional construída para nos alimentar de acordo com nossos desejos. E dentro desta arquitetura, nossos traços de caráter intelectuais não parecem ser capazes de promover uma investigação efetiva e responsável, e por isso, não somos liberados de nossos compromissos.

Isso explica porque, em geral nestes ambientes de alta polarização política, acusações aos nossos oponentes de que são irracionais ou ignorantes são acusações um pouco exageradas. Afinal, a maioria das pessoas, não importa o lado político, estão dentro da mesma arquitetura informacional e sujeitos às mesmas manipulações. E estas pessoas acreditam que estão sim atingindo a meta de suas investigações, já que elas creem que estão usando os melhores traços de caráter intelectual (traços de caráter intelectual que funcionam muito bem em outros contextos informacionais) enquanto na realidade, neste contexto, estes traços de caráter não são suficientes para alcançar a meta da investigação. Assim, acredito que neste contexto específico, pessoas de ambos os lados das polarizações políticas sofrem do mesmo problema, já que são vítimas da mesma arquitetura. Portanto, dada esta arquitetura informacional neste contexto, pode-se dizer que as pessoas de ambos os lados das polarizações em geral são intelectualmente viciosas.

3.2 PESQUISA E PRÁTICA MÉDICA

Outro contexto que, creio, sofre do mesmo problema descrito na seção anterior por conta de sua arquitetura informacional é o contexto da pesquisa e prática médica. Usualmente, a prática médica é guiada pelo que se conhece como Medicina Baseada em Evidências (MBE), que é um método de tomadas de decisões que ajudam os doutores a seguir o que se supõe ser as melhores e mais seguras

práticas médicas. O problema neste contexto pode ser descrito da seguinte maneira: A MBE define quais são as melhores evidências que devem guiar a prática médica. Entre as evidências padrão ouro estão os artigos de Meta-Análises e Ensaio Clínico Randomizado (ECR). Existem diversas críticas a MBE²⁰ que, devido ao escopo deste artigo, não serão discutidas, dentre elas, a de que os ECR fazem afirmações causais que não se seguem dos resultados dos próprios estudos clínicos, por exemplo.²¹ Além das críticas, é importante saber que com base nas evidências disponíveis e dada a MBE, são criados para os médicos diretrizes (“guidelines”) descrevendo como eles devem atuar e quais os melhores procedimentos.

O problema é que, em geral, os médicos não acompanham de perto o que há de mais novo na pesquisa médica, e portanto, eles tomam suas decisões basicamente seguindo as diretrizes. E as diretrizes são criadas por um grupo de pessoas que acreditam nas afirmações causais feitas pelos ECR's, afirmações estas que, em geral, não se seguem dos próprios resultados dos ECR's. Já que os médicos muitas poucas vezes questionam as diretrizes (afinal, eles confiam na capacidade dos criadores das diretrizes²²), e dado que eles possuem compromissos práticos e morais quando obtendo novas informações dentro de seus campos de especialização, é possível dizer que eles são intelectualmente viciosos (dada esta descrição do que acontece na prática e pesquisa médica, que aliás, parece ser o que ocorre na maioria das vezes). E isso porque a arquitetura informacional (e também a pressão profissional e social) não permite com que eles alcancem de modo efetivo e responsável a meta da investigação, sendo liberado de todos os seus compromissos com a investigação em questão.

CONCLUSÃO

Neste artigo, procurei apresentar uma forma alternativa de se definir vícios e virtudes intelectuais que, acredito, possa auxiliar numa melhor compreensão de nossa vida intelectual.²³ E a ideia central é definir vícios e virtudes em relação a

²⁰ A MBE vem sofrendo diversas críticas no meio acadêmico. Recentemente, pesquisadores do Centro para Medicina Baseada em Evidências da Universidade de Oxford reconheceram, em um importante manifesto publicado em 2017 (HENEGHAN, 2017) estas críticas e a importância de corrigir os problemas que afetam a pesquisa médica.

²¹ Um exemplo da crítica sobre a limitação dos ECR's na pesquisa médica pode ser encontrado em Cartwright e Munro (2010).

²² Lenzer (2013) descreve em seu artigo que existem muitos médicos que de fato não confiam nas diretrizes, sabendo inclusive que se seguem as diretrizes podem colocar em risco a vida de pacientes. Entretanto, não podem confrontar as mesmas diretrizes, pois confrontá-las coloca em risco toda sua vida profissional e podem inclusive ser censurados e ignorados por completo na prática médica. Então, ao que parece, a situação pode ser um pouco pior do que descrevo, dado que a pressão social obriga os médicos a seguirem as diretrizes, mesmo quando não confiam nas mesmas.

²³ Acredito que a ideia proposta neste artigo apresenta um poder explicativo melhor que teorias como a epistemologia das virtudes confiabilista e a epistemologia das virtudes responsabilistas. Entretanto, não foi meu objetivo neste artigo realizar uma análise comparativa entre as três teorias, mas apenas apresentar argumentos em favor desta forma de se analisar virtudes e vícios em função da meta de uma investigação. Pretendo trabalhar em uma melhor análise comparativa em artigos futuros. Agradeço ao revisor por chamar atenção a esta questão.

meta de uma investigação. É importante perceber que investigações possuem diversas metas possíveis como entendimento, conhecimento, coerência e provavelmente outros (o que digo aqui não exclui que certas investigações tenham como objetivo apenas a crença verdadeira, por exemplo). E sempre que engajamos em uma investigação, estamos assumindo certos compromissos nesta nossa prática direcionada a uma meta e que a arquitetura informacional em que nos encontramos tem uma influência relevante no resultado do uso de nossos traços de caráter intelectual. Assim, com isso em mente, é possível propor soluções que vão desde a sugestão em alterar o desenho da arquitetura informacional em que nos encontramos para que as mesmas proporcionem mais investigações efetivas e responsáveis, como também propor métodos educacionais e estratégias que ajudem as pessoas a compreenderem melhor o contexto informacional em que se encontram para assim superar os desafios criados por arquiteturas desenhadas especificamente para manipular e dificultar nossa vida intelectual.²⁴

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFANO, Mark. *Character as moral fiction*. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BERNECKER, Sven. *Memory: a philosophical study*. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CADWALLADR, Carole; GRAHAM-HARRISON, Emma. Revealed: 50 million Facebook profiles harvested for Cambridge Analytica in major data breach. *The Guardian*. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/cambridge-analytica-facebook-influence-us-election>>. Acesso em: 29 mar. 2018.

CARTWRIGHT, Nancy; MUNRO, Eileen. The limitations of randomized controlled trials predicting effectiveness. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, v. 16, n. 2, p. 260-266, 2010.

CASSAM, Quassim. Vice Epistemology. *The Monist*, v. 99, n. 2, p. 159-180, 2016.

_____. Epistemic vices and conspiracy theories. *Blog of the APA*. Disponível em: <<https://blog.apaonline.org/2018/02/28/epistemic-vices-and-conspiracy-theories/>>. Acesso em: 01 may. 2018.

DANIELS, Norman. Reflective equilibrium, In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2018 Edition. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/reflective-equilibrium/>>. Acesso em: 25 mar. 2018.

²⁴ Este artigo foi escrito durante o meu estágio de pesquisa de pós-doutorado no *Instituto de Investigaciones Filosóficas* da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) e sua primeira versão foi apresentada no *South California Epistemology Workshop*, na *University of California – Irvine* (UCI). Agradeço às críticas e comentários feitos por Sven Bernecker e Karl Schafer, que me ajudaram a aprimorar este trabalho.

- DEHAVEN-SMITH, Lance. *Conspiracy theory in America*. 1^o ed. Austin: University of Texas Press, 2014.
- DENTITH, Matthew R.X. *The philosophy of conspiracy theories*. New York: Palgrave Mcmillan, 2014.
- DEPAUL, Michael R. *Balance and refinement: beyond coherence methods of moral inquiry*. New York: Routledge, 1993.
- GETTIER, Edmund. Is justified true belief knowledge? *Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.
- GOLDMAN, Alvin. Discrimination and perceptual knowledge. *Journal of Philosophy*, v. 73, n. 20, p. 771-91, 1976.
- GRECO, John. *Achieving knowledge: a virtue-theoretic account of epistemic normativity*. 1^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HENEGHAN, Carl et al. Evidence based medicine manifesto for better healthcare. *BMJ: British Medical Journal*, v. 22, n. 4, p. 120-122, 2017.
- HICKEY, Lance. Brain in a vat argument. In: FIESER, James; DOWDEN, Bradley (eds.). *Internet encyclopedia of philosophy*, 2018. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/brainvat/>>. Acesso em: 25 mar. 2018.
- HOOKWAY, Christopher. Cognitive virtues and epistemic evaluations. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 2, n. 2, p. 211-27, 1994.
- JAMIESON, Kathleen; CAPPELLA, Joseph. *Echo chamber: Rush Limbaugh and the conservative media establishment*. 1^a ed. New York, NY: Oxford University Press, 2009.
- KELP, Christoph. Two for the knowledge goal of inquiry. *American Philosophical Quarterly*, v. 51, n. 3, p. 227-32, 2014.
- _____. Inquiry and the transmission of knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, Early Online Publication, p. 1-13, 2018.
- KLEIN, Peter D. Epistemology. In: CRAIG, Edward (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 2005. Disponível em: <<http://www.rep.routledge.com/article/P059>>. Acesso em: 20 mar. 2018.
- LENZER, Jeanne. Why we can't trust clinical guidelines. *BMJ: British Medical Journal*, v. 346, p. 1-5, 2013.
- PARISER, Eli. *The filter bubble: what the internet is hiding from you*. 1^a ed. New York: The Penguin Press, 2011.
- PRITCHARD, Duncan. *Epistemic luck*. 1^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____. Knowing the answer, understanding and epistemic value. *Grazer Philosophische Studien*, v. 77, n. 1, p. 325-339, 2008.
- SANTOS, Felipe R. L. Vícios intelectuais e as redes sociais: o acesso constante à informação nos torna intelectualmente viciosos? *Veritas*, v. 62, n. 3, p. 657-682, 2017.

SILVA FILHO, Waldomiro; DAZZANI, Virgínia; SANTOS, Felipe R.L. The problem of epistemic value: from knowledge to understanding. *Knowledge Cultures*, v. 1, n. 6, p. 127-146, 2013.

SOSA, Ernest. *Judgment and agency*. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2015.

_____ et al. (eds.) *Epistemology - an anthology*. 2º ed. Oxford: Blackwell, 2008.

SUDDUTH, Michael. Defeaters in epistemology. In: FIESER, James; DOWDEN, Bradley (eds.). *Internet encyclopedia of philosophy*, 2018. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/ep-defea/>>. Acesso em: 25 mar. 2018.

ZAGZEBSKI, Linda. *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

DUAS CORREÇÕES À EPISTEMOLOGIA DE POPPER

POPPER'S EPISTEMOLOGY: TWO CORRECTIONS

REMI SCHORN¹

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste) - Brasil
remirs@hotmail.com

RESUMO: Este artigo discute duas concepções relativas a dois problemas filosóficos e apresenta formulações teóricas mais compatíveis com as demais dimensões da proposta epistemológica de Popper. O primeiro problema é: o conhecimento corresponde ao seu conteúdo? Mostramos que a concepção de verdade correspondencial, defendida pelo autor, não é a mais adequada e que uma concepção coerentista falibilista, articulada com uma ontologia relacional, é mais apta ao sistema teórico de Popper. O segundo problema é: a totalidade do existente pode ser apreendida por teorias científicas ou abordagens teóricas dessa ordem guardam, necessariamente, elementos metafísicos? Sustentar-se-á que a concepção de demarcação entre ciência e não ciência é impeditiva à constituição de uma cosmologia conseqüente, por fracionar o que a intuição criativa conjectural projeta como racionalidade capaz de aumentar a crítica objetiva às teorias vigentes e desafiar a racionalidade estabelecida nos programas de pesquisa. Aqui a deficiência da epistemologia popperiana será corrigida.

PALAVRAS-CHAVE: Cosmologia. Empirismo. Falibilismo. Metafísica. Coerência.

ABSTRACT: *This article discusses two conceptions concerning two philosophical problems and presents theoretical formulations more compatible with the additional dimensions of Popper's epistemological proposal. The first problem is: does knowledge correspond to his notion of content? We show that the real correspondence theory of truth, defended by the author, is not the most appropriate and that a notion of coherent fallibilism, articulated with a relational ontology, is more suitable to the theoretical system of Popper. The second problem is: can the totality of existents be grasped by scientific theories or theoretical approaches that this order contains, necessarily, metaphysical elements? It will be maintained that the conception of demarcation between science and non-science is an impediment to the establishment of a consequent cosmology by fractionating the creative intuition conjectural designs as rationality capable of magnifying objective criticism theories and by challenging coherency established in research programs. Here, the Popperian epistemology deficiency will be corrected.*

KEYWORDS: *Cosmology. Empiricism. Fallibilism. Metaphysics. Coherence.*

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa investiga as respostas que podem ser extraídas da teoria popperiana para dois problemas filosóficos: a) a correspondência entre o

¹ Professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste).

conhecimento e seu conteúdo referencial; b) a possibilidade de uma cosmologia² científica. Nos dois casos, as concepções do autor não nos satisfazem, apesar de sua originalidade e riqueza racional. Substitutivamente a elas, são apresentadas formulações teóricas que se pretendem mais adequadas do que as originalmente propostas por Popper. Pretende-se, com isso, compatibilizar a epistemologia popperiana com os demais aspectos de sua filosofia. Relativamente ao primeiro problema, mostramos que a concepção de verdade correspondencial não é a mais adequada e que deve ser substituída por uma concepção coerentista falibilista, articulada com uma ontologia relacional propensitiva.³ No que se refere ao segundo problema, o da cientificidade de uma cosmologia, sustentar-se-á que não somente questões cosmológicas padecem do prejuízo trazido pela demarcação entre ciência e não ciência. A demarcação é impeditiva tanto de uma cosmologia consequente, por fracionar as relações que a intuição criativa conjectural estabelece, quanto é obtusa à racionalidade capaz de aumentar a crítica objetiva às teorias vigentes e desafiar epistemologicamente a racionalidade estabelecida nos programas de pesquisa.

O subsídio que permite constituir referencial teórico para enfrentar nosso desafio de corrigir Popper remete ao embate deste filósofo com alguns de seus críticos. Foi no âmbito das respostas a tais oposições que ele inaugurou uma nova filosofia, mais crítica, mais racional e mais objetiva. Seu falibilismo se aprofundou e seu empirismo construtivista venceu o embate com o positivismo lógico e mostrou a inevitabilidade de uma ontologia para uma concepção epistemológica relevante. Permaneceu, contudo, uma incongruência entre a consequência mais relevante desse pensamento, de que à filosofia cabe discutir os problemas da cosmologia, e a sustentação da demarcação e da verdade correspondencial. O presente trabalho tem a pretensão de superar essa deficiência do racionalismo popperiano. Para tanto é imperativo lembrar que Hume⁴ sustentou não ser a relação causal uma conexão necessária no mundo físico, pois nem a razão nem os sentidos a alcançam, ela descreve sentimento de crença e não relação lógica, assim, ele subverteu a validade da indução. Kant,⁵ por sua vez, distinguiu a capacidade racional de produção de conhecimento objetivo da livre especulação metafísica e, assim, estabeleceu as condições para a demarcação. Kant reconheceu os limites da

² Em Popper, a cosmologia trata do “problema de compreender o mundo – inclusive nós próprios e nosso conhecimento como parte do mundo” (POPPER, 2002, p. 535).

³ Popper (2000a, p. 99) entende a ideia de propensões como “uma generalização da ideia de força – ou talvez como uma alternativa à ideia de força – sobretudo porque a ideia de força a princípio também foi vista com desconfiança por físicos racionalistas que, com razão, a denunciaram como oculta e metafísica. Mas desde então aprendemos (ou espero que tenhamos aprendido) que a ciência explica o conhecido pelo desconhecido, e o mundo visível por um mundo invisível e hipotético; (Newton nunca se sentiu muito feliz com a ideia de força de atração; Henrich Hertz tentou passar sem ela e o mesmo fez Einstein). Assim, da mesma maneira, podemos habituar-nos à ideia de propensões.”

⁴ “Já observei que não há um só caso em que a conexão última entre os objetos pudesse ser descoberta por nossa razão ou por nossos sentidos, e que somos incapazes de penetrar tão profundamente na essência e estrutura dos corpos a ponto de perceber o princípio que fundamenta sua influência mútua” (HUME, 1978, p. 697).

⁵ Kant tratou de distinguir os conhecimentos racionais dos demais conhecimentos pela crítica filosófica. Concebeu a metafísica no âmbito do problema geral da razão, com juízos que interrogados constituem uma nova ciência, um sistema completo da filosofia da razão. Para ele “a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto” (1929, XIII).

razão e concebeu nossa apreensão da realidade como uma representação não verdadeira, por meio da qual o mundo se mostra ao entendimento. A relação entre Hume e Kant é evidente por ambos terem feito do ceticismo seu escudo contra a razão dogmática e, assim, instituído a crítica como método para desvendar as relações que conformam as apreensões teóricas do mundo. Esse ceticismo, presente em Hume e Kant, aparece também em Popper que não se limitou a transformar a filosofia do conhecimento de Kant em epistemologia, mas preocupou-se com inúmeros aspectos do entendimento humano, tanto concernentes à ciência, como à política e à ética e sustentou que os verdadeiros problemas filosóficos estão sempre ligados à teoria do conhecimento e, ao mesmo tempo, à cosmologia. Ele incorporou, entretanto, os ensinamentos de Gödel⁶ de que ou há incompletude ou há inconsistência nos sistemas teóricos e, por isso, considerou a crítica racional como sinônimo de filosofia, capaz de mostrar os limites dos sistemas. Popper fez uma nova revolução copernicana, aos moldes de Kant, mas para completar a tarefa kantiana. Enquanto Kant concebeu nossas ideias não como orientadas pelo mundo e sim este orientado por elas, Popper entendeu que o avanço em direção à verdade não pode prever que o mundo se comporte conforme as teorias, antes, que estas sejam falsificadas e corrigidas incansavelmente. Segundo Popper (2002a, p. 25) “[...] as teorias são invenções nossas, ideias nossas, o que foi claramente percebido pelos epistemólogos idealistas”. Considerando que o grau de acerto de nossas invenções é limitado, apenas “[...] algumas dessas teorias são tão ousadas que podem entrar em conflito com a realidade: são essas as teorias testáveis da ciência [...] aí sabemos que há uma realidade: algo que nos pode informar que as nossas ideias estão erradas. É por isso que o realista tem razão” (2002a, p. 25). O que Popper ressalta é que o nosso intelecto falha seguidamente na tarefa de impor as ideias ao mundo. Assim, seu critério de cientificidade afirma que se deve aceitar aquelas teorias que permitem uma experiência crítica crucial e abandoná-las quando forem contraditas por tal experiência, momento em que será abonado seu caráter empirista.

1 OS LIMITES DA CORRESPONDÊNCIA

O problema da racionalidade da ciência e sua relação com a verdade foi proposto por Popper, sob a influência de Tarski⁷ e pode ser expresso do seguinte modo: como podemos saber da correspondência ou não entre o conhecimento e

⁶ O debate sobre a capacidade e os limites das teorias pode ou não considerar os teoremas do austríaco Kurt Gödel (1906-1978). A falsificabilidade das proposições teóricas proposta por Popper implica essa consideração, pois, para ele, é no universo da linguagem, da argumentação, que ocorre o sentimento de crença por parte dos membros da comunidade científica. O primeiro teorema da incompletude de Gödel afirma que nenhum sistema consistente de axiomas cujos teoremas podem ser listados por um procedimento efetivo é capaz de provar todas as verdades sobre as relações dos números naturais, então, para qualquer sistema desse tipo, sempre haverá declarações sobre os números naturais que são verdadeiros, mas que não são prováveis no sistema. O segundo teorema mostra que esse sistema não pode demonstrar sua própria consistência. Isso é relevante argumentativamente no universo de referência em que a ciência atua.

⁷ Alfred Tarski defendeu uma concepção semântica da verdade à luz da qual Popper concebeu sua concepção de verdade correspondencial. Já faz tempo que há grande debate sobre a legitimidade e conveniência da tese popperiana.

seus objetos referidos se o que afirmamos tem princípios fixos e o mundo é dinâmico? Kant propôs que se concebesse uma mesma natureza e uma mesma experiência, abordadas por duas óticas distintas, a da razão e a do entendimento, responsáveis por dois tipos diferentes de leis e de conhecimentos. Popper concorda que há uma só natureza, entretanto, privilegiou a primeira ótica kantiana, a da razão e, reinventou a segunda, a do entendimento. Por consequência, só concebeu um tipo de lei e um tipo de conhecimento, além disso, seu ceticismo predominou, afirmou que não há *episteme*, somente *doxa*. Contrariamente ao empirismo tradicional, Popper admite as regularidades dos eventos do mundo como fato metafísico; assim, alcançou unidade ontológica, aos moldes de Frege, para quem não há o inteligível e o sensível, o puro e o empírico, o analítico e o sintético.

É um fato que as ideias puramente metafísicas – e, portanto, as ideias filosóficas – têm-se revelado da maior importância para a cosmologia. De Tales a Einstein, do atomismo antigo às especulações de Descartes acerca da matéria, das considerações de Gilbert, Newton, Leibniz e Boscovic, a propósito das forças, às de Faraday e Einstein, a respeito de campos de forças – a metafísica sempre indicou rumos (POPPER, 1974, p. 540).

O realismo científico clássico buscou estabelecer a correspondência das proposições aos fenômenos, observou os princípios de não contradição e de causalidade, assim como a suposição racional da inteligibilidade do mundo. O realismo de Popper, por sua vez, deflacionou os princípios e concebeu que se uma teoria testável de modo independente for verdadeira ela terá sucesso preditivo, entretanto, esse sucesso não constitui evidência da verdade. Isto porque a verdade é ideal regulativo e, assim, necessária à previsibilidade; é *a priori*, transcendental, de caráter intersubjetivo e regulativo; é o princípio ordenador e fio condutor responsável por dar sistematicidade à ciência e permitir a relevância teórica aos resultados da investigação. Para Popper, o entendimento é a articulação branda em uma interdependência sistêmica entre as proposições, de forma a constituir uma rede teórica capaz de ser suficientemente seletiva e apreender o objeto de investigação sem querer abarcar a totalidade do mundo, mas deve ser capaz de sustentar a inevitável imbricação entre todos os conteúdos racionais.

Uma vez que a verdade diz respeito ao uso descritivo da linguagem, enquanto a ideia de validade diz respeito ao uso argumentativo da linguagem, emitir um enunciado científico implica extrapolar em muito a experiência, pois uma descrição ocorre com nomes, símbolos e ideias universais, portanto, se insere no âmbito da validade. Deste modo, a correspondência é sempre correspondência lógica entre enunciados pertencentes a diferentes níveis de universalidade. Distintamente das sentenças protocolares que pretendiam enunciar experiências pessoais – como Carnap compreendeu –, em Popper, os enunciados básicos são concebidos como passíveis de teste. Ele afirma que, “de modo geral e especialmente [...] em casos críticos”, nos detemos a enunciados facilmente suscetíveis de testes e *não*, como recomenda Carnap, em sentenças protocolares ou de percepção (POPPER, 2002a, p. 74).

A despeito de o problema da base empírica ter-se ressentido severamente da confusão entre psicologia e lógica, segundo Popper, Fries “ensinou que, se não cabe aceitar por ‘*dogmatismo*’ os enunciados da ciência, devemos ter como justificá-los” (2002a, p. 75). Se exigirmos justificação através de argumentos que desenvolvam razões, no sentido lógico, seremos levados à concepção segundo a qual, enunciados só podem ser justificados por enunciados. Tal “predileção por demonstrações”, todavia, tende a conduzir à “regressão infinita”. Por outro lado, evitar o dogmatismo e o regresso ao infinito implica aceitar o “psicologismo”.⁸ Diante do *trilema* – dogmatismo *versus* regressão infinita *versus* psicologismo –, Popper julgou necessário relativizar os enunciados básicos para solucioná-lo e se posicionou da seguinte forma: 1) a espécie de dogmatismo, presente na decisão de aceitar como satisfatórios determinados enunciados básicos, é inofensiva, visto que sempre se pode submeter tais enunciados a novas provas; 2) a potencial regressão infinita, decorrente dessa decisão, é inofensiva, pois, em teoria, não se pretende provar, de nenhuma forma, qualquer enunciado; 3) o psicologismo, presente na decisão de aceitar enunciados básicos, é inofensivo, uma vez que, não se trata de justificar enunciados com experiências: as experiências “podem *motivar uma decisão*” de aceitar ou rejeitar um enunciado, pois não existem razões positivas; só a crítica é racional (POPPER, 2002, p. 87). De um lado, o investigador está condenado a refazer sua ação sucessiva e infindavelmente, semelhante a Sísifo. De outro, ao contrário de Sísifo, o trabalho científico não é inútil e sem esperança de progresso. Trata-se de crer na suposição de inteligibilidade humana acerca da natureza e no princípio regulativo de que há a verdade. Assim, a ontologia orientadora da teoria do conhecimento popperiana terá um *telos* indeterminado, uma vez que a verdade é inatingível. Popper define a crença científica como uma aposta de que o procedimento objetivo tenha sucesso e, como crença subjetiva que ela é, se trata de crer que pode haver explicações objetivas. Tanto a demonstração lógica quanto o teste empírico são não conclusivos para estabelecer a correspondência entre as proposições e seu conteúdo. Assim, a perspectiva deste escrito é argumentar que a coerência é mais adequada à filosofia de Popper do que a correspondência, uma vez que os testes são críticos e ocorrem no universo da argumentação e não da descrição.

2 O RACIONALISMO COERENTISTA

Aqui trataremos de explicitar a verdade coerentista como a concebemos e, então, argumentar que a coerência se coaduna melhor com o novo empirismo falibilista popperiano do que a correspondência. Mostrar-se-á que o embate de Popper com o Círculo de Viena constituiu condições melhores à concepção de verdade coerentista do que à correspondencialista.

Apesar de a razão, para Popper, ser crítica e, assim, não haver base sólida aos moldes da proposta de fundamentação última do conhecimento na razão, de

⁸ Psicologismo na definição de Popper é a doutrina de acordo com a qual enunciados podem encontrar justificação não apenas em enunciados, mas também na experiência perceptual.

Descartes (2013) ele sintetizou metaforicamente sua concepção de base empírica,⁹ com a falseabilidade. O percurso de sua exposição pode ser assim descrito: a) nomeia enunciados básicos ou proposições básicas aos enunciados que podem atuar como premissas em falsificações empíricas; b) nomeia enunciados de fatos singulares que podem ser arrolados à argumentação como evidência para a falsificação de teorias; c) considera que enunciados só podem ser logicamente justificados por enunciados; d) enfrenta o problema de que uma teoria científica é uma proposição sintética e universal, sendo, por isso, inverificável; alcança uma compreensão mais complexa quanto ao problema do acesso à empiricidade: as sentenças de base são inferidas a partir das teorias. Popper entende que é possível solucionar tal dificuldade separando os aspectos psicológicos do problema, de seus aspectos lógicos e metodológicos, por isso, distingue, de uma parte, nossas experiências subjetivas ou nosso sentimento de convicção, que, segundo ele, jamais podem justificar qualquer enunciado e, de outra parte, as relações lógicas objetivas que se manifestam entre os vários sistemas de enunciados racionais e dentro de cada um deles (POPPER, 2002, p. 21). Para o programa da ciência unificada¹⁰ do Círculo de Viena – a que Popper contesta por seu caráter verificacionista – questões acerca dos pressupostos incontornáveis e sobre o que ocorre quando o pesquisador afirma haver observações elementares, são tanto ociosas quanto insolúveis. A base é parte decisiva para um programa epistêmico empírico das ciências, mas a lógica do sistema científico de sentenças não deve estar em contradição. Na base somente há sentenças elementares que referem diretamente as entidades físicas, a partir das quais todo o resto se constrói. Essas sentenças de base fornecem o conteúdo empírico sob o título de protocolo, o que faz com que “todo o complexo de problemas fundamentais da teoria do conhecimento tradicional se dissolva na determinação lógica da base sobre a qual o estático sistema da ciência deve ser construído” (BUBNER, 1973, p. 134).

Contrariamente à posição verificacionista adotada pelos positivistas do Círculo de Viena, Popper inverte o sistema das ciências do positivismo e, aproximando-se de uma postura cética, afirma: “minha resposta às perguntas ‘como sabes?’ ‘Qual a fonte ou a base da tua afirmativa?’ Seria: ‘não sei; minha afirmativa é simplesmente uma opinião. Não importa sua fonte – ou fontes; há muitas fontes possíveis e posso não ter consciência de uma boa parte delas [...] se puderes conceber um teste experimental para refutar o que eu disse, terei satisfação em te

⁹ Em um adendo de 1968 à *The logic of scientific discovery*, Popper explica a antiga posição: ele afirma que a palavra “base” foi usada em um tom irônico, ou seja, a base não é fundamento, ela vacila.

¹⁰ O positivismo lógico ou neopositivismo tinha em seu programa três pontos principais: 1. A ciência deve poder ser unificada na sua linguagem e nos fatos que a fundamentam, bem como todo conhecimento científico vem da experiência e do caráter tautológico do pensamento. 2. A filosofia se reduz a uma elucidação das proposições científicas e estas se referem direta ou indiretamente à experiência. A ciência tem por tarefa verificar tais proposições. A filosofia será, antes de tudo, filosofia da ciência. 3. O sucesso de tal filosofia por fim à metafísica, pois não será mais necessário tratar “questões filosóficas”, já que toda questão será tratada, agora, em uma linguagem provida de sentido. As questões tradicionais da metafísica serão questões que falarão apenas sobre termos dos quais o sentido não foi suficientemente esclarecido ou sobre proposições inverificáveis. (https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9607/9607_4.PDF, certificação digital 0511058/CA)

ajudar a refutá-lo” (POPPER, 2002a, p. 35). Assim, para Popper a base não é a garantia para um estático sistema teórico, apesar de constituir uma instância objetiva de referência para a falsificação de proposições universais.

Enquanto para os positivistas as proposições de base são a garantia de empiricidade e fundamento ao edifício lógico do conhecimento científico, para Popper, a especulação, inclusive metafísica, é instância constituidora das conjecturas que devem ser submetidas à lógica da pesquisa com a finalidade de estabelecer sua sistematicidade, instância em que a falsificação é critério decisivo. A importância das proposições de base não está na garantia de um conteúdo empírico para um sistema de sentenças fisicalistas, mas sim na função crítica que ela assume no respectivo processo de pesquisa. Proposições de base não são logicamente distintas, elas ganham importância, segundo sua potencial contribuição para o exame crítico de hipóteses em debates, no âmbito da comunidade científica.

O procedimento teórico que considera as experiências perceptuais como base empírica incide, segundo Popper, em psicologismo, uma vez que há a redução das ciências empíricas a percepções sensoriais e, assim, as nossas experiências constituem uma forma de dogmatismo, pois, o crédito ou descrédito às percepções sensoriais decorre da aceitação ou não da lógica indutiva. Ao definir sua posição em relação à concepção de ciência que privilegia a percepção sensorial, Popper afirma: “aqui a rejeitamos, porque rejeitamos a lógica indutiva” (POPPER, 2002, p. 74). Do ponto de vista epistemológico é, portanto, irrelevante o pouco de verdade que há na afirmação de que a matemática e a lógica se sustentam no pensamento enquanto as ciências factuais se fundamentam em percepções sensoriais. Mais importante do que isso é o fato de que sua postura se situa em um novo empirismo que vence o dogmatismo por substituir a ideia da experiência – observação – pelo exame crítico objetivo e a experientiação – observabilidade – por uma testabilidade objetiva que tem lugar no universo da linguagem e é impregnado de teorias. Não existem observações puras, os enunciados básicos são enunciados objetivos, passíveis de crítica, e as hipóteses são transcendentais, tais como os enunciados universais.

Se o conhecimento deve corresponder ao seu conteúdo e toda a referência é teórica e não empírica; se a realidade somente pode ser apreendida por essas representações proposicionais; se a crença na realidade independente é somente metafísica, então, não transpomos nunca o abismo entre linguagem e mundo, entre palavra e coisa. Assim, a coerência argumentativa, a disposição à crítica e a pretensão de ampliar a compreensão cosmológica sobre o ordenamento do mundo se coadunam melhor com uma concepção de verdade coerencialista do que correspondencialista. Em nossa interpretação, foi problemática a reconstrução que Popper fez da concepção semântica da verdade para sua concepção correspondencial da verdade. Parece-nos que ele perdeu a oportunidade de coadunar melhor sua epistemologia com a concepção coerencialista da verdade sem macular seu adequado falibilismo, pois, no âmbito da argumentação crítica não há hierarquia. Qualquer proposição pode, a qualquer tempo, ser mostrada falsa.

Defendemos que no âmbito da teoria coerentista pode-se pensar tanto naquilo que é objeto da crença quanto nas entidades portadoras de valor de verdade. Assim, segundo Schmitt (1995, p. 89) uma determinada proposição é verdadeira se, e somente se, é coerente com um conjunto específico de proposições. Também em Davidson (1991, p. 332), para quem “a maior parte das crenças de um conjunto total de crenças coerentes é verdadeira”, em sua discussão sobre a correspondência e a confrontação, fica claro que a correspondência de uma proposição com determinados fatos referidos decorre da coerência dessa proposição com um conjunto maior de proposições que referem esses mesmos fatos. Nestes termos, se eu receber a informação de que há seres humanos em Plutão, recusar-me-ei a considerar verdadeira a informação baseado no meu referencial teórico sobre as condições atmosféricas de Plutão, por considerar incoerente com um conjunto de outras proposições que manifestam crenças consideradas verdadeiras. Quando a informação recebida guardar coerência com um conjunto de crenças consideradas empiricamente verdadeiras, também ela será considerada verdadeira. A coerência não produz mais do que certa probabilidade de correspondência; na medida em que não forem confrontadas com a realidade, as condições de verdade de uma proposição são outras proposições, e não condições objetivas do mundo. Racionalmente temos que admitir a impossibilidade em transpor o conjunto das nossas teorias e confrontar uma ou um conjunto delas com a realidade. Essa admissão remete à impossibilidade de alcançarmos diretamente a correspondência entre o conhecimento e seu conteúdo. Ficamos, assim, com a coerência como indicadora da verdade. Podemos sustentar objetivamente que há coerência entre as proposições relativamente ao que afirmam sobre a realidade e que, por isso, são verdadeiras. O abismo não pode ser transposto, a ponte correspondencial se mostrou uma miragem. A coerência guarda o falibilismo e a objetividade sem pretender correspondência entre proposições e seu conteúdo, uma vez que este é igualmente expresso em proposições. Assim, a coerência é a melhor resposta epistemológica por tornar possível decidir sobre a verdade confrontando proposições no âmbito da crítica racional.

3 A IRRELEVÂNCIA DA DEMARCAÇÃO

Se o que importa a qualquer homem de razão é conceber uma cosmologia para entender a constituição e interdependência de todos os elementos do mundo, qual a importância da demarcação entre o que é científico e o que não é? A criatividade e a crítica é que são definitivas ao conhecimento. Apesar de Popper saber bem disso, perseguiu a demarcação como tarefa autoatribuída por força do seu apego aos temas do positivismo. Segundo ele, entretanto, Einstein foi o mais importante cientista para sua teoria do conhecimento, entre outros ele acreditou na razão crítica e na verdade, apesar de não ter feito distinção entre ciência e metafísica.

Einstein buscou a verdade, e pensou ter razões – razões críticas – que lhe indicavam que não a tinha encontrado. Ao mesmo tempo, deu, ele e muitos outros, razões críticas que indicavam que tinha feito grandes progressos na direção da

verdade – que suas teorias resolviam problemas cujas respectivas antecessoras não eram capazes de resolver (POPPER, 2000, p. 26).

É com esse mote que superamos o estágio do debate até aqui apresentado. Segundo Bartley III a demarcação não é importante e constitui impeditivo à crítica racional, o relevante na tarefa de fazer aumentar nosso conhecimento é que se existam muitas teorias e que elas se enredem de tal forma que o jogo cognitivo possa ser imaginativamente rico e altamente crítico. Aquelas teorias, entretanto, que guardam estratégias para não serem falsificadas, não devem ser tratadas como passíveis do critério de demarcação. Antes de distinguir teorias científicas de não científicas dever-se-ia distinguir entre teorias críticas e não críticas. W.W. Bartley não acredita que haja critério eficiente para distinguir ciência e metafísica; sua tese é de que quando Popper afirmou que é a distinção entre a ciência empírica e os sistemas metafísicos que permite uma caracterização adequada da ciência, ele estava errado. Popper afirmou que um sistema de enunciados não falseável é desinteressante tanto para a ciência quanto para a crítica da ciência, entretanto, Bartley III afirma que um sistema de enunciados não falseáveis pode ser de grande interesse para o cientista empírico e para a crítica aos enunciados da ciência. A divergência entre um e outro é exatamente quanto à falseabilidade como critério de demarcação. A proposta de Bartley III é substituir a falseabilidade pela familiaridade, uma vez que, “o critério de falseabilidade não informa se um dado sistema de enunciados merece o rigoroso estudo da ciência empírica. A descrição de Popper do interesse peculiar dos cientistas é simplesmente incorreta” (1968, p. 46). Segundo o autor, a falseabilidade é um critério lógico herdado às avessas do *círculo* e que não serve para demarcar.

Entendemos que a familiaridade exige a habilidade do cientista em jogar com grande quantidade de informações, de tal forma que possa constituir fomento à imaginação, à intuição, o que implica a cosmologia. Esta é uma tese compatível com a teoria popperiana e, podemos afirmar, é uma consequência legítima de seu pensamento, a questão a ser ainda considerada é quanto à ênfase a ser atribuída à falseabilidade ou à familiaridade. A importância que vemos na noção de familiaridade proposta por Bartley III é que impõe um aumento significativo do grau de problematicidade, de criticabilidade, relativamente ao problema da testabilidade, que denuncia certo resquício do empirismo positivista. Além disso, a familiaridade tem grande compatibilidade com a metafísica racional, a ética, a filosofia, a ciência e mesmo a arte. Nosso apoio à tese da familiaridade como elemento de grande interesse à ciência não é incondicional, é complementar e não substitutiva à falseabilidade na tarefa de desvendar as configurações cosmológicas do mundo, entretanto, no que se refere estritamente à possibilidade de crítica, é necessário considerar inapto ao pensamento racional o conjunto das proposições não criticáveis. Do ponto de vista das ciências o dogma é falso.

4 UMA CIÊNCIA À DERIVA

Para Hume, a suposição indutiva é tanto indispensável como injustificável. O jovem Popper pensou ser dispensável e injustificável; Lakatos,¹¹ por sua vez, entendeu desejável certo indutivismo na constituição das ciências, mesmo que injustificado. Popper, com sua verossimilitude, incidiu involuntariamente em indução – como apontou Watkins¹² – e com isso legitimou Hume. Ele compreendeu que a crítica aos erros identificados move a reformulação da linguagem em pleno uso e, deste modo, compatibilizou sua posição com Neurath¹³ para quem é impossível que nosso projeto intelectual seja reformulado de uma vez por todas, ou que definamos *a priori* a direção a que a civilização deve seguir. Isso implicaria sabermos de forma definitiva como fazer e aonde chegar, mas essa alternativa não existe em ciência e filosofia, como afirma Popper: “Temos que reformar a linguagem ordinária enquanto a usamos, como foi dito por Neurath em sua metáfora do navio que temos de reconstruir enquanto tentamos manter-nos a seu bordo” (POPPER, 1979, p. 61).

No estrito interesse de propor o entendimento daquilo que é mais relevante para a atividade de produção de conhecimento racional, é impossível deixar de salientar que a noção de aproximação à verdade poderia ser expressa como sinônimo de afastamento do erro. Nesse caso, o problema que se coloca é o de investigar se é legítima a tese de que a verdade é a ideia reguladora e orientadora da atividade teórica ou se a crítica é que exerce essa função. Para Popper “a crítica racional é, na verdade, um meio através do qual aprendemos, crescemos em conhecimento e nos transcendemos a nós mesmos” (1979, p. 27). Popper percebeu seu fracasso quanto à proximidade da verdade, então refez o universo epistemológico e propôs a verdade como recurso metodológico crítico, não como atributo das teorias, e afirmou: “O uso de padrões tais como a verdade e a aproximação da verdade só desempenham papel dentro de nossa crítica” (1979, p. 266).

¹¹ Lakatos (1974) traz um capítulo em seu livro *Popper on demarcation and induction*, com o título “Um apelo a Popper por uma brisa de indutivismo”. Ele estava preocupado com o aumento da verossimilhança das ciências e um princípio de indução poderia articular a dinâmica da ciência e o crescimento do conhecimento, vinculando verossimilhança e corroboração, ao mesmo tempo diferenciando a proposta popperiana do ceticismo.

¹² Em substituição aos critérios de Popper para comparar graus de falsificabilidade, Watkins oferece a ideia de contrapartida e a noção de contrapartidas incongruentes que criam as condições para a contestação da ideia de verossimilhança (WATKINS, 1984, p. 30).

¹³ Neurath cria uma metáfora que é a seguinte: “Imaginem-se marinheiros que, em alto mar, transformam a forma mais circular do seu tosco navio numa forma mais aparentada à de um peixe. À parte a madeira da antiga estrutura, eles utilizam pedaços de madeira à deriva para modificar o esqueleto e o casco do navio. Mas não podem atracar o barco numa doca para começar do zero. Durante o seu trabalho, eles estão sobre a antiga estrutura lidando com fortes tempestades e estrondosas ondas. Ao transformar o barco, procuram evitar a ocorrência de infiltrações perigosas. Um novo barco surge do antigo, passo a passo – e enquanto ainda estão a construir, os marinheiros podem estar já a pensar numa nova estrutura e nem sempre concordarão uns com os outros. Tudo isto acontecerá de um modo que hoje não podemos sequer prever. É este o nosso destino” (NEURATH, 1944, p. 47).

A aproximação da verdade não é definível sem indução, logo, não se sustenta racionalmente, como Hume apontou. A verdade não é mais guia, é critério para a crítica, a lógica, por sua vez, é a arma dessa crítica. Popper resolve o conflito entre a lógica normativa e a explicação factual em uma tese naturalista do conhecimento humano: as crenças que guiam os homens de ciência não são científicas, são metafísicas, constituem um ato de fé de que existem leis e de que elas possam ser conhecidas.

Diferentemente de suas obras da juventude,¹⁴ em sua maturidade Popper confessa já não crer mais em grande diferença entre conjecturas científicas e metafísicas,¹⁵ pois, segundo julga, há similaridade quanto à possibilidade de a crítica racional incidir sobre uma e outra das construções teóricas. Ele entende que a ciência necessita tanto de uma como de outra, uma vez que elas determinam em grande medida a situação de seus problemas. Há, portanto, uma ontologia no âmbito metafísico, responsável por subsidiar a epistemologia na esfera do conhecimento objetivo, científico. A antiga demarcação radical entre ciência e os demais saberes, a que Popper atribuiu importância quando jovem fica relativizada e, assim, permite a ideia regulativa da verdade como constituindo a centralidade referencial para toda sua epistemologia. Tal ontologia é também falibilista ao distinguir as metafísicas criticáveis daquelas em que a crítica é impossível.

Popper foi contraditório ao negar a indução e retomá-la em sua ideia de aproximação da verdade; foi superficial ao não relacionar sua teleológica ideia regulativa da verdade ao indeterminismo; foi ingênuo ao conceber a base empírica como decisiva em um falibilismo restrito, quando poderia ter transitado para uma concepção de verdade coerentista¹⁶ e falibilista, assim teria compatibilizado seu sistema. Entretanto, ele aceitou seus erros e os corrigiu parcialmente ao propor a verdade e a aproximação da verdade, assim como os testes empíricos como parâmetros para a crítica e aceitou que a apreensão teórica do mundo só é possível por representações na linguagem. Assim, venceu o positivismo e as teses antiliberais substituindo a fundamentação pela crítica em um universo cujas contradições teóricas são inevitáveis e o pluralismo conjectural permite desvendar mais amplamente a realidade. Seu instrumental conceitual pós-positivista permite

¹⁴ Nessa época ele entendia que as crenças que guiam os homens de ciência não são científicas, são metafísicas, apesar de serem biologicamente explicáveis, constituem um ato de fé de que existem leis e de que elas possam ser descobertas, conhecidas. Sem tal crença não haveria investigação, mas a investigação jamais justificará essa crença. Há aí uma característica importante da tese popperiana, ela implica a metafísica em seu sistema mantendo a distinção radical da ciência. Ele produziu o que chamou de uma visão ampla do quadro da ciência e da sua pesquisa: “o que eu tenho em mente não é um quadro da ciência como um fenômeno biológico, instrumento de adaptação ou método indireto de produção – o que tenho em mente são os aspectos epistemológicos da ciência” (POPPER, 2002, p. 278).

¹⁵ “Eu já não creio, como acreditei por certo tempo, que haja diferença entre a ciência e a metafísica neste ponto tão importante. Considero que uma teoria metafísica é similar a uma científica. É mais vaga, sem dúvida e inferior em muitos outros aspectos e sua irrefutabilidade ou falta de contrastabilidade é o maior vício. Entretanto, como uma teoria metafísica pode ser criticada racionalmente, eu me inclinaria a respeitar seriamente sua implícita pretensão a ser considerada, tentativamente, como verdadeira” (POPPER, 1982, p. 199).

¹⁶ Sintética e formalmente pode-se dizer que a concepção coerentista da verdade consiste na seguinte formulação: Uma proposição **P** é verdadeira *se, e somente se*, é coerente com um conjunto especificado (**C**) de proposições.

a interpretação objetiva do conhecimento relacional – altamente dinâmico, complexo e criativo –, acerca de uma realidade indeterminada, somente capturável na dimensão de sua mudança. O interacionismo dos três mundos¹⁷ – físico, subjetivo e objetivo – é causal, assim, o indeterminismo metafísico é compatível com uma teleologia dinâmica aleatória, cujas propensões são sua ocorrência.

5 ONTOLOGIA RELACIONAL E COERENTISMO FALIBILISTA

A atividade argumentativa implica situar-se no âmbito do compromisso com a coerência. No campo teórico coerentista, as sentenças são pertinentes se pertencentes a uma rede em que os conceitos estabelecem a relação de interdependência e relevância de cada uma delas e, assim, são avaliadas quanto a sua validade argumentativa.

A atividade descritiva implica situar-se no âmbito do compromisso com a verdade. Nesse campo teórico, segundo Popper, as afirmações objetivas têm a pretensão de estar em acordo com a disposição do mundo referido. Elas são avaliadas segundo os critérios da correspondência com o conteúdo empírico que enunciam e julgadas corroboradas quando não contraditas pela experiência.

Ocorre que Popper afirmou ser a experiência uma instância da crítica. A crítica objetiva é sempre levada a efeito enquanto uma atividade argumentativa comprometida com a coerência. A objetividade das teorias é que as tornam descrições criticáveis do mundo, logo, o critério de verdade não é a correspondência e sim a coerência. Também aqui o falibilismo deve ser preservado. Considerando que a experiência somente motiva uma decisão no âmbito da argumentação crítica, um raciocínio pode ser, ou não, uma argumentação verdadeiramente coerente, mas não pode ser uma descrição verdadeira por faltar a possibilidade de contrastação das proposições teóricas,

¹⁷ Mundo um é o dos objetos físicos ou de estados materiais; o mundo dois é aquele dos estados de consciência ou de estados mentais ou, ainda, de disposições comportamentais para a ação, tratando-se de estados mentais ou episódios internos; o mundo três é aquele dos conteúdos objetivos de pensamento, especialmente de pensamentos científicos, poéticos e de obras de arte, tratando-se de conteúdos semânticos dos produtos simbólicos. É o mundo dos conteúdos lógicos de livros, bibliotecas, memórias de computador, etc. Os dois primeiros mundos são descobertos pelos seres humanos, estando, portanto, culturalmente pressupostos. Já o terceiro é criado e recriado pelos homens na medida em que estes propõem novas interpretações ou novos problemas. Praticamente todo o nosso conhecimento subjetivo, conhecimento do “mundo 2”, depende do “mundo 3”, isto é, de teorias formuladas linguisticamente. Somente o mundo três é especificamente humano. O autor diz que, se se deve partir do fato de que o conhecimento científico objetivo é conjectural, pode-se, então, procurar o que lhe é análogo no campo do conhecimento subjetivo. O método do conhecimento é o método de conjecturas ousadas, de tentativas engenhosas e severas para refutá-las. Assim, teorias confirmadas não existem, o que não foi refutado é que tem (caso tenha sido amplamente testado) a seu favor a assertiva de que seu conteúdo de verdade é maior do que o de sua predecessora e concorrente. Assim, ocorre maior aproximação da verdade, mas não a verdade. Epistemologia é a teoria do conhecimento científico e, enquanto tal, pertence ao mundo três, senão vejamos: o conhecimento científico é objetivo, conjectural e independente do sujeito; dele pode-se procurar o que lhe é análogo no campo do conhecimento subjetivo. O mundo três, na condição de produto da atividade humana, se assemelha às casas e ferramentas ou obras de arte. Assim, igualmente, a linguagem é produto da atividade humana e, portanto, a ciência, a filosofia e os demais conhecimentos são construções objetivas que, uma vez produzidas, continuam a ser o que são independentemente de serem utilizadas ou não pelos homens.

mesmo as de base, com os objetos descritos. Por isso Popper afirmou que as teorias científicas permanecem conjecturais.

Quando Popper afirmou que todas as formas de investigação humana estão sempre subordinadas a um problema principal, o problema cosmológico, ele não supôs uma cosmologia descritiva, pelo menos não inteiramente, apesar de poder conter descrições como algumas das suas teses secundárias. Teses cosmológicas estabelecem legitimamente proposições que poderiam ser testadas, mas que, contudo, não foram contraditas pela experiência, proposições empíricas não refutadas como falsas. Assim, o critério de verdade correspondencial está presente na conjunção de visões cosmológicas só secundariamente, somente como instância não definitiva da argumentação.

Portanto, se é no ambiente da argumentação que ocorre todo o entendimento possível acerca do mundo – tendo a experimentação como parte de um momento em que são arroladas as evidências – que se tomam as decisões sobre o que pode ser aceito como sendo uma boa conjectura da realidade como um todo, então, nossas concepções cosmológicas somente se apoiam precariamente na experiência e, ainda, de forma negativa. Nestas condições, o critério de verdade que melhor responde à situação epistemológica é aquele que exige a compatibilidade entre as proposições que formam a visão unificada da totalidade do existente, ou seja, a coerência.

Uma proposta cosmológica será coerente ou incoerente se as teorias que a formam constituem uma visão de mundo articulada, ordenada e universal. Entretanto, se forem identificadas discrepâncias, contradições, inconsistências entre proposições equivalentes, ter-se-á que corrigi-las ou refutá-las inteira ou parcialmente, pois o mundo não pode ser discrepante, já que ele é o objeto a ser conhecido; as teorias, contudo, podem. Somente uma rede teórica ordenada, abrangente e relacional pode consistir em uma cosmologia, pois somente um mundo ordenado objetivamente pode ser pensado como objeto dela.

Uma vez que o todo somente pode ser pensado e não pode ser conhecido, não podemos pretender descrever o mundo, quando muito, algumas de suas partes poderiam ser conjecturalmente descritas, nisso consiste a ciência. Quanto ao cosmos, especulamos e reunimos elementos da razão aos poucos elementos da experiência científica, formamos uma rede argumentativa que pode ser coerente ou incoerente, capaz de apreender ou não a realidade na medida da amplitude de sua malha. Quando a incoerência for criticamente apontada, fica evidente tanto a falibilidade como a falsificação objetiva da teoria. A esse procedimento segue-se a correção ou o abandono da conjectura sobre o mundo.

Assim, se Popper teve razão para discordar dos positivistas e deslocar a demarcação significativo/significativo para científico/não científico, também Bartley III teve razão ao deslocar a demarcação entre científico/não científico para racional/não racional. Nesse trabalho propomos deslocar a demarcação para criticável/dogmático. Fica evidente que nem Popper nem Bartley III captaram o que de mais relevante há sobre a compreensão e o entendimento da relação entre todas as informações que constituímos sobre o mundo em que vivemos e sobre

nós próprios. Aqui abonamos a tese de que o relevante não é a demarcação, a distinção entre um e outro campo, seja ciência de não ciência, seja racional de não racional. A correção aqui proposta se orienta por uma racionalidade dinâmica, para a qual é a aptidão relacional que fornece os elementos à crítica, uma vez que as experiências constituem instâncias destas. Portanto, é em uma ontologia relacional, dinâmica e propensitiva, que a atividade racional ganha relevância por imprimir realidade objetiva ao referente do pensamento. A criticabilidade é consequência da insuficiência incontornável da atividade de constituição da coerência. Uma cosmologia decorre da coerência entre as manifestações linguísticas e sua consistência é inversamente proporcional ao sucesso da crítica, embora diretamente proporcional à suscetibilidade às críticas. Desta forma, do ponto de vista epistemológico, o conhecimento que julgamos ter, necessita estar expresso em proposições, ele corresponde ao conteúdo do amplo conjunto de proposições que atualmente entendemos imunes às críticas e que guardam coerência entre si. Por esse motivo, não há cientificidade cosmológica, não se pode descrever o todo e menos ainda estabelecer com eficácia a distinção entre ciência e metafísica ou entre racional e irracional. Pode-se, contudo, distinguir a crítica do dogma e avançar na construção do entendimento científico das partes e o entendimento cosmológico do todo. Por essas razões propormos a ontologia relacional e o coerentismo falibilista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTLEY III, William Warren. Teorias da demarcação entre ciência e metafísica. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (eds.). *Problemas na Filosofia da Ciência. Actas do Colóquio Internacional de Filosofia da Ciência*, em Londres 1965, v. 3. Amsterdam: North-holland Publishing Company, 1968. p. 40-64.
- BUBNER, Rüdiger. *Dialektik und Wissenschaft*. Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1973.
- DAVIDSON, Donald. Uma teoria coerentista da verdade e do conhecimento. In: CARRILHO, Manuel Maria; SÁAGUA, João (orgs.). *Epistemologia: posições e críticas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. p. 327-360.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Lisboa: Edições 70, 2013.
- HUME, David. *A Treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch de 1787. Transl. N. Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.
- LAKATOS, Imre. *Falsificação e metodologia*. Tradução Emília Picado Tavares Marinho Mendes. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. Popper on demarcation and induction. In: SCHILPP, Paul Arthur (ed.). *The philosophy of Karl Popper*. La Sale/Illinois: Open Court, 1974.
- NEURATH, Otto. *Foundations of the Social Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1944.

POPPER, Karl. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930-1933, hrsg. v. Troels Eggers Hansen. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1979.

_____. *Quantum theory and the schism in physics*. London and New York: Routledge, 1982.

_____. *Realism and the aim of science*. London and New York: Routledge, 2000.

_____. *The open universe*. London and New York: Routledge, 2000a.

_____. *The logic of scientific discovery*. London and New York: Routledge Classic, 2002.

_____. *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. London and New York: Routledge Classics. 2002a.

SCHMITT, Frederick F. *Truth: a primer*. Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press, 1995.

WATKINS, John W. N. *Science and scepticism*. London: Hutchinson, 1984.

REFORMA OU REVOLUÇÃO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HEGEL, A VIA PRUSSIANA E A VIA FRANCESA PARA A REALIZAÇÃO DA RAZÃO¹

*REFORM OR REVOLUTION IN HEGEL'S POLITICAL PHILOSOPHY: THE
PRUSSIAN WAY AND THE FRENCH WAY FOR THE REALIZATION OF REASON*

JOHN AQUINO²

Universidade Federal do Ceará (UFC) - Brasil
johnksousa@gmail.com

RESUMO: Para Hegel quando as normas e instituições existentes não preservam nem promovem mais a liberdade, mas limitam e atrasam seu desenvolvimento, perdem sua razão de ser e torna-se uma necessidade histórica a correção dessas normas e instituições positivas de acordo com as exigências históricas da razão. Para o filósofo quando o direito positivo precisa ser corrigido, essa correção pode ser realizada pelos “de cima”, que para Hegel seria quando o próprio governo realiza as mudanças necessárias, na figura do monarca, ou a correção pode ser realizada pelos “de baixo”, na figura histórica do povo, como aconteceu na França em 1789. A primeira forma de correção seria a reforma e a segunda seria a revolução. Na presente pesquisa tentaremos definir qual o posicionamento político de Hegel diante das reformas e das revoluções que inauguraram o mundo moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. Reforma. Revolução.

ABSTRACT: *For Hegel, when existent norms and institutions do not preserve or foment liberty but limit and delay its development, they lose their reason for being. It then becomes a historical necessity to correct these norms and positive institutions according to the historical requirements of reason. For the philosopher, when the positive right needs to be corrected, this correction can be made "from above", which for Hegel would be when the government itself makes the necessary changes in the figure of the monarch, or the correction can be performed "from below," as happened in France in 1789. The first form of correction would be reform and the second would be revolution. In the present research we will try to define the political position of Hegel in the face of the reforms and revolutions that inaugurated the modern world.*

KEYWORDS: *Hegel. Reform. Revolution.*

¹ Este artigo é a última parte do capítulo III da dissertação do autor, intitulada “Racionalidade e efetividade do Direito em Hegel: normatividade e historicidade da liberdade”, disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/22184/3/2017_dis_jksaquino.pdf.

² Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE/ Campus Itapipoca) e doutorando em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

INTRODUÇÃO

O objetivo desse artigo é tentar solucionar a questão que acompanha a trajetória de Hegel desde os anos de 1810, a saber, qual seria o posicionamento político de Hegel? Seria ele um pensador reacionário comprometido com os objetivos restauracionistas da Santa Aliança? Seria ele um teórico politicamente conservador, empenhado em justificar o *status quo* pós-revolucionário? Ou Hegel estaria vinculado a projetos políticos de “esquerda”, sejam esses projetos de viés reformista ou revolucionário?³ Pretendemos responder essa questão a partir da leitura dos escritos de Hegel sobre os acontecimentos históricos por ele tematizados em sua *Filosofia da História* e do seu último escrito *Ueber die Englische Reformbill*, de 1831.

I

Hegel viveu em um período conturbado e explosivo da história europeia. Tudo que até então fora tido como verdadeiro, como inviolável e sagrado estava sendo derrubado pela força das armas ou por decretos parlamentares, reis estavam sendo depostos e o povo surgia como protagonista histórico capaz de transformar a realidade⁴. Pela primeira vez na história o homem sabia que a realidade objetiva não era independente dele, mas dependente de sua vontade e ação, que o mundo histórico era resultado da prática individual e coletiva do sujeito.

A Revolução Francesa é o principal acontecimento histórico da época de Hegel, é o ponto de referência não só da sua filosofia, mas de todo o idealismo alemão⁵. Para Hegel a Revolução Francesa resultou da tomada de consciência do povo francês de que o direito positivo, as normas e instituições existente, não satisfaziam as exigências da liberdade, “o princípio da liberdade da vontade faz-se então valer contra o direito existente” (HEGEL, 2008, p. 365)⁶. Segundo ele a

³ A primeira leitura, a de um Hegel reacionário é a de Rudolf Haym em *Hegel und seine Zeit*, a de um Hegel conservador é típica da leitura marxista, enquanto a leitura de um Hegel de “esquerda”, reformista e as vezes quase revolucionário são a de Domenico Losurdo e a de Herbert Marcuse.

⁴ “Em nenhum momento mais do que hoje, a compreensão do senso comum (*der allgemeine Verstand*) foi levada a distinguir entre os direitos meramente positivos em seu conteúdo real, e aqueles direitos que também são em si e por si mesmos racionais” (HEGEL, 2009, §5).

⁵ “O idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Isto não significa que Kant, Fichte, Schelling e Hegel tenham elaborado uma interpretação teórica da revolução francesa, mas que, em grande parte, escreveram suas filosofias em resposta ao desafio vindo da França à reorganização do Estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses do indivíduo. Apesar de sua severa crítica ao terror, os idealistas alemães saudaram unanimemente a Revolução, considerando-a o despontar de uma nova era, e, sem exceção, associaram seus princípios filosóficos básicos aos ideais que ela promovera” (MARCUSE, 1978, p. 17).

⁶ Segundo Marcuse a Revolução Francesa significou para os idealistas alemães, e principalmente para Hegel, o atestado histórico de que o ser humano havia finalmente atingido sua maioria, se emancipando das autoridades externas e fez de seu julgamento racional o critério para avaliação e correção do mundo, “a revolução francesa, aos olhos dos idealistas alemães, não só abolira o absolutismo feudal, substituindo-o pelo sistema econômico da classe média, mas, ao emancipar o indivíduo como senhor autoconfiante de sua vida, completara o que a Reforma Alemã havia começado. A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam,

realidade francesa era um atentado contra a razão, o direito positivo em vez de preservar e promover a liberdade, apenas garantia a manutenção dos privilégios de poucos e o Estado havia sido diminuído à condição inadequada de patrimônio privado de uma classe social parasitária, que consumia as finanças públicas com festas e outras formas de esbanjamento desnecessárias.

Toda a situação da França naquela época é, na verdade, *um agregado de privilégios contra o pensamento e a razão*, uma situação absurda, à qual está ligada toda a perversidade dos costumes e do espírito – um reino da injustiça, que se torna, com a *conscientização da mesma*, uma injustiça vergonhosa. A terrível pressão sofrida pelo povo e o descaso do governo, permitindo na corte a opulência e o esbanjamento, foram os primeiros motivos para a insatisfação (grifo nosso) (HEGEL, 2008, p. 365).

A tomada de consciência de que o modo como as coisas estavam estabelecidas não era racional, e por isso injustificável, permitiu que o povo francês compreendesse que o direito positivo não lhes correspondia ao direito racional, que as normas e instituições francesas quando corretamente avaliadas demonstravam o quanto o estado de coisas existente era inaceitável para qualquer indivíduo minimamente racional. Segundo Hegel,

Com isso, foi encontrado um princípio intelectual, para servir de base ao Estado, que não é mais um princípio qualquer da opinião – como o ímpeto da sociabilidade, a necessidade de segurança da propriedade, etc. – nem o da religiosidade – como a instituição divina da autoridade – mas é o princípio da certeza, a identidade com minha autoconsciência [...] (Ibidem).

A discrepância entre o sabido e o feito foi a causa maior da Revolução Francesa na perspectiva idealista de Hegel. O povo francês consciente de seus direitos e consciente de que o direito positivo não atendia tais direitos, mas pelo contrário, os contrariava, tomou para si a tarefa histórica de realizar a razão. Evidentemente o povo francês não estava consciente de que sua ação iria ter um impacto histórico mundial, não sabiam que sua ação muito mais do que libertá-los de um governo opressivo e da miséria material instauraria um direito positivo baseado no direito racional e garantiria o progresso na realização da liberdade. Em síntese, o povo francês não sabia que estava realizando os objetivos da razão, para os protagonistas da revolução eles estavam apenas lutando para garantir seus interesses.

Segundo Hegel, na França, à beira da revolução, um “novo espírito começou a agitar as mentes dos homens, e a opressão levou-os à investigação. Descobriu-se então que as quantias extorquidas do povo não eram utilizadas no aprimoramento do Estado, mas gastas da forma mais absurda. Todo o sistema do

doravante, depender de sua própria atividade racional e livre e não de qualquer autoridade externa. O homem superara o longo período de imaturidade, durante o qual fora oprimido por esmagadoras forças naturais e sociais, e se tornara *sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento*” (grifo nosso) (MARCUSE, 1978, p. 17).

Estado manifestava-se como uma injustiça” (Ibidem). Nesse contexto dois sujeitos poderiam realizar as mudanças necessárias e atender as demandas da razão, o povo francês ou o governo francês na figura de Luís XVI. A incapacidade ou falta de vontade do governo em realizar as mudanças exigidas pela razão deixou como única alternativa o protagonismo popular e foi exatamente por isso que as mudanças aconteceram de forma radical, porque foram os “de baixo”, foi o povo, que realizou todas as mudanças necessárias de uma só vez. Devido à inércia dos “de cima”, diz Hegel, “a mudança foi *necessariamente violenta*, porque a transformação *não partiu do governo*, e ela não foi iniciativa do governo porque a corte, o clero, a nobreza e o parlamento não queriam abdicar de seus privilégios, nem por necessidade, nem pelo direito em si; (grifo nosso)” (Ibidem, p. 365-366). Consciente de que as coisas não podiam continuar do jeito que estavam o povo francês diante da inoperância do Rei em efetivar as mudanças tomou para si essa responsabilidade histórica e fez valer as exigências da razão e assim “a ideia, o conceito de direito, finalmente se fez valer, e aqui a antiga estrutura da injustiça não pôde mais resistir” (Ibidem, p. 366). Foi pela força das armas, através da violência, que a razão se efetivou na França e no mundo.

Porém, como já foi dito, não é apenas pela revolução, pela ação dos “de baixo” que a razão pode se efetivar, ela também ocorre pela decisão dos “de cima”, mais especificamente por decisão do príncipe, as mudanças exigidas pela razão podem ser efetivadas.

Outro elemento ainda mais importante na transformação da lei (*Recht*) deve ser mencionado, ou seja, a ampla visão dos príncipes na tomada de decisões relacionadas ao bem-estar do Estado, a felicidade de seus súditos e a prosperidade geral – mas, sobretudo, o sentido de uma justiça, que tem de ser em si e para si – para o esclarecimento da atividade legislativa, em associação com o devido realce do monarca, de modo a obter a aceitação destes princípios e convertê-los em realidade perante privilégios meramente positivos, de longa data baseados no interesse privado e na incompreensão das massas (HEGEL, 2009, §6).

Para Hegel dois sujeitos políticos e históricos têm interesses em realizar as mudanças necessárias para o progresso da liberdade, “esse interesse partia tanto dos reis como do povo” (HEGEL, 2008, p. 354), as mudanças efetuadas pelo primeiro seriam as reformas ou “mudanças por alto” e as mudanças do segundo seriam as revoluções ou “mudanças por baixo”. No contexto da época, o filósofo identifica as forças conservadoras, o termo particular do silogismo político, no estamento aristocrático e na Igreja, dois atores políticos que teriam o interesse em conservar em vez de transformar o *status quo*, contrariando as mudanças exigidas pela razão. Desse modo, na avaliação de Hegel, “no sentido de que, segundo a análise por ele realizada, na contradição entre príncipe, de um lado, e ‘povo’, de outro, o progresso também pode ser representado pelo príncipe. Esse é um ponto firme da sua filosofia da história” (LOSURDO, 1998, p. 157).

Quando é o próprio governo que se responsabiliza em atender as demandas da razão, avaliando e corrigindo o direito positivo, as mudanças são graduais e não imediatas, pacíficas e não violentas. Não é imperativa a intervenção do povo que inevitavelmente conduz à revolução e a todos seus excessos, mas tudo é feito pacientemente e sem recurso à violência excessiva, mediante decretos e decisões do governo, através de reformas, evitando o risco da revolução. Ou seja, para Hegel caso o Rei Luís XVI tivesse feito o que tinha que fazer, combatendo os interesses particulares do clero e da nobreza, corrigindo o direito positivo conforme as demandas da razão, não teria ocorrido a revolução, mas uma reforma.

II

No seu último escrito intitulado *Sobre a Reforma eleitoral britânica* de 1831, Hegel defende que essas duas formas de realizar a razão, a revolução e a reforma, correspondem respectivamente à solução adotada pelos franceses em 1789 e a solução adotada pela Alemanha, ou mais especificamente a Prússia do final do século XVIII e início do século XIX. Segundo ele os monarcas e parlamentos da época tinham duas opções diante de si: ou realizavam as mudanças necessárias, através de reformas, como fizeram os prussianos, ou permaneciam na inércia e o povo realizava as mudanças necessárias através da revolução, como fizeram os franceses. Nesse seu último escrito Hegel indica claramente que as reformas são preferíveis às revoluções.⁷

Para Hegel todas as conquistas de uma revolução podem ser obtidas através de uma reforma, mas sem perigos, sem violência, e de forma lenta e gradual, sem os imediatismos radicais próprios da revolução. Para Hegel apesar dos efeitos mais demorados e indiretos da reforma, a mesma teria o mesmo resultado das revoluções, mas em ritmo mais lento e sem recurso à violência. Assim, enquanto uma revolução efetua todas as mudanças de uma só vez e seus efeitos são imediatos, a reforma efetua as mudanças necessárias aos poucos e seus efeitos são em longo prazo. As reformas seriam efetuadas pelos “de cima” e não pelos “de baixo”, seriam protagonizadas pelo príncipe, e não pelo povo.

Segundo Rosenfield, Hegel se estabeleceu na Universidade de Berlim em 1818, a convite de Karl Sigmund von Altenstein (ROSENFELD, 2005, p. 24). Nesse período o governo prussiano era composto por políticos e militares reformistas, dedicados a desenvolver uma constituição para a Prússia, substituindo a monarquia absolutista por uma monarquia constitucional. Os reformistas prussianos pretendiam reformar o direito marcadamente feudal por um direito mais moderno, de acordo com os princípios do jusnaturalismo moderno. Esse gabinete convidou Hegel para assumir a cátedra de filosofia da Universidade de Berlim, assim como também o convidou para compor a Comissão Examinadora da Real Academia de Brandemburgo, responsável por

⁷ “Hegel era orgulhoso das reformas que foram iniciadas em toda Alemanha por vários grupos de burocratas após 1789. Assim ele é um defensor do que os estudiosos da história alemã chamam de ‘revolução por cima’ (HEGEL, 2009, p. 321, rodapé 20, nota dos editores).

realizar uma reforma do currículo das escolas secundárias (PLANT, 2000, p. 18; ROSENFELD, 2005, p. 24).

Nos diversos principados e ducados que compunham a então inexistente Alemanha, está posta a missão histórica de reconstruir o governo e a administração após o fim da era napoleônica e é nesse momento que “se coloca aqui uma questão que vai presidir toda a história alemã, e mesmo para além dela, a saber, a dos agentes dessa reconstrução, sem que o processo desemboque numa guerra civil, numa revolução ou no descontrole político da situação” (ROSENFELD, 2011, p. 93). Para os reformadores alemães, e Hegel é um deles, a solução passa por desviar-se da “via francesa”, “para os reformadores alemães, a reforma na Alemanha não seria feita nos moldes da Revolução francesa, mas seria de cima para baixo, a partir do próprio Estado” (Ibidem, p. 93-94).

Quando Hegel se estabelece em Berlim o governo prussiano está dividido em duas tendências, “em duas correntes básicas: a reformista e a dos feudais, dos nobres e dos setores da corte. A primeira, capitaneada por Hardenberg, é a mais influente até sua morte em 1822” (ROSENFELD, 2005, p. 24). Hegel se filia justamente a essa tendência reformista de Altenstein e Hardenberg e chega a dedicar um exemplar da *Filosofia do Direito* ao ministro reformador Hardenberg, que falece em 1822 sem ver a Prússia com uma constituição e com a reforma das suas instituições e leis incompletas. Segundo Rosenfield, Hegel não teve muita sorte quando chegou a Berlim, pois no exato momento em que inicia sua trajetória acadêmica e pública na Prússia é que se inicia o fim da reforma prussiana e o reestabelecimento do poder absoluto do Rei da Prússia e da manutenção dos privilégios nobiliárquicos.

Nesse sentido, pode-se dizer que Hegel teve pouca sorte, pois, no momento em que se torna figura pública, logo Reitor da Universidade de Berlim, o ocaso dos reformadores é definitivo. Ele teve de conviver com a Restauração, sentindo a desconfiança do Imperador em relação a si, não tendo usufruído plenamente dos benefícios de uma liberdade (ROSENFELD, 2011, p. 88).

Portanto, a afirmação de que Hegel era o filósofo oficial do Estado prussiano deve ser feita com muita cautela. Essa afirmação é em certa medida verdadeira, caso o Estado a cujo juízo se refira seja o Estado administrado pelos reformadores prussianos, e é em certa medida falsa, caso se refira ao Estado prussiano governado autocraticamente por Guilherme III⁸. Mas de tudo que foi dito podemos concluir que Hegel compartilhava com personalidades como Altenstein, Hardenberg e Thibaut o desejo de “racionalizar” as normas e

⁸ Segundo Raymond Plant “as acusações levantadas desde que Hegel se tornou em algum sentido o filósofo oficial da Prússia têm de ser tratadas com algum cuidado. As instituições da Prússia que ele defendeu depois de sua nomeação foram aquelas que emergiram das reformas de Altenstein e Hardenberg” (PLANT, 2000, p. 18).

instituições positivas da Prússia contra os privilégios da Coroa e da alta nobreza que havia sido incapaz de defender a Prússia da invasão francesa⁹.

III

A partir de tudo que foi dito até agora é evidente que Hegel não pode de modo algum ser classificado como um pensador conservador, ou muito menos reacionário, mas como um teórico político reformista. O julgamento de Hegel sobre as revoluções e reformas da modernidade e da pré-modernidade, demonstram que Hegel toma partido pelos defensores das grandes transformações, seja dos reformistas ou dos revolucionários, sejam transformações efetuadas pelos “de cima”, como Richelieu na França, sejam as efetuadas pelos “de baixo”, como o povo na Revolução Francesa. O que importa para Hegel é que as normas e instituições positivas sejam corrigidas atendendo as exigências normativas da racionalidade, isto é, quando em um determinado contexto histórico-social mudanças são necessárias, todos aqueles que defendem as mudanças estão do lado da razão e os que estão contra as mudanças, lutando para conservar as coisas como estão, apesar da situação está insustentável, Hegel considera contrário às prescrições da razão, são instrumentos do atraso.

Em seus escritos sobre a história Hegel louvou todas as revoluções e reformas que geraram a modernidade. A avaliação de Hegel sobre a revolução francesa é de conhecimento público e notório: explicou e justificou esse acontecimento “histórico-mundial”. Hegel viu na Revolução Francesa o início de um novo período histórico, de efetividade da razão¹⁰ e considerou o Estado moderno como um resultado inegável da revolução de 1789, Estado fundado e mantido a partir dos princípios reitores do Direito racional. Enquanto Hegel saúda as realizações a oeste do Reno, o movimento político restauracionista condena em uníssono a Revolução Francesa e seus ideais tanto do ponto de vista político, como um ultrajante desrespeito das leis e instituições positivas e a classe dos “melhores” (os aristocratas) e também do ponto de vista religioso, condenando a revolução como uma expiação dos pecados da humanidade, um castigo de Deus, e até mesmo Napoleão é definido como um anticristo (LOSURDO, 1998, p. 154-155).

⁹ Segundo Rosenfield, quando os exércitos napoleônicos invadiram a Prússia, diversos generais que tinham essas altas patentes não por mérito, mas por herança ou por seu título de nobreza, entregaram sem lutar diversos locais estratégicos, como pontes, fortes e castelos que serviam como base militar. Os militares que venceram Napoleão e libertaram a Prússia, eram na sua grande maioria militares de carreira, haviam conseguido suas patentes por mérito e por isso defendiam a reformas das leis e instituições prussianas. Para esses reformadores, havia sido justamente o atraso e a nobreza feudal os responsáveis pela humilhante derrota diante dos franceses (ROSENFELD, 2011, p. 96-98).

¹⁰ “Nunca desde que o sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o *nôus* rege o mundo; mas só agora o homem percebeu que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Assim se deu um glorioso amanhecer. Todos os seres vivos pensantes comemoraram essa época” (HEGEL, 2008, p. 366).

Sobre as outras duas revoluções que são consideradas, pela maior parte dos historiadores como parteiras da modernidade, a saber, a revolução inglesa e a revolução americana (Independência dos Estados Unidos), o julgamento de Hegel também é positivo, ambas são consideradas como historicamente necessárias e seus resultados são tidos como progressistas, i.e., bons. Hegel classificou as três grandes revoluções que inauguraram a modernidade e a contemporaneidade, a francesa, inglesa e americana, como realizações históricas da liberdade objetiva.

Em relação ao processo de Independência dos Estados Unidos, Hegel censura a Inglaterra como um ator histórico conservador, e por isso um entrave à realização da liberdade, e por sua vez elogia a coragem e entusiasmo das milícias norte americanas que lutavam pela liberdade em frente a um bem equipado e poderoso exército profissional, e mesmo assim foram capazes de derrotá-lo, fazendo a roda da história girar¹¹. Por sua vez, enquanto condena o Estado inglês no contexto da Revolução Americana, no contexto da Revolução Inglesa Hegel condena o Rei (!) e aprova e justifica a luta do povo contra a coroa, pois era, na sua avaliação, a luta de um princípio da liberdade contra um direito positivo contrário às expectativas da razão (o poder absoluto do Rei e a tese da origem divina do direito), ou seja, o monarquista Hegel apoiou forças antimonarquistas no acontecimento histórico-mundial de 1642-1651. Ao mesmo tempo, como todo reformista, criticou a radicalização dos niveladores (*Levellers*) que exigiam o sufrágio universal masculino e uma sociedade de pequenos proprietários e saudou a *pax* política de Oliver Cromwell e suas reformas modernizadoras,

Contra a asserção da perfeição do poder absoluto, do poder segundo o qual os reis só deviam prestar contas a Deus (ou seja, ao confessor) o povo fanático sublevou-se e alcançou, no confronto do catolicismo exterior com o puritanismo, o âmago da interioridade, que se esvaía num mundo objetivo – em parte elevando-se fanaticamente; em parte, mostrando-se ridiculamente incongruente. Esses fanáticos, como também os de Müntzer, queriam governar o Estado, imediatamente, baseados no temor de Deus, como igualmente fanáticos eram os soldados que tinham que rezar enquanto defendiam sua causa no campo de batalha. Todavia, um líder militar tinha força – e com isso o governo – nas mãos; pois tem-se que governar o Estado. Cromwell sabia o que era governar. Assim ele se tornou o senhor e expulsou aquele parlamento que vivia rezando (HEGEL, 1998, p. 358).

Hegel também elogia a resistência política e militar da Holanda protestante contra a Espanha católica¹², afirmando que a Holanda representava a causa da liberdade contra a Espanha e seus princípios conservadores e mesmo reacionários, pois na época a Holanda era uma nação que respeitava (na

¹¹ “As milícias do Estado livre da América do norte mostraram-se tão valentes nas lutas pela libertação quanto os holandeses sob Filipe II” (Ibidem, p. 78).

¹² “A Bélgica ainda se dedicava à religião católica, e permaneceu sob o domínio espanhol; a Holanda, ao contrário, defendeu-se heroicamente de seus opressores” (HEGEL, 1998, p. 358).

avaliação de Hegel) a liberdade religiosa, a liberdade de pensamento e de expressão (pautas políticas racionais e, por isso, libertárias), enquanto a Espanha era católica, absolutista e obscurantista. Também são famosas as declarações de Hegel sobre o caráter emancipatório do cristianismo no final da antiguidade (Ibidem, p. 271-283) e o valor histórico da reforma protestante para a gênese da modernidade e sua preparação das condições subjetivas da Revolução Francesa (Ibidem, p. 362-364), para Hegel a realização prática dos ideais da reforma.

Hegel também condenou a escravidão como uma instituição injustificável, contrária aos direitos da razão, classificando em sua filosofia da história a maioria das rebeliões escravas (das antigas às modernas) como uma luta da dignidade humana contra o direito positivo¹³. Hegel também apoiou as lutas de independência das colônias latino-americanas, admirava o esforço desses povos em construir seus próprios Estados se organizando racionalmente, em síntese, “portanto, não existe revolução na história da humanidade que não tenha sido apoiada e celebrada por esse filósofo que também tem fama de ser um *incurável homem da ordem* (grifo nosso)” (LOSURDO, 1998, p. 155).

Apesar do elogio e justificativa que Hegel faz das revoluções e das transformações radicais e violentas do *status quo* (como foram as revoluções inglesa, americana e francesa), o filósofo alemão é um homem politicamente reformista, entre uma revolução armada, com mudanças imediatas, e uma reforma pacífica, com mudanças lentas e graduais, a última é preferível. O “silogismo político” que Hegel elabora em sua *Filosofia do Direito* é S-P-U, isto é, singular, particular e universal, sendo o termo maior o singular que para Hegel é a figura do príncipe, o poder decisório de fato, aquele a quem cabe à soberania. O monarquismo de Hegel lhe faz confiar ao príncipe o direito e prerrogativa de efetuar as mudanças necessárias no Estado, permitindo que o direito racional torne-se positivo¹⁴. No seu último escrito político, em 1831, Hegel defende as vantagens da “via prussiana” para efetivar as “ideias que formam a base da verdadeira liberdade” (HEGEL, 2009, §29). Diz o filósofo:

Na França, essas ideias têm se misturado com muitas outras abstrações e se associado com focos de violência com as quais estamos todos familiarizados, ao passo que na Alemanha, de forma menos alterada, essas ideias a muito que se tornaram princípios firmes da convicção interior e da opinião pública, e produziram uma transformação real - pacífica, gradual, e lícita – das antigas relações jurídicas. Assim, já ocorreu um grande progresso aqui na institucionalização da liberdade real; nós agora terminamos os trabalhos mais essenciais e desfrutamos dos seus frutos [...] (Ibidem, §29).

¹³ A radicalidade da perspectiva antiescravista de Hegel, que não podemos saber se foi ou não um abolicionista, é melhor compreendida quando contextualizada. No final do século XVIII e início do século XIX a escravidão era regra, uma instituição aceita como “natural”, o próprio Napoleão reestabeleceu a escravidão nas colônias francesas em 1802, apesar da sua abolição pelos jacobinos, a Inglaterra aboliu a escravidão apenas em 1853 com o *Slavery abolition act* e a Santa Aliança lutava contra todo e qualquer movimento e projeto liberal, sendo a abolição da escravidão umas dessas pautas. Nesse contexto adverso, a defesa, mesmo que tímida, de Hegel do fim da escravidão é uma atitude teórica ousada.

¹⁴ O monarquismo de Hegel é um dos motivos do mesmo ter sido acusado de conservador.

Hegel via nos parlamentos e assembleias de seu tempo a importância e influência política decisiva da aristocracia¹⁵ e, em geral, o parlamento era usado, na perspectiva hegeliana, como um instrumento das forças conservadoras e mesmo como um bastião da reação¹⁶ contra as reformas promovidas pela coroa, o que deixava como única alternativa histórica a revolução. Essa seria a conturbada situação inglesa devido os impasses de 1831.

Para Hegel as forças históricas progressistas eram aquelas que defendiam os interesses universais da razão contra os direitos particulares positivos, isto é, defendiam os interesses gerais contra os privilégios particulares. Nesse sentido, estava implícito nos gritos que exigiam “liberdade” nos parlamentos e nos programas políticos anticonservadores e federalistas, diversos interesses particulares, das camadas político-sociais conservadoras que eram beneficiárias do *status quo* e por isso eram contrárias a qualquer tentativa de correção do direito positivo, pois se beneficiavam do atraso, diz Hegel,

Quando se fala de liberdade, deve-se atentar para o fato se tratar de *interesses particulares*, pois, quando se tirou da nobreza o seu poder soberano, aos cidadãos restaram ainda a obediência, a servidão e a subordinação aos aristocratas, em parte por não estarem capacitados a assumir a propriedade, e em parte por estarem sobrecarregados com o serviço e não poderem vender livremente o seu produto. Havia interesse por essa libertação tanto por parte do poder estatal quanto dos súditos [...]. A aristocracia da posse é contra ambos, contra o poder estatal e contra os indivíduos (HEGEL, 2008, p. 355).¹⁷

Segundo Domenico Losurdo, “a tomada de posição de Hegel podia e talvez possa ainda escandalizar os ambientes liberais, mas encontra o consenso de Lenin, que nela divisa os ‘germes do materialismo histórico’, pela devida atenção reservada às ‘relações de classe’” (LOSURDO, 1998, p. 157). O discurso liberal tende a acusar de autoritário tudo o que é crítico ao parlamentarismo e a

¹⁵ No artigo sobre a reforma eleitoral britânica Hegel constata que a autoridade política da nobreza é tamanha que no parlamento britânico com facilidade são aprovadas leis contrárias aos interesses da coroa e do povo e dificilmente aprovadas ou mesmo postas em votação leis contrárias aos interesses nobiliárquicos, isto é, facilmente na “liberal” Inglaterra eram aprovadas leis antimonárquica e antipopulares, mas havia uma dificuldade tremenda de ao menos se votar leis antiaristocráticas. Segundo Hegel “o elemento aristocrático é um poder extremamente importante na Inglaterra” (HEGEL, 2009, §3). E que justamente por isso o direito positivo britânico seria um dos menos racionais e por isso um dos mais atrasados da Europa, “A Inglaterra tem ficado tão vergonhosamente atrás dos outros Estados civilizados da Europa em relação às suas instituições baseadas no verdadeiro direito, pela simples razão de que o poder do governo está nas mãos daqueles que possuem tantos privilégios que contradizem a lei constitucional racional e uma genuína legislação” (Ibidem, §6).

¹⁶ Hegel refere-se principalmente aos casos da Inglaterra, Württemberg e da Polônia.

¹⁷ Para Hegel nos Estados em que o rei se aliou ao povo enfrentou a aristocracia e efetuou as correções do direito positivo atendendo as demandas da razão, por sua vez, onde o rei se aliou à aristocracia manteve os privilégios, na forma de direito positivo, intocados. Diz Hegel, “os reis, então, apoiados pelos povos, venceram a classe dos injustos. No entanto, onde os reis se apoiam nos barões – ou onde estes afirmaram a sua liberdade perante os reis –, lá permaneceram os direitos positivos ou injustiças” (HEGEL, 2008, p. 355).

defesa dos interesses particulares, e não seria diferente em relação a Hegel, autor ao qual a tradição liberal é declaradamente hostil.¹⁸ Para Hegel era necessário identificar nos diversos discursos e práticas políticas os verdadeiros objetivos. Interessava a Hegel distinguir quais demandas favoreciam ao todo e quais demandas favoreciam apenas a grupos particulares específicos da comunidade, “os poderosos barões pareciam ser o centro, propagando a liberdade, mas, na verdade, eles só defendiam os seus privilégios perante o poder real e perante os cidadãos” (HEGEL, 2008, p. 354).

Hegel tinha consciência, como arguto observador da história que em diversas ocasiões os interesses universais tinham que ser impostos através da força, pois esbarravam em fortes e estabelecidos privilégios instituídos como direitos positivos. No seu contexto histórico esses “direitos positivos” eram os da aristocracia agrária hostil às exigências históricas da razão (Estado unificado, constituição e industrialização)¹⁹. Para evitar a realização da razão pelos “de baixo”, a chamada “solução francesa”, Hegel tentava demonstrar o valor da “solução prussiana” para a realização da razão e por tanto das correções necessárias do direito positivo. Isto é, seria preferível para todos, até para os aristocratas (estamento cujo direito exclusivo de compor a câmara alta e como suporte da monarquia Hegel defende²⁰) que a realização da razão fosse efetivada por cima, pelo príncipe, o que evitaria os perigos da radicalização política, como foi o terror jacobino, que Hegel condena e teme como solução política dos problemas históricos.

A modernidade para Hegel era um período de profundas transformações históricas, pela primeira vez na história os homens estavam agindo de acordo com a razão, a realidade parecia girar ao redor da racionalidade e progressivamente a liberdade se efetivava em normas e instituições cada vez mais racionais. Nesse contexto era necessário efetivar as mudanças necessárias para o progresso da razão, tais mudanças, como já dissemos, seriam feitas pelos “de baixo” ou pelos “de cima”, de modo que para evitar todos os constrangimentos de uma revolução, Hegel aconselhava a reforma como a forma mais eficiente e moderada de realizar a razão. Entretanto, para Hegel essas mesmas reformas poderiam exigir decisões e medidas despóticas como as de Cromwell, Napoleão e Richelieu, pois a resistência conservadora dos setores sociais privilegiados (que na época de Hegel significa a aristocracia) poderia ser obstinada e somente através de medidas duras essa resistência poderia ser quebrada. Não só Hegel reconhecia a necessidade de medidas severas contra os setores sociais conservadores para a realização das mudanças necessárias exigidas pela razão,

¹⁸ Vide o tratado do autor liberal Karl Popper *A sociedade aberta e seus inimigos*, no qual Platão, Hegel e Marx são acusados de inimigos da liberdade. Segundo Popper, “quando em 1815, o partido reacionário começou a retomar o poder na Prússia, achou-se na extrema necessidade de uma ideologia. Hegel foi indicado para suprir essa necessidade e ele o fez revivendo as ideias dos primeiros grandes inimigos da sociedade aberta: Heráclito, Platão e Aristóteles. (...). A significação histórica de Hegel pode ser vista no fato de representar ele o ‘elo perdido’, por assim dizer, entre Platão e a forma moderna de totalitarismo” (grifo nosso) (POPPER, 1974, p. 37).

¹⁹ Aquilo que a historiografia e a sociologia denominarão de “modernização”.

²⁰ “A aristocracia deve cumprir o seu dever de ser o suporte do trono, trabalhando para o Estado e para o universal [...]” (HEGEL, 2008, p. 355).

mas diversas figuras públicas e teóricos da época reconheciam que as camadas sociais privilegiadas não fariam concessões espontaneamente. Essas medidas “despóticas” a que algumas vezes Hegel se refere na *Filosofia da História*, como as do cardeal Richelieu ou as de Napoleão “tinha[m] como alvo os ‘direitos privados’ e os privilégios da tradição feudal” (LOSURDO, 1998, p. 158).²¹

IV

Refletindo sobre a conjuntura política inglesa em meio aos debates sobre a proposta de reforma eleitoral, Hegel critica a limitação do poder do Rei no Direito positivo inglês. No contexto inglês diversas contradições estavam se radicalizando, a contradição entre a Igreja Anglicana e o catolicismo irlandês, a contradição entre os interesses dos camponeses e os interesses da nobreza agrária, da nobreza e da burguesia, do parlamento e da coroa, do povo e do parlamento, enfim, diversas contradições estavam se acentuando e a contradição das contradições, a existente entre o universal e o particular estava latente. Diante desse quadro três “sujeitos” poderiam realizar as mudanças necessárias e solucionar as contradições: o parlamento, o Rei e o povo. O parlamento não representava para Hegel um sujeito capaz de fazer o que tinha que ser feito, na sua perspectiva o parlamento era um antro de interesses particulares. Apenas o Rei ou o povo estariam dispostos e seriam capazes de efetivar as demandas da razão. Porém, na Inglaterra o preconceito e desconfiança públicos em relação à coroa e seu diminuto e quase inexistente poder inviabilizavam a realização da razão pela “via prussiana”, de modo que a Inglaterra da época estaria, na avaliação de Hegel, diante das portas da revolução. Afinal, fora o rei, “o outro poder que seria capaz de realizar a transformação seria o do povo” (HEGEL, 2009, §34) e, nessas circunstâncias, caso seja deixada ao povo a missão de realizar as mudanças necessárias “não se inauguraria uma reforma, mas uma revolução” (Ibidem). Apesar de o texto terminar censurando a limitação exacerbada do poder monárquico na Inglaterra, o que inviabilizaria a reforma e deixaria como única opção a revolução, Hegel não critica a possibilidade (e talvez necessidade) de uma revolução, mas lamenta que a reforma seja quase impossível.

Hegel defendia que, sempre que os interesses particulares se sobrepunham aos interesses universais, a situação era injustificável, que do ponto de vista histórico todos os períodos de decadência da história humana foram os que os interesses particulares se sobrepuseram aos universais. Na *Filosofia da História* Hegel parece identificar os períodos históricos em que a aristocracia governou, como Império Romano, Idade média, etc., como os períodos de

²¹ Em 1831, Hegel irá afirmar que o fim dos privilégios da aristocracia era um pré-requisito indispensável para o progresso da liberdade, contrariando a tese dos conservadores e reacionários que diziam que a abolição das normas e instituições tradicionais, como demonstrou o exemplo francês, conduziriam necessariamente a anarquia. Diz Hegel, “é de conhecimento comum, não só que esses direitos tenham desaparecido em outros Estados sem tais consequências, mas também que a abolição tem sido considerada como uma base importante de aumento da prosperidade e liberdade essencial” (HEGEL, 2009, §9).

decadência e obscuridade, quando os cargos públicos e mesmo o Estado foram reduzidos à condição de propriedade privada de alguns que impõem seus interesses privados em detrimento do interesse público, por exemplo, na idade média, quando o “Estado” foi dividido em diversas propriedades nobiliárquicas, os feudos, e os cargos públicos eram vendidos pelos seus “proprietários”. Na modernidade o despotismo esclarecido, iluminismo e revoluções foram os meios que a razão encontrou para se efetivar, restituindo os direitos do universal contra os privilégios particulares, “absolutismo iluminado e revolução francesa são duas etapas de um único processo revolucionário que levou a destruição do feudalismo e ao nascimento do Estado moderno, portanto, do processo da liberdade” (LOSURDO, 1998, p. 159).²² Em síntese, para Hegel foram as reformas e revoluções que fizeram o Estado moderno surgir e se desenvolver, inaugurando um novo estágio histórico da liberdade.

CONCLUSÃO

A filosofia prática de Hegel não é uma apologia do *status quo* autoritário ou totalitário, como foi acusada por certos círculos e autores liberais como Rudolf Haym e Karl Popper, nem como erroneamente entenderam alguns setores do marxismo (mesmo Marx e Engels). A filosofia prática de Hegel é uma teoria crítica das normas e instituições positivas, uma teoria crítica da realidade estabelecida, especificando os critérios de avaliação e correção do Direito positivo e se filiando a soluções reformistas, sem negar a possibilidade e às vezes mesmo a necessidade da revolução como forma de corrigir a realidade fática de acordo com as exigências da razão prática. A filosofia de Hegel, na sua dimensão prática, “não serve então como uma racionalização acrítica do *status quo*, mas sim como o pressuposto necessário a uma genuína *teoria racional das instituições históricas e contemporâneas*” (DUDLEY, 2013, p. 246, grifo nosso). Não é por acaso que Marcuse na obra *Razão e Revolução* defenderá que Hegel é o fundador da teoria social contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DUDLEY, Will. *Idealismo alemão*. Tradução Jacques A. Waimberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

²² Não por acaso, devido à hostilidade explícita de Hegel à aristocracia, Domenico Losurdo (1998, p. 150-158) afirma que Hegel foi um pensador plebeu, isto é, filiado aos interesses e posições plebeias, incluído aqui tanto o povo *strictu sensu*, quanto a burguesia, em síntese, todos os não nobres (o terceiro estado). A hostilidade de Kant, republicano, é mais radical que a de Hegel, monarquista. Enquanto Hegel reconhece a necessidade da existência da nobreza e defende a prerrogativa aristocrática de preencher vagas na câmara alta, Kant define a nobreza como um *erro*, uma *anomalia* e que o Estado deveria, para acabar com essa classe de pessoas, deixar que essa classe decline e não sejam mais concedidos títulos de nobreza a mais ninguém, nem mesmo aos filhos dos nobres. Diz Kant, “o único meio pelo qual o Estado pode, então, gradualmente corrigir esse *erro* por ele cometido, o de conceder privilégios hereditários contrários ao direito, é deixar que declinem e não preencham vagas nessas posições” (KANT, 2008, p. 172).

HEGEL, G. W. F. On the English Reform Bill. In: _____. *Political writings*. Trans. H.B. Nisbet. Cambridge University Press: New York, 2009.

_____. *Filosofia da História*. Tradução de Hans Hardem e Maria Rodrigues. 2. ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

_____. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Menezes et al. 2. ed. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2010.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. 2. ed. rev. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade e Estado*. Tradução Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: EDUNESP, 1998.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PLANT, Raymond. *Hegel. Sobre religião e filosofia*. Tradução Oswaldo Giacóia. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

POPPER, Karl. *A sociedade Aberta e seus inimigos*. Vol. 2. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Editora Itatiaia, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

ROSENFELD, Denis. *Hegel*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

ROSENFELD, Denis. Qual liberdade? Hegel e os reformadores prussianos. *Revista Ágora Filosófica*, ano 11, n. 1, p. 81-99, jan./jun. 2011.

NOTAS SOBRE A CRÍTICA DE NIETZSCHE À FILOLOGIA E À EDUCAÇÃO

NOTES ON NIETZSCHE'S CRITICISM OF PHILOLOGY AND EDUCATION

TEREZA C CALOMENI¹

Universidade Federal Fluminense (UFF) - Brasil
terezacalomeni@gmail.com

RESUMO: Vinculado ao projeto de pesquisa *A singularidade do trágico-dionisíaco e a crítica da cultura no jovem Nietzsche*, o artigo aborda alguns aspectos da crítica nietzschiana da filologia alemã como ponto de partida para uma reflexão posterior sobre a relação, estabelecida por Nietzsche, entre cultura e educação. Retomando as ideias filológicas de *O nascimento da tragédia* e a polêmica ulterior à sua publicação, o texto acolhe a hipótese de que a crítica à filologia – e à história -- pode ser compreendida como parte de sua crítica a uma determinada concepção de ciência e, em especial, ao ensino alemão de seu tempo, fortemente marcado pelo espírito histórico e cientificista.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Cultura. Educação. Filologia.

ABSTRACT: *Related to the project of research, The singularity of the tragic-dionysian, and the criticism of culture in the young Nietzsche, the article discusses some aspects of the Nietzschean critique of german philology as a starting point for a later reflection on the relation established by Nietzsche between culture and education. Taking up the philological ideas of The birth of tragedy and the controversy subsequent to its publication, the text accepts the hypothesis that the critique of philology - and history - can be understood as part of its critique of a certain conception of science and, in particular, the German teaching of his time, strongly marked by the historical and scientific spirit.*

KEYWORDS: Nietzsche. Culture. Education. Philology.

“Quero ser mais que um instrutor de bons filólogos. Penso nos deveres dos mestres de hoje: preocupo-me com a geração que vem depois de nós” (Nietzsche)

I

Entre biógrafos e comentadores é frequente a indicação de que, em meados dos anos 1860 e no início da década seguinte, cresce o interesse de Nietzsche pela cultura e arte gregas, em particular, pela tragédia. Três são as três razões principais:

¹ Professora da Universidade Federal Fluminense (UFF).

a leitura, no outono de 1865, da obra de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*; a forte impressão causada pelo curso *História da tragédia grega e uma introdução aos “Sete contra Tebas”, de Ésquilo*, oferecido pelo helenista alemão Ritschl no inverno de 1865-1866, em Leipzig; a íntima e *estelar* amizade (NIETZSCHE, 2001, § 279, *Amizade estelar*, p. 189.) com Wagner, tecida a partir de um primeiro encontro em 1868. Não por acaso, o jovem filólogo ingressa na pequena Universidade de Basileia em abril de 1869 e, a partir de então, como professor de filologia clássica, mantém vivo o franco desejo de remontar à cultura e à arte dos gregos, sobretudo para avaliar, criticamente, a cultura alemã de seu tempo. Não por acaso, importantes formulações de *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música* – escrito em 1871 e publicado no início de 1872 – são antecipadas em cursos ministrados na Universidade e no Pädagogium e em palestras, preleções e conferências, atividades obrigatórias ao intenso exercício da docência na academia suíça.

Em atenção a exigências acadêmicas, em 1870 – o segundo dos dez anos em que exerce o magistério –, Nietzsche escreve quatro textos que, bem próximos de estudos realizados em Leipzig, acabam por apoiar a redação do livro de 1871-1872 e favorecer o amadurecimento de sua concepção da tragédia, a arte elevada pela qual o povo helênico celebrara a vida, a despeito da presença incontornável da dor e do sofrimento à existência humana: *O drama musical grego*,² *Sócrates e a Tragédia*,³ *Contribuição à história da tragédia grega. Introdução à tragédia de Sófocles*⁴ e *A visão dionisíaca de mundo*.⁵ Índícios de sua singularidade, tais escritos são, para pesquisadores de estética e da filosofia nietzschiana, um precioso testemunho da gestação de *O nascimento da tragédia*. Nos quatro, vislumbra-se parte do movimento de construção do olhar nietzschiano para a Antiguidade e da original concepção de tragédia e, neste caso, das principais hipóteses do livro, exemplo da comunhão, para Nietzsche, fundamental à educação dos jovens, entre filologia, filosofia e arte. Nos quatros, encontram-se, pois, muitos dos temas tratados no livro de 1871.

Nesses textos, vislumbra-se também uma crítica dos limites da filologia, crítica já insinuada anteriormente em sua aula inaugural *Homero e a filologia clássica*, de 28 de maio de 1869. Àquela época, apesar de conservar uma inevitável proximidade com a tradição filológica e, portanto, não romper inteiramente com a filologia de seu tempo, Nietzsche já certificara seu distanciamento, inclusive ao assinalar, intempestivamente, o valor dessa relação entre filologia, filosofia e arte: por um lado, exigira *gratidão* à filologia e lembrara aos ouvintes que “sangue e suor e o mais penoso esforço intelectual de inúmeros jovens da nossa ciência foram necessários para fazer emergir aquele mundo de seu abismo” e que “a filologia vem a um mundo repleto de cores e imagens sombrias, repleto das mais profundas e incuráveis dores, e consola narrando a luminosa beleza dos deuses de um mundo mágico longínquo, azul, venturoso”; por outro, assegurara que “toda

² *O drama musical grego*, conferência pública proferida em 18 de janeiro de 1870.

³ *Sócrates e a tragédia*, conferência pública de 1º de fevereiro de 1870.

⁴ Preleção apresentada no verão de 1870, preparada em *Desenvolvimento do drama grego*, curso oferecido, em 1869, no Pädagogium, onde, no ano seguinte, Nietzsche lê *As bacantes*, de Eurípedes.

⁵ Texto finalizado em Maderanertal, entre final de julho e início de agosto.

e qualquer atividade filológica deve ser abarcada e cercada por uma visão filosófica universal [*philosophische Weltanschauung*], na qual tudo que é particular e isolado seja dissipado, enquanto rejeitável, e apenas subsistam o todo e a uniformidade” (NIETZSCHE, 2006, p. 198).

Ousado, concebido à contracorrente das postulações primordiais da filologia da época, *O nascimento da tragédia* não tem boa recepção no meio intelectual: contrariando a expectativa de que sua leitura do mundo antigo pudesse produzir bons frutos, acadêmicos atribuem ao livro um julgamento bastante diferente do que supõe Nietzsche. Polêmico, suscita tão grande perplexidade entre alguns filólogos que acaba por se tornar alvo fácil de críticas corrosivas. Precocemente extemporâneo, o professor Nietzsche – de quem evidentemente se espera o fortalecimento da filologia, considerada como ciência desde o início do século XIX com a iniciativa de Friedrich August Wolf⁶ –, discorda de textos já publicados sobre a Antiguidade e a tragédia e, mais do que isto, desvia-se tanto do método e de princípios julgados imprescindíveis ao sucesso do empreendimento filológico quanto do estilo da filologia ensinada nas universidades alemãs. Ao refletir sobre a origem, a finalidade e a morte da tragédia ática e, por fim, apostar na possibilidade de renascimento do trágico extraviado da cultura pelo predomínio do “otimismo teórico” representado por Sócrates – possibilidade, aos seus olhos, já presente à modernidade, na crítica de Kant à metafísica, na filosofia de Schopenhauer e, sobretudo, na arte de Wagner –, *O nascimento da tragédia*, inovador, põe em cena uma filologia tão diversa que filólogos, assustados, ali não reconhecem seu ofício nem a Antiguidade por eles minuciosamente pesquisada. Sem dúvida, Nietzsche é devedor da filologia – a “ciência da Antiguidade” (*Altertumswissenschaft*) –, mas ainda assim, praticamente não utiliza os recursos habituais à atividade filológica, como a inclusão de notas e citações em grego, a remissão a comentadores, a referência à arqueologia, à morfologia e à etimologia, embora recorra a textos antigos e à mitologia.

Recusando-se a aderir à cega *filologia de toupeiras*⁷ que, submissa a procedimentos científico-metodológicos, se sustenta, em sua opinião, sobre uma visão restrita da Antiguidade, Nietzsche alia a filologia à filosofia e à arte, escapa à frieza do estilo acadêmico e, com uma sofisticada sensibilidade de filósofo, dilata o horizonte da investigação filológica. No seu entender, a filologia deve se envolver pela filosofia, sempre pronta a enriquecer a pesquisa e o discurso filológicos, ao invés de se atrelar, exclusiva e obsessivamente, ao ideal de captura da verdade ou de se subjugar, irremediavelmente, ao imperativo de reconstituição ou “explicação” objetiva – científica – do passado. É assim que, filólogo de formação, Nietzsche olha para o mundo antigo pelas lentes de uma filosofia moderna: as teses filológicas acerca do nascimento e da morte da tragédia implicam a consideração da filosofia de Schopenhauer.

⁶ Friedrich August Wolf (1759-1824), reconhecido como criador da filologia.

⁷ Carta a Erwin Rodhe, de 2 de novembro de 1968.

Precocemente seduzido por indagações filosóficas,⁸ a intenção de reunir filologia e filosofia não é nova; ao contrário, acompanha Nietzsche desde Leipzig e ecoa, claramente, nas últimas linhas de sua primeira aula. *O nascimento da tragédia* surpreende a comunidade acadêmica ao advogar em favor dessa aliança, tão alheia e inusitada à filologia semeada nas universidades da Alemanha e enaltecida pelo mundo “culto” de seu tempo, uma filologia bem distante do ideal de *Bildung* plenamente sedimentado na célebre Escola de Pforta, frequentada por ele entre 1858 e 1864; uma filologia bastante próxima do historicismo, aberta e veementemente rechaçada como excesso de “sentido histórico”, dois anos depois, nas linhas da *Segunda consideração extemporânea; sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*; uma filologia que, crente no poder e na competência da ciência e em defesa intransigente de sua autonomia e objetividade, autoriza a disjunção – tão perniciosa à educação dos jovens – entre conhecimento e vida. *O nascimento da tragédia* surpreende, então, por sua extemporaneidade, declarada, inclusive, por essa afirmação da necessidade de se amparar a filologia por uma visão filosófica. Nas mãos de Nietzsche, bem diferente do que pretendem os filólogos, a filologia não é aceita como conhecimento puro e imaculado ou como ciência autônoma, apta a “explicar” rigorosamente o passado longínquo. Em Nietzsche – esta talvez seja a maior objeção ao livro –, a visita aos gregos é artifício para uma reflexão sobre o presente e as promessas de futuro: “Não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo e, com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro”, diz mais tarde, em 1874, na *Segunda extemporânea*.

Como *O nascimento da tragédia* – especialmente essa decisão de ler a Antiguidade tomando como ponto partida uma filosofia moderna para pensar o presente – atinge em cheio a tão almejada autonomia da filologia, filólogos, indignados, porque fiéis ao método histórico e comprometidos com a exaltação do rigor científico e da objetividade, recolhem suas palavras como uma traição, um confronto indesejado e impertinente. O livro é admitido como uma leitura bem equivocada do mundo antigo e, pelo exame dos comentários a ele dirigidos, como uma espécie de afronta, arrogante e pretensiosa, de quem não sabe o que é filologia nem ciência. Presa à noção de ciência como “explicação” e convicta de que a imparcialidade é o grande requisito para se avistar com justiça o passado, a academia não pôde absorver o ideal nietzschiano de ampliação da filologia nem assimilar a abrangência da suspeição de suas supostas objetividade e autonomia. Afinal, envolver a filologia pela filosofia e pela arte não seria macular ou destruir sua especificidade?

⁸ No inverno de 1870-1871, Nietzsche escreve a Rodhe: “Em relação à filologia, sinto-me cada vez mais distante, tendo por ela o maior desprezo que se possa imaginar. Tudo o que pudesse alcançar por esse lado – elogios, censuras, e até as mais altas glórias – me faz tremer de horror. Habituo-me progressivamente a viver como filósofo e já creio em mim.”

II

Escrito sob inspiração da música de Wagner e da filosofia de Schopenhauer e, até certo ponto, do pensamento de Kant, *O nascimento da tragédia*, um “tratado de estética” de certa forma “independente” de obras posteriores, é estruturado, basicamente, a partir de três propósitos primordiais: investigar a origem e a finalidade da tragédia grega (§ 1-10), descrever a morte da tragédia pela filosofia de Sócrates e pela dramaturgia de Eurípedes (§ 11-15) e anunciar a volta do *pathos* trágico (§ 16-25) que, esquecido no trajeto percorrido pela cultura ocidental, se conserva no interior de algumas manifestações artístico-filosóficas da modernidade.

Ao menos três pressupostos filosófico-metafísicos impulsionam a construção das hipóteses filológicas do texto: 1. o mundo possui uma essência, o *Uno-primordial* (*Ur-eines*); 2. os fenômenos espaço-temporais e o homem são tão somente aparências, representações, “imagens e projeções artísticas” (NIETZSCHE, 1992, 5, p. 47). deste “verdadeiramente existente” (Ibidem, 4, p. 39) (*Wahrhaft-Seiend*), o “artista primitivo do mundo” (Ibidem, 5, p. 47); 3. dotado de vontade, o *Ser primordial* quer “sua redenção [*Erlösung*] através da aparência” (Ibidem, 4, p. 39). Recorrendo à mitologia, especialmente aos deuses Apolo e Dioniso para associá-los à arte – única via de acesso à verdade do mundo –, Nietzsche reconhece dois impulsos, o *apolíneo* e o *dionisíaco* – princípios artísticos que, formulados a partir do dualismo schopenhaueriano *vontade* e *representação*, “irrompem da própria natureza” (Ibidem, 2, p. 32) e fazem de todo artista um “imitador” (Ibidem, 2, p. 32)⁹ –, como manifestações do *Uno-primordial* no homem. O *apolíneo* é um *princípio de individuação*, intimamente articulado às ideias de *medida* e *consciência de si*; o *dionisíaco*, associado às ideias de *hybris* e *desmedida*, é um princípio de união entre as pessoas e de reconciliação entre a natureza e o homem; é o “sentimento místico” (Ibidem, 2, p. 32) de fusão e harmonia – a separação entre homem e natureza é um dos elementos da crítica nietzschiana da cultura – com o *Uno-primordial*, essência do mundo. O *apolíneo*, ligado à arte figurativa, é, por analogia, referido ao *sonho*, lugar em que o homem sente o “profundo prazer” (Ibidem, 1, p. 29) decorrente da contemplação de *belas imagens*; o *dionisíaco*, que leva o homem ao prazer oriundo da comunhão com a natureza pela “dissolução” do indivíduo, é associado à *embriaguez* e à arte musical, não-figurativa.

Para o *jovem Nietzsche*, o conhecimento da relação entre o *Uno-primordial* e o mundo fenomênico não é imediatamente acessível. Imerso na vida cotidiana, o indivíduo não vê os fenômenos que se dão no espaço e no tempo como representações do *Uno-primordial*. Ao contrário, apenas percebe o mundo e a si mesmo como realidades, como algo de fato existente, contraposto à aparência do que vê no *sonho* que, deste ponto de vista, é “aparência da aparência” (Ibidem, 4., p. 39). Ademais, esse conhecimento não é incondicional; somente em algumas condições, como na dança, sob o efeito de narcóticos e, sobretudo, na música, o homem pode sentir esta verdade fundamental: a realidade de tudo o que ocorre no espaço e no tempo e, inclusive, a sua própria realidade não passam de

⁹ “Em face desses estados artísticos imediatos da natureza, todo artista é um ‘imitador’ [...]”

representações – manifestações artísticas -- da essência do mundo. Perigoso, o conhecimento da relação entre o querer do *Uno-primordial* e a efemeridade do individual leva o homem a se defrontar com um grave risco: admitir que é mera aparência do *Uno-primordial* pode induzi-lo a pensar a vida, afinal decidida por uma vontade soberana e não por sua própria vontade, como destituída de sentido. No entanto, o sentimento de *terror* daí decorrente – “o subjetivo se esvanece em completo autoesquecimento” (Ibidem, 1, p. 30) – é seguido do “delicioso êxtase”, o sentimento de harmonia – “essa harmonia contemplada tão nostalgicamente pelos homens modernos” (Ibidem, 3, p. 38) – com a natureza. A dissolução do indivíduo na natureza, entretanto, não é fiel à vontade do *Uno-primordial* que quer se redimir ou salvaguardar, manifestando-se empiricamente no mundo dos fenômenos, na aparência. Com o impulso *dionisíaco* – de “autodestruição e aniquilamento”, de comunhão com a natureza – deve se conciliar o impulso *apolíneo*, capaz de salvar o homem da verdade cruel do sem-sentido da vida através da valorização da aparência, da individuação, do limite, da representação. O *apolíneo* garante a expressão criativa do *Uno-primordial*, salva o indivíduo e, como um *véu de Maia*, deixa-o acreditar na aparência, em sua *realidade* – na ilusão de sua existência – e na realidade das coisas, escondendo a verdade do mundo para tornar a vida “possível e digna de ser vivida” (Ibidem, 1, p. 29); sem o *apolíneo*, não seria possível a existência humana dominada pelo *dionisíaco* impulso à aniquilação.

Ora, se tanto o *apolíneo* quanto o *dionisíaco* concretizam os objetivos do *Uno-primordial*, a solução definitiva da luta não é interessante. Vencendo Apolo – o “solar”, a “divindade da luz”, o “resplendente” (Ibidem, 1, p. 29) –, o homem não toma conhecimento da verdade do mundo; se a vitória é de Dioniso, tal conhecimento impossibilita a vida ou a torna sem sentido. Interessante, então, é a garantia de expressão dos dois impulsos, isto é, dos dois objetivos, conflituosos e contraditórios, do *Uno-primordial*. Esta garantia – cuja semente estaria na poesia lírica de Arquíloco, na harmonia entre música e linguagem e na *canção popular* (*Volkslied*), “espelho musical do mundo” (Ibidem, 6, p. 48), lugar em que a linguagem se empenha em “*imitar a música*” (Ibidem, 6, p. 49) – é oferecida pelo teatro, pelo “milagre” da tragédia: a despeito da clara tensão entre os dois princípios, a união entre eles se efetiva no “milagre” da tragédia. No palco, o grego é ligado ao *Uno-primordial* sem, no entanto, deixar-se aniquilar ou destruir. Na tragédia, o “milagre” da reconciliação entre *apolíneo* e *dionisíaco*, a representação *apolínea* do saber *dionisíaco*: “através de um miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática” (Ibidem, 1, p. 27).

Na tragédia, Apolo – deus da luz, da beleza, da medida, das belas formas, da *individuação* – não vive solitário; antes, acompanha-se de Dioniso, um deus que, a princípio, estrangeiro, é por ele transfigurado: Apolo transforma o *bárbaro dionisíaco* e, com a arte, salva o grego do perigo da aniquilação. Conciliação entre *apolíneo* e *dionisíaco*, a tragédia permite o “sentimento de unidade” e o *consolo metafísico*: a vida, apesar de todas as mudanças, “é

indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria” (Ibidem, 7, p. 55); a destruição do herói – “máscara” do “proto-herói Dioniso” (Ibidem, 10, p. 69) -- acaba por revelar que a vida, apesar da destruição e do aniquilamento, permanece soberana em sua unidade originária. Na tragédia, a morte do herói não é a morte da vida: a vida é mais do que *individuação*. Se arte é transfiguração, especialmente a tragédia leva o homem à percepção da imponderável soberania da vida, “eterna para além de toda a aparência e apesar de todo aniquilamento”. A morte do herói trágico, cujo sofrimento retrata o sofrimento de Dioniso, simboliza a volta ao *Uno-primordial*: se o sofrimento se expressa na *individuação*, a ruptura da *individuação* e do *Véu de Maia* é o retorno à unidade, a reconciliação do homem com a natureza: “Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (Ibidem, 1, p. 31).

Em 1871, discordando da ideia de que a Grécia se caracteriza por uma “serenidade apolínea” e afirmando a excepcional capacidade de o povo grego enfrentar o sofrimento, Nietzsche considera que a arte trágica tem como finalidade a promoção da alegria. Diante do *horror* inevitável, os gregos inventam a arte trágica como uma espécie de *antídoto* para experimentar a existência como “fenômeno estético”. O mundo grego tem necessidade da tragédia, não para se purificar ou expulsar suas emoções mais densas ou negar a vontade, mas para afirmar a existência, superando o arriscado *pessimismo*, presente à cruel sabedoria popular de Sileno. Pela tragédia, os gregos celebram a existência, dizem *sim* até mesmo aos aspectos mais tenebrosos e obscuros do existir, compreendem que dor e sofrimento não *merecem* ser expurgados ou banidos. Pela invenção do mundo olímpico e da arte trágica, os gregos, extremamente sensíveis ao sofrimento, podem escapar do *pessimismo* e da destruição. No palco da tragédia ática, a representação *apolínea* do saber *dionisíaco*; com ela, os gregos teriam vivenciado a experiência trágica e *compreendido* o sentido da existência, ao contrário dos modernos. Pela arte, “feiticeira da salvação e da cura” (Ibidem, 7, p. 56), teriam transfigurado a verdade terrível do mundo e tornado a vida possível.

Depois de ocupar-se com o “*nascimento da tragédia a partir do espírito da música*”, entre os parágrafos 11 e 15, Nietzsche dedica-se a descrever a morte, prematura e lastimável, da arte trágica. Após o período em que, pela transfiguração promovida pela tragédia, os gregos vencem o *pessimismo*, celebram a vida e experimentam, sem sucumbir, os aspectos mais precários e infames da existência, a Grécia declina e cede espaço ao pensamento antitrágico por excelência, simbolizado, na filosofia, pelas afirmações de Sócrates e, no âmbito da tragédia, pela dramaturgia do “sacrílego” (Ibidem, 10, p. 72). Eurípedes. Com sua “tendência antidionisíaca”, Sócrates – ou o modelo de filosofia por ele representado -- abre caminho para a “repressão” da arte e, por conseguinte, para a legitimação da ciência como modo privilegiado de compreensão do mundo. No teatro, Eurípedes encarna o *racionalismo socrático*; criticando seus antecessores, altera a cena da tragédia quando nela introduz a palavra, o *prólogo* (Ibidem, 12, p. 81). Com Sócrates e Eurípedes, desqualifica-se a tragédia, a estrutura original da cena dá lugar à clareza própria da *dialética* preconizada por Sócrates. Se a tragédia nasce do

coro, explicam-se a morte da arte trágica pela exaltação da palavra e o conseqüente rebaixamento da música, pensa Nietzsche. Com a cumplicidade entre Eurípedes e Sócrates, morre a tragédia, a arte que se consuma na efetiva comunhão entre Apolo e Dioniso.

Bem próximo do ideal de renovação da cultura – alimentado desde Winckelmann, Goethe e Schiller, por exemplo -- *O nascimento da tragédia* é movido, contudo, pela expectativa de que o trágico reaparecerá no horizonte da cultura alemã. Do parágrafo 16 ao 25, Nietzsche dirige-se a seu tempo para noticiar o renascimento da concepção trágica – o *jovem Nietzsche* extrapola os limites de qualquer reflexão estética interessada unicamente em pensar a tragédia como gênero literário e se insere no que se pode chamar “filosofia do trágico” --, “a ressurreição do espírito dionisíaco” (Ibidem, 20, p. 121). À época da elaboração de *O nascimento da tragédia*, a música, de Bach a Beethoven, e a filosofia de Kant e Schopenhauer sugerem o retorno do trágico, o que significa que, na modernidade, necessariamente, já se detêm o ideal socrático de *verdade a qualquer preço* e o *otimismo teórico* que assegura a possibilidade do conhecimento. Em especial, é o drama musical de Wagner o lugar em que se conforma a grande chance de “renascimento” do trágico.

III

A publicação de *O nascimento da tragédia*, como se sabe, é bastante controversa.¹⁰ Antes mesmo de o livro vir a público, Nietzsche presente a iminência de uma acirrada polêmica. Em 23 de novembro de 1871, escreve a Rodhe -- amigo desde os estudos em Leipzig e, como ele, também admirador de Schopenhauer e de Wagner – e se mostra apreensivo com a recepção de suas hipóteses por filólogos, filósofos e músicos. Depois de algumas investidas fracassadas, o texto é finalmente publicado, em 2 de janeiro de 1872, por Ernst Wilhelm Fritsch, editor de Wagner, a quem o livro é calorosamente dedicado, mas à publicação segue-se um significativo mal-estar. O mundo acadêmico silencia por algum tempo; um tratamento carinhoso vem de Tribschen: ainda em janeiro, tão logo têm em mãos um exemplar, Wagner e a esposa Cosima, com entusiasmo, elogiam o livro. Em 30 de janeiro de 1872, diante do constrangedor silêncio posterior à publicação, Nietzsche, aflito, escreve ao professor Ritschl, um de seus maiores incentivadores, o grande responsável por sua opção pela filologia e por sua entrada na Basileia: “Seu silêncio [...] me intranquiliza um pouco”, confessa. No mês seguinte, em 14 de fevereiro, a resposta de Ritschl é um tanto desconcertante: reservado em relação à primeira obra do ex-aluno que muito admirara, o tão estimado mestre e amigo – ressentido por ter recebido o livro da editora ainda em 1871 e não do próprio Nietzsche –, não aprova as hipóteses ali forjadas e, como sempre, despreza a aliança entre filologia, filosofia e arte, ratificando, sutil, mas firme e irredutivelmente, sua antiga inscrição no campo da história, sua confiança no método histórico de investigação filológica de textos antigos: Ritschl incomoda-se sensivelmente com o juízo de Nietzsche sobre a

¹⁰ Sobre a polêmica em torno de *O nascimento da tragédia*, ver MACHADO, 2005.

ciência e com a presença inequívoca tanto da metafísica schopenhaueriana quanto da arte de Wagner; a palavra mais grave e decepcionante, entretanto, está na insinuação de que a concepção nietzschiana de filologia talvez não concorresse para a educação dos jovens, talvez motivasse até mesmo um sentimento de “desdém imaturo” ou descaso pela atividade científica e sequer despertasse na juventude uma “sensibilidade para arte”. A insinuação atinge Nietzsche, professor dedicado, preocupado com a *formação* dos estudantes, com o abandono da “formação humanista” em benefício de uma “formação cientificista”, com o futuro das instituições de ensino, com a tarefa da educação na configuração de uma cultura autêntica e superior.

Diante da frustrante atitude do mestre, Rodhe, amigo desde Leipzig, redige, a pedido do próprio Nietzsche, uma resenha – *Friedrich Nietzsche (professor regular de filologia clássica na Universidade da Basileia). O nascimento da tragédia no espírito da música. Leipzig, 1872* – que, enviada à revista de filologia *Litterarische Zentralblatt* com a qual o próprio Nietzsche colaborara, é recusada. Em março, Nietzsche solicita a Rodhe outro texto, agora mais extenso. A nova resenha, bem semelhante à primeira, é levada ao público em 26 de maio pelo jornal de cunho político *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*. Como na anterior, o fiel amigo ressalta a influência da música de Wagner e da filosofia de Schopenhauer e também condena a vinculação irrestrita da filologia ao espírito científico. A provocação mais severa e mordaz ao *centauro* nietzschiano vem à cena poucos dias depois da veiculação da segunda resenha de Rodhe – *O nascimento da tragédia no espírito da música, de Friedrich Nietzsche* – no texto *Zukunftsphilologie!*, escrito por Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, jovem filólogo, também ex-aluno de Pforta, antigo colega de Nietzsche em Bonn. Neste momento, têm início as censuras mais claras e cáusticas, mais cruéis e ofensivas. Wilamowitz-Möllendorff, seguidor de Otto Jahn – filólogo e professor de Bonn –, acusa a *fantasia*, a “genialidade quimérica”, a falta de seriedade e a ignorância de Nietzsche: do ponto de vista do jovem doutor, *O nascimento da tragédia* é um livro recheado de erros e repleto de deficiências; construído sobre “abstrações estéticas”, deixa exposta a incompetência de seu autor que, ao se afastar da ciência, não faz senão deformar a Antiguidade: “a genialidade quimérica e a insolência das afirmações são diretamente proporcionais à ignorância e à falta de amor pela verdade.” (MACHADO, 2005, p. 57-58.) Aos seus olhos, “apoiando-se em dogmas metafísicos” (Ibidem, p. 58), Nietzsche não compreende o mundo grego nem a tragédia: “Evidentemente”, diz ele, com ironia, “Aristóteles e Lessing não entenderam o drama. O senhor Nietzsche entendeu” (Ibidem, p. 57); equivocado, Nietzsche lê a Antiguidade e os textos antigos a partir de noções modernas e tenta encontrar no passado a prova de suas próprias convicções. Em sua opinião, faltam ao escrito nietzschiano valor científico, objetividade e provas documentais. “Insolente”, Nietzsche utiliza-se de um estranho *tom*, duvida do “método histórico-crítico” adotado pela filologia e, portanto, não pode ser apreciado como um autêntico pesquisador: “sua sabedoria, conseguida pela via da intuição, é exposta ora no estilo de um grande pregador religioso, ora em um *raisonnement* que só tem parentesco com o dos jornalistas” (Ibidem, p. 56). Para o recém-doutor, “o metafísico e apóstolo Nietzsche” (Ibidem, p. 57), de uma “ignorância infantil”, cria

um “ninho de asneiras” (Ibidem, p. 62), é um “mau filólogo e um helenista incapaz” e está no caminho contrário

ao que os heróis da nossa ciência e, enfim, os de toda verdadeira ciência percorreram, sem se deixar afetar por uma presunção a respeito do resultado final, honrando apenas a verdade de avançar de conhecimento em conhecimento, de compreender cada fenômeno histórico somente a partir das condições da época em que eles se desenvolveram e de ver sua justificativa na própria necessidade histórica. De fato, esse método histórico-crítico, pelo menos em princípio um bem comum da ciência, contrapõe-se diretamente a uma maneira de consideração que, ligada a dogmas, tem sempre que buscar a confirmação de tais dogmas. O senhor Nietzsche também não poderia escapar a essa contraposição. Sua saída é denegrir o método histórico-crítico, injuriar toda concepção estética que se afasta da sua, atribuir à época em que a filologia se elevou na Alemanha a uma altura nunca imaginada, sobretudo com Gottfried Hermann e Karl Lachmann, um total desconhecimento dos estudos antigos’ (Ibidem, p. 58).

Para ele, Nietzsche não leu Winckelmann que, no século XVIII, configurara novos critérios para a história da arte e, assim, influenciara tanto a literatura quanto a filosofia alemãs posteriores:

Certamente ele escreve só para aqueles que, como ele, nunca leram Winckelmann. Quem aprendeu com Winckelmann a ver a essência da arte helênica unicamente no belo se afastará, com repugnância, do simbolismo universal da dor original, da alegria com o aniquilamento do indivíduo, da alegria da dissonância. Quem aprendeu com Winckelmann a conceber historicamente a essência da beleza segundo suas diferentes manifestações em épocas diversas, mais ainda, a fazer justiça àquela duplicidade da beleza que Winckelmann enuncia de modo tão magistral, - quem aprendeu com ele, enfim, jamais falaria de uma degeneração surpreendente do espírito helênico’ (Ibidem, p. 58-59).

Nietzsche “não conhece Homero, ou no máximo o conhece como aquele mendigo cego mencionado no *agón Homéroukai Hesiódu*” (Ibidem, p. 62), provoca Wilamowitz; “não conhece Eurípedes” (Ibidem, p. 73), “ameaça esse poeta” (Ibidem, p. 71), “afirma destemidamente que Eurípedes é partidário do princípio socrático: virtude é saber.”¹¹ Em suma, na contracorrente do espírito científico, ao visitar os gregos, Nietzsche deturpa a Grécia e, mais grave para um filólogo, um cientista, demonstra preferências particulares ao invés de se concentrar unicamente na palavra e nas minúcias e detalhes dos textos antigos em prol da objetividade. Com tudo isso, o professor Nietzsche ofende Pforta, a escola-

¹¹ Cf. MACHADO, op. cit., p. 72-73: “O verdadeiro motivo pelo qual o senhor Nietzsche estabelece a ligação entre esses dois homens [Eurípedes e Sócrates] se encontra no ódio ardente que alimenta contra ambos.”

mãe: “Que ofensa, senhor Nietzsche, à nossa mãe Pforta!” (Ibidem, p. 62). “Ah, estou cansado de corrigir o *exercitium* do senhor Nietzsche” (Ibidem, p. 75). Nas linhas finais do artigo, a hostilidade e a virulência são extremas; aludindo a uma passagem do livro nietzschiano, diz ele: “cumpra a palavra, pegue o tirso em suas mãos, vá da Índia para a Grécia à vontade, mas desça da cátedra na qual deveria ensinar ciência” (Ibidem, p. 78).¹² Em 1879, Nietzsche “descerá da cátedra” e deixará o exercício do magistério, mas por outros motivos bem distintos!

Rodhe se aborrece com o tom agressivo, irônico e debochado do texto de Wilamowitz – *Filologia do futuro! Uma réplica a O nascimento da tragédia de Fr. Nietzsche, professor de filologia clássica na Basileia*¹³ – que, na verdade, nem é uma réplica como assegura o título, mas um ataque, curiosa e estranhamente, passional, bem destoante do rigor científico por ele mesmo requerido. De novo, Rodhe escreve em favor do amigo: com a aquiescência de Nietzsche, redige uma carta aberta a Wagner, *Filologia retrógrada. Esclarecimentos acerca do panfleto “Filologia do futuro!”*, publicado pelo doutor em filologia Ulrich Von Wilamowitz-Möllendorff. *Carta aberta de um filólogo a Richard Wagner*. Antes que viessem à tona as palavras de Rodhe, Wagner – que recebera de Nietzsche o panfleto de Wilamowitz em 9 de junho e também se sentira por ele agredido – escreve uma *Carta aberta a Friedrich Nietzsche*, publicada no *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*, no dia 23 do mesmo mês, e reprova a filologia vigente em defesa do jovem professor: “é evidente que a filologia atual não exerce influência alguma sobre a situação da cultura alemã em geral” (MACHADO, op. cit., p. 82). Wagner concorda com Rodhe: com *O nascimento da tragédia*, Nietzsche descortina um novo caminho para a filologia. Diferente do que talvez se esperasse, a carta de Wagner acentua a desavença entre Nietzsche e os filólogos. Em carta a Nietzsche, de 2 de julho, Ritschl, também indignado, rejeita o texto de Wagner bem como o artigo do próprio Wilamowitz: o confronto com Wilamowitz não deveria investir contra a filologia, propriamente. O texto de Rodhe, *Filologia retrógrada (Afterphilologie)*, um ataque pessoal a Wilamowitz, depois de ser negado por Teubner, editor de filologia, é finalmente publicado em 15 de outubro, por Fritsch, o que parece endossar a associação, presente nos textos de 1870 e em *O nascimento da tragédia* e renegada pelos filólogos, entre filologia e arte. Nietzsche gosta do artigo de Rodhe, que aponta o “ataque totalmente frívolo do doutor em filologia” (Ibidem, p. 98), como se pode ler na carta de 25 de outubro, mas, em 1 de novembro, Rodhe lhe escreve, contrariado com a entonação excessivamente rude impressa em seu próprio artigo. Contra Rodhe, e não apenas contra Nietzsche,

¹² Em 08 de Junho, mais uma vez, Nietzsche escreve a Rodhe e dá a entender que os ataques do antigo colega, sua severidade e ironia talvez sejam motivados por uma questão pessoal – embora Wilamowitz diga o contrário -- que remonta ao célebre desentendimento, transcorrido em 1864, entre Otto Jahn e Ritschl, então colegas em Bonn, desentendimento que acabara por forçar Ritschl a se transferir, em 1865, para Leipzig. Ainda que identifique o caráter polêmico de seu livro, por algum tempo, Nietzsche imagina que a virulência de Wilamowitz pudesse ser justificada por essa remota divergência entre os antigos mestres ou até mesmo por uma espécie de concorrência entre Bonn e Leipzig, dois grandes centros de pesquisas filológicas. Nietzsche não se engana totalmente: de fato, Wilamowitz havia se incomodado com a recomendação de Nietzsche por Ritschl para a cadeira de filologia clássica na Basileia. Mais tarde, em suas memórias, admite que não conseguira desculpar Nietzsche que, a seu ver, por interesse pessoal, escolhera Ritschl em detrimento de Jahn.

Wilamowitz publica, em fevereiro de 1873, *Filologia do futuro! (Segunda parte). Uma réplica às tentativas de salvação de O nascimento da tragédia de Friedrich Nietzsche*. A esta altura desinteressados de discussões e conflitos, Nietzsche e Rodhe retiram-se em silêncio.

IV

Wilamowitz, o jovem doutor em filologia, tem razão: se, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche dirige-se ao passado para pensar o presente e reveste sua atividade filológica e sua leitura da Antiguidade por uma concepção filosófica moderna, se, afinal, põe sob suspeita a autonomia da filologia quando a associa à filosofia e à arte, se questiona a concepção corrente de ciência e de objetividade e toma partido de um tipo de cultura ao acusar Sócrates e Eurípedes como responsáveis pela morte da tragédia e pela separação entre filosofia e arte, se coloca nas notas da música de Wagner a tarefa de deixar renascer o trágico, está, de certa forma, no caminho inverso ao percorrido por aqueles que ele, Wilamowitz, nomeia “heróis” da ciência e, de fato, não pode ser reconhecido como um autêntico pesquisador, caso se entenda que o valor de uma pesquisa se define pela suposta “pureza” de seus passos e suas conclusões e por sua liberdade em relação à criação artística. A agressividade de seus ataques é compreensível: plenamente alinhado a uma determinada concepção de ciência,¹⁴ Wilamowitz não pode admitir que um filólogo se desgarre do método histórico, desconfie da independência da ciência e exponha preferências pessoais; não pode concordar com a valorização da arte como uma espécie de alternativa à hegemonia da ciência nem com a solução filosófica e estética dada por Nietzsche à tragédia. É possível que tenha percebido que nas linhas de *O nascimento da tragédia* já se desenhava, em terreno distinto, não só uma nova forma de pensar a atividade filológica e, além disto e por isto mesmo, uma nova forma de conceber a ciência, o conhecimento, a verdade e a história, a relação entre passado e presente, mas a reação, tão furiosa, era previsível: o jovem doutor não poderia aceitar uma filologia atrelada, visceralmente, à filosofia e à arte.

¹⁴ Como não poderia deixar de ser, o *jovem Nietzsche* tem conhecimento de que, depois de Wolf, instituem-se diferentes grupos no terreno da filologia que, apesar de manterem pontos em comum, têm divergências políticas e acabam por se afastar do ideal wolfiano, o que significa que, em sua opinião, entre Wolf e a filologia predominante no século XIX, há uma distância bastante razoável. Ao menos dois podem ser lembrados: o grupo integrado por Otto Jahn e Wilamowitz; outro, representado por Ritschl. Enquanto o primeiro defende a necessidade de atenção estrita aos “dados históricos” da Antiguidade como requisito imperioso à conquista da objetividade científica, o outro reconhece a filologia como ciência, mas abre espaço para a consideração da “personalidade” daquele que pesquisa. Na aula inaugural, já dissera: “há [...] numerosas e altamente variadas inimizades entre determinadas orientações da filologia; combates a morte de filólogos contra filólogos desavenças de natureza puramente doméstica, provocadas por uma inútil disputa de hierarquias e ciúmes recíprocos, mas sobretudo pela diversidade já acentuada, pela inimizade dos dois impulsos básicos reunidos mas não fundidos sob o nome de filologia. [...] Para o indivíduo não há nenhuma salvação da discórdia acima descrita, mas o que nós afirmamos, a bandeira que erguemos, é o fato de que a filologia clássica em sua grande totalidade nada tem a ver com estas lutas e aflições de seus singulares jovens.”

Parece razoável a ponderação de que, além de toda a sua importância para as discussões estéticas contemporâneas, *O nascimento da tragédia* também nos coloca diante da inquietação de Nietzsche com o ensino e a educação de seu tempo: inseridas no programa mais amplo de crítica da cultura alemã, as ressalvas à filologia parecem ressoar na crítica mais explícita da educação, presente de modo mais claro em cartas escritas nesse período de juventude, nas cinco conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e, um pouco mais tarde, nas *Considerações extemporâneas*, em especial, na *Terceira, Schopenhauer como educador*. Ou, inversamente, as conferências e a *Terceira extemporânea* parecem expressar sentimentos mais antigos já sedimentados. Se em *O nascimento da tragédia* essa reflexão sobre a educação não aparece claramente, no entanto, é provável que as objeções à filologia e à ciência que se distanciam da filosofia e da arte sejam tributárias da crítica exposta nesses textos e na correspondência, uma vez que, desde o início de sua atividade docente, Nietzsche manifesta sua inquietação com o ensino e com o meio universitário. Se o afastamento da filologia de seus contemporâneos, a volta aos gregos como modelo interpretativo da modernidade alemã e as hipóteses filológicas sobre o nascimento e a morte da tragédia demonstram sua precoce recusa de uma cultura doente e fraca em que predomina uma determinada concepção de ciência em detrimento da arte – recusa que será sofisticada ao longo de sua trajetória filosófica –, pode-se supor que demonstram ainda a rejeição de um tipo de educação que não só privilegia a produção científica e a história como busca da verdade, mas também separa estética e atividade científica, conhecimento e vida; um tipo de educação que, por isto mesmo, não pode concorrer para a conformação de uma cultura superior.

Nas conferências, pronunciadas à época do início da polêmica em torno de *O nascimento da tragédia*, entre janeiro e março de 1872, é bem evidente a preocupação de Nietzsche com os rumos trilhados pelas instituições pedagógicas da Alemanha e com a relação entre a educação dos jovens e a constituição de uma cultura superior. A educação alemã de seu tempo, diz ele, é alimentada por duas tendências: uma proclama a “extensão” e “ampliação”, outra, a “redução” da cultura. Ambas se apresentam nos estabelecimentos de ensino alemão, na escola primária, no ginásio, na escola técnica e na universidade. Antagônicas à primeira vista, mas cúmplices nos “resultados”, no fundo, as duas são nocivas: enquanto uma requer a democratização da cultura e facilita o aumento do número de instituições educacionais, a outra obriga a cultura a deixar de lado seus propósitos mais “nobres” e a se transformar em serva do Estado. A primeira, exaltando a utilidade e objetivando o aumento do lucro e do “ganho de dinheiro” – supostos promotores da felicidade -- dá sinais de que atende aos “dogmas da economia política” (*nationalökonomischen Dogmen*); a segunda, louvando a especialização, concorre para o aniquilamento da cultura. Ambas abrigam uma concepção limitada de cultura e atestam a “pobreza pedagógica” da Alemanha.

Atento, Nietzsche reconhece que as transformações sociais, econômicas e políticas porque passara a Alemanha cederam lugar a uma determinada noção de cultura e de educação que acabou por levar os alemães à “miséria cultural”. A educação de seu tempo, diz nas *Conferências*, é um solo fértil para o enraizamento

do “filisteísmo cultural”. Obediente aos interesses da política e da economia e orientada para a “uniformidade”, a profissionalização e a especialização, a educação está nas mãos de “filisteus da cultura” (*Bildungsphilister*) que, por confundirem cultura com erudição, representam um sério risco à *formação* da juventude. A instituição de uma cultura autêntica exige, não a “uniformidade” de opiniões, mas a “unidade de estilo”. A “uniformidade de opiniões” dá à Alemanha a ilusão de ser uma cultura superior, quando, em realidade, pensa Nietzsche, nela já se encontram instaladas a mediocridade e a barbárie. Para o jovem professor, a educação não pode ser reduzida à profissionalização nem à especialização, não pode ser escravizada pelos caprichos da política estatal e/ou do mercado nem pode ser reduzida à erudição ou à profissionalização e à especialização. Se profissionalização e especialização não são dispensáveis, no entanto, não são sinônimos de cultura nem podem ser o fim privilegiado da pedagogia. O interesse soberano da educação não pode ser simplesmente promover a ascensão a uma profissão em atenção a critérios utilitaristas, pragmáticos e comerciais. A preocupação com a profissão e a adesão irrestrita aos ideais do Estado e da economia não são estímulos à imprescindível autonomia do pensamento dos educandos e à imperiosa capacidade de crítica e de criação.

A crítica radical da cultura alia-se, no *jovem Nietzsche*, a um projeto pedagógico para a Alemanha, projeto com o qual poderiam colaborar a filologia e a história caso não se acorrentassem a argumentos destinados a provar a verdade incondicional e intransponível de suas análises do mundo antigo e adotassem outra forma de entrelaçar passado e presente. Com sua proposta de ampliação do âmbito da investigação filológica, Nietzsche parece dizer que a filologia, caso fosse concebida de forma diversa da que reina na academia, isto é, se permitisse uma forte aliança com a filosofia e com a arte e, sobretudo, se, na volta ao passado, firmasse um compromisso com o presente e com o futuro, poderia ser muito mais valiosa para a formação dos jovens e para a cultura. Talvez não seja preciso esperar pela *Segunda extemporânea* – que condena o “excesso de sentido histórico” da modernidade e o diagnostica como “doença” – para concluir que, para o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, a volta ao passado – procedimento próprio da filologia -- só tem razão de ser em função do presente.

Para além da importância de *O nascimento da tragédia* para a discussão estética contemporânea, esta talvez seja mais uma contribuição da crítica à filologia e à história: o saber – científico, filológico, histórico – tem valor quando tem valor para a vida. As palavras de Goethe, divisa do texto da *Segunda extemporânea*, são emblemáticas: “odeio tudo aquilo que apenas me instrui, sem aumentar ou estimular minha ação” (NIETZSCHE, 2017, p. 29). Não é assim que, na opinião de Nietzsche, pensa grande parte dos filólogos do século XIX: obcecados pelo desejo de verificar as filigranas dos textos antigos, seus contemporâneos não indagam a si próprios: qual é, efetivamente, a relevância do mundo grego para o mundo moderno? a pesquisa detalhada de textos antigos é suficientemente fértil para elevar a cultura moderna já que a erudição só consegue instituir uma “cultura artificial”? a filologia, como decifração de textos antigos, pode auxiliar a cultura e, em particular, a *formação* dos jovens? que valor pode ter para a vida a recuperação

histórica de textos antigos, caso não se veja no retorno ao passado a chance de problematizar o presente e olhar para o futuro? que tipo de vida pode promover o filólogo desprovido de uma visão filosófica ou um historiador “coveiro do presente”?

Em 1871-1872, Nietzsche já está na contramão do caminho traçado por seus contemporâneos ao reclamar um novo *tipo* de cultura para o qual são indispensáveis uma nova concepção de ciência – seja ela a filologia, a história ou outra qualquer – e uma outra educação capaz de enraizar em seus estabelecimentos de ensino o cuidado com a *formação* do estudante, com o que denomina “cultivo de si”.

A despeito da necessidade de também expor à crítica ao menos alguns aspectos da crítica nietzschiana da filologia e da educação, pode-se, todavia, reconhecer que, se Wilamowitz e Ritschl não puderam prever o alcance das ponderações sobre a filologia e a história, Nietzsche, inatual, talvez não pudesse imaginar que, senão todas, muitas de suas advertências sobre a educação e a cultura permanecessem tão atuais tanto tempo depois!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução e notas: Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Homero e a filologia clássica. Tradução, apresentação e notas: Juan A. Bonaccini. *Princípios*, Natal, vol. 13, n. 19, jan./dez., 2006.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para vida. Segunda consideração extemporânea*. Organização e tradução: André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 v. Berlim/Munique: Walter de Gruyter, 1980.

_____. *Stämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. 8 v. Munique/Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 1988.

DA DESCRIÇÃO À GRAMÁTICA DA 'PERCEPÇÃO' NO PERÍODO INTERMEDIÁRIO DE WITTGENSTEIN

FROM DESCRIPTION TO THE GRAMMAR OF 'PERCEPTION' IN WITTGENSTEIN'S MIDDLE PERIOD

PAULO H.S. COSTA¹

Universidade Federal de Goiás (UFG) - Brasil
paulohscostabicalho@gmail.com

RESUMO: Após retornar a Cambridge, em 1929, Wittgenstein se ocupa da formulação de um simbolismo perspicuo que expressasse, acuradamente, gradações. Dentre essas gradações estão as cores. Wittgenstein empreende-se na formulação de uma linguagem fenomenológica na qual questões relativas ao campo visual e à descrição perspicua de fenômenos seriam centrais. A ideia de descrição, por meio de um simbolismo, era assegurada para que proposições que envolvessem graus tivessem uma análise final. Com o abandono do projeto fenomenológico, por volta de 1929/30, Wittgenstein migra da fenomenologia à gramática e se ocupa, a partir das *Observações Filosóficas* e sobretudo no *Big Typescript*, da gramática da "percepção". A gramática, diferente do simbolismo de 1929, não se ocupa da descrição de fenômenos, mas de evitar a formulação de absurdos. Nesta mudança de posição se encontra, em especial, o novo tratamento dado pelo filósofo à generalidade e à análise.

PALAVRAS-CHAVE: Descrição. Gramática. Percepção.

ABSTRACT: *After his return to Cambridge in 1929, Wittgenstein busied himself with the formulation of a perspicuous symbolism that accurately expresses gradations. Among these gradations are colors. Wittgenstein embarked upon the formulation of a phenomenological language in which questions related to the visual field and perspicuous description of phenomena would be central. The idea of description, through symbolism, is ensured so that propositions involving gradations have a complete analysis. With the abandonment of the phenomenological project, around 1929/30, Wittgenstein migrates from phenomenology to grammar. Beginning with Philosophical Remarks and above all in The Big Typescript, he busies himself with the grammar of "perception". Grammar, unlike the symbolism of 1929, is not concerned with describing phenomena, but with avoiding the formulation of absurdities. In this change of position, we find, in particular, the new treatment given by the philosopher to generality and to analysis.*

KEYWORDS: *Description. Grammar. Perception.*

¹ Doutorando em Lógica e Filosofia da Linguagem pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

INTRODUÇÃO

“A percepção é um problema filosófico”, é o que nos diz a tradição filosófica.² Contudo, dizer isto de antemão é estranho. Afinal, como poderia algo que nos parece ser tão próximo, a percepção, ser um problema – e, ainda, ser um problema filosófico? O fato de que podemos ter percepções distintas (seja lá o que ela for) não parece, a rigor, ser suficiente para nos garantir que há um problema com a percepção. Temos também opiniões distintas e nem por isso podemos alegar que há um problema inerente à falta de consenso, tampouco um problema filosófico. Portanto, devemos ter em mente que a palavra ‘percepção’ é usada aqui, neste texto, de modo diferente do seu uso comum. Não estamos interessados, ao menos em um primeiro momento, em saber se a percepção envolve falhas e se estas falhas estão relacionadas ao modo como *as coisas são* ou ao modo como elas *são percebidas*, como faz a tradição.³ Estamos interessados, por um lado, na palavra ‘percepção’ (no problema filosófico da percepção como um problema conceitual/gramatical) e, por outro lado, na percepção como um problema relativo à percepção visual (ao campo visual). É este, inclusive, o objetivo de Wittgenstein no período intermediário.⁴

Seu interesse, como dissemos, refere-se à percepção visual e ao problema do campo visual. Não queremos sustentar, com isso, que Wittgenstein restringe o problema da percepção ao problema da percepção visual, sobretudo, do campo visual. Apenas estamos tratando, neste texto, da relação entre o problema da percepção visual e o problema da gramática da ‘percepção’. Wittgenstein tenta tratar deste problema a partir de uma análise conceitual (gramatical) porque entende, como diz mais tarde no *Big Typescript*, que “ninguém pode nos ensinar a conhecer melhor o nosso próprio espaço visual. Mas podemos aprender a obter uma visão geral de sua representação linguística” (BT 444). Seria absurdo, em certo sentido, ter uma teoria que nos ensinasse como devemos (ou deveríamos) usar o campo visual. Mas não é absurdo pensar, por outro lado, em uma teoria que trate do modo como usamos (às vezes de maneira incorreta) o campo visual, e como, por exemplo, podemos “distinguir uma investigação geométrica a partir de uma investigação de um processo no espaço visual” (BT 444).

Na primeira seção deste texto iremos tratar da questão da percepção como um problema relativo à percepção visual, e mostrar como o problema *ganha forma*, em 1929, com o artigo *Algumas Observações sobre a Forma Lógica* e nas *Observações Filosóficas* em 1929-30. Argumentaremos que a tentativa de se criar um simbolismo perspicuo para gradações em 1929 leva Wittgenstein a entender o projeto da linguagem fenomenológica como uma espécie de *descrição* dos fenômenos (mas diferente do que é empreendido, por exemplo, pela fenomenologia de Husserl).⁵ A descrição feita por Wittgenstein é

² Agradeço aos comentários de Acrísio Gonçalves e também às sugestões do prof. André Porto à primeira versão deste texto.

³ Cf. Austin (2004) e Branquinho (2014).

⁴ E também, pode-se dizer, nas *Investigações Filosóficas*. Na seção XI, por exemplo, Wittgenstein diz claramente que a percepção, suas causas, “interessam aos psicólogos. A nós interessa o *conceito* e sua posição no meio dos conceitos empíricos” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 117, grifos nossos).

⁵ Cf. Moreno (2003).

simbólica/notacional e tem como objetivo levar a cabo a análise proposicional de proposições que envolvem gradação por meio de um sistema de coordenadas. Na segunda seção iremos tratar da questão da percepção como um problema de ordem gramatical, sobretudo, no *Big Typescript* (1932-33) e no texto *Linguagem Fenomenológica* (1931-34). Argumentaremos que Wittgenstein, a partir do abandono da tese da linguagem fenomenológica, passa da fenomenologia à gramática. A ideia de descrição, portanto, migra de uma noção simbólica/notacional para um arranjo de diferentes sistemas gramaticais, independentes e não concorrentes entre si, que, de modo normativo, determinam o que faz sentido dizer ou não sobre proposições (em especial, como em 1929, sobre aquelas proposições que envolvem graus). Tentaremos mostrar, assim, como o uso de diferentes sistemas gramaticais (como aqueles que descrevem o campo visual e aqueles que descrevem fatos no mundo) criam, via analogias enganadoras, falsos problemas para a questão da percepção. Além disso, tentaremos mostrar como essa nova noção de descrição tem um impacto para o tratamento da generalidade e da análise.

I DA DESCRIÇÃO: LINGUAGEM FENOMENOLÓGICA E PERCEPÇÃO VISUAL

Quando Wittgenstein retorna a Cambridge, em 1929, seu interesse, como ele mesmo diz, refere-se ao estudo do campo visual.⁶ Após as críticas apresentadas por Ramsey, em 1923,⁷ à tese da independência lógica das proposições elementares do *Tractatus*, a partir do contraexemplo das cores, Wittgenstein elabora um pequeno artigo, *Algumas Observações Sobre a Forma Lógica* (1929), no qual pretende criar um simbolismo perspicuo para tratar do campo visual. A partir deste artigo surge o projeto da linguagem fenomenológica.

Diferentemente do *Tractatus*, onde não se era claro, ao certo, o estatuto das proposições elementares,⁸ Wittgenstein assume explicitamente em 1929 que se trata de *fenômenos*. Uma análise completa das proposições ordinárias seria aquela que, ao fim, descreveria a “multiplicidade lógica” dos fenômenos. Por “multiplicidade lógica” Wittgenstein se refere aqui à multiplicidade dos fenômenos. No *Tractatus*, por meio da ideia de análise lógica, Wittgenstein sustentava que toda proposição complexa deveria ser decomposta em proposições elementares. As

⁶ Wittgenstein diz a Waismann que retornou a Cambridge para trabalhar com o “espaço visual e outras coisas” (WAISMANN, 1979, p. 17).

⁷ Ramsey critica a tese da existência de proposições elementares que se excluem, mas que são, aparentemente, uma a negação da outra, do tipo, “Este livro é azul” e “Este livro é vermelho”. Para Ramsey, Wittgenstein deveria demonstrar que seria possível determinar, de modo *a priori*, o valor de verdade dessas proposições caso quisesse continuar sustentando, como no *Tractatus*, que toda necessidade é uma necessidade lógica (1923, pp. 272-277).

⁸ Wittgenstein, no *Tractatus*, não ofereceu nenhum exemplo de proposição elementar, nem levou a cabo o processo de análise proposicional. Isso criou uma disputa acerca da natureza das proposições elementares e de seus fazedores de verdade (*truth-makers*). Nos *Notebooks* (1914-16), por exemplo, algumas passagens sugerem que haveria um *minima sensibilia* que determinaria, com precisão, o que uma proposição descreveria (uma clara defesa fenomenológica dos estados de coisas elementares); outras, no entanto, sugerem que eles seriam pontos materiais (ou seja, uma clara defesa fisicalista). Embora não tenha deixado claro qual posição o *Tractatus* deveria assumir (apesar de sustentar, aparentemente, um sistema de coordenadas), Wittgenstein só vem a tratar destas questões, de fato, em 1929.

proposições elementares seriam funções de verdade das proposições complexas. De modo similar ocorreria com os fenômenos. Se uma proposição elementar é composta, diretamente, pela ligação entre objeto simples e nomes simples, então ela representa um evento elementar, ou, nos termos do *Tractatus*, um estado de coisas atômico. Nesse sentido, a análise lógica do *Tractatus* seria feita pela decomposição da proposição e também pela decomposição do evento (evento geral) em subeventos (em estado de coisas atômicos). Deste modo, um conjunto de subeventos estaria em ligação direta a um conjunto de proposições elementares. A análise, nestes termos, é exatamente a eliminação da multiplicidade por meio da eliminação da generalidade.

No artigo de 1929, no entanto, Wittgenstein assume que esta análise deveria ser realizada de modo “*a posteriori* e não por conjecturas sobre possibilidades *a priori*” como pensara no *Tractatus* (1993, p. 30). Wittgenstein reconhece, assim, que a forma verocondicional da análise proposicional não deveria ser aplicada irrestritamente a *todas as proposições* porque, afinal, não haveria uma única forma lógica por detrás que as unificaria, conforme sustentara no *Tractatus*. Dito de outra forma, haveria algumas proposições que não poderiam ser decompostas e, por isso, não poderiam ser analisadas em termos verofuncionais. A proposta de Wittgenstein seria, então, a construção de uma linguagem (um simbolismo perspícuo) que tratasse deste tipo de proposições. Mas, de quais proposições, de fato, Wittgenstein está falando?

Uma antiga forma de ver a questão, como sugere Wittgenstein, é pensar na dicotomia lei de projeção e tradução. Numa lei de projeção podemos projetar as figuras de um plano I nas figuras do plano II – “digamos, a da projeção ortogonal ou qualquer outra – e, em seguida, passar a projetar sobre II todas as figuras de I em conformidade com essa lei” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 30). Pela regra de tradução podemos dizer que determinada figura no plano I refere-se à determinada figura no plano II – “que toda elipse no plano I deve aparecer como um círculo no plano II” (Ibidem). O problema em ambas as posições se refere ao fato de que se partirmos delas (do plano II), não é possível inferir *imediatamente* “os formatos exatos das figuras originais no plano I” (Ibidem).⁹ O problema, portanto, é que usamos essas “formas” para representar diferentes coisas, de várias maneiras, sendo que a rigor a estrutura sujeito-predicado de nossas representações não nos permite tirar “conclusões – salvo muito vagas – acerca da verdadeira forma lógica dos fenômenos descritos”; afinal, formas como “este artigo é chato” ou o “tempo está bom” ou ainda “eu sou preguiçoso” nada têm em comum entre si, exceto o fato de se apresentarem, aparentemente, com a mesma forma sujeito-predicado (Ibidem).

Para conseguir levar a cabo a análise destas proposições, sobretudo, as que envolvem gradações, Wittgenstein abandona a tese tractariana de que proposições elementares têm a forma função-argumento, porque, como ele mesmo diz, elas funcionariam como sujeito-predicado. Wittgenstein precisa, portanto, de uma nova

⁹ “O problema é que não podemos inferir a forma de uma figura projetada apenas da forma da imagem projetada dessa imagem. Deve-se levar em conta o método de projeção” (MACHADO, 2004, p. 186).

maneira de levar a cabo a análise deste tipo de proposição. Precisa, então, de uma nova linguagem, de um novo simbolismo. Wittgenstein sustenta, portanto, que a linguagem ordinária, baseada na forma sujeito-predicado, descreveria os estados de coisas de forma geral, sem qualquer cuidado com detalhes na sua representação. Em contrapartida, “a linguagem fenomênica, constituindo a estrutura lógica das proposições gerais, descreveria o fenômeno representando sua multiplicidade exata” (GOMES, 2011, p. 35). O pano de fundo desta posição nos diz que a análise proposicional seria a descrição completa dos fenômenos. Dessa forma, a análise proposicional passaria a ser concebida como o processo no qual “as descrições da linguagem ordinária seriam *traduzidas* em uma linguagem fenomênica” (Ibidem, grifos nossos). Nesta tradução das proposições ordinárias em proposições fenomenológicas, a estrutura dos fenômenos seria descrita, de modo que os dados perceptuais, ao fim, determinariam o sentido das proposições elementares.

Para tratar da forma lógica dos fenômenos, de sua multiplicidade, teríamos de ter um simbolismo perspicuo que considerasse em seu sistema gradações. Ou seja, um sistema que considerasse as “formas de espaço e tempo [juntamente] com todo o múltiplo de objetos espaciais e temporais, como cores, sons, etc., etc., com suas gradações, transições contínuas e combinações em várias proporções [...]” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 31). Uma linguagem que representasse, portanto, os fenômenos reais. Ou melhor, uma linguagem que *descrevesse* os fenômenos reais. Afinal, proposições ordinárias que versam sobre objetos espaciais e temporais envolvem normalmente gradações.¹⁰ Se alguém nos perguntar, como argumenta Wittgenstein, “qual é a temperatura lá fora?” responderíamos que “faz vinte e sete graus”. Não faz sentido, neste contexto, que o interlocutor nos pergunte novamente “faz trinta e dois graus?” porque responderíamos naturalmente que “já disse que faz vinte e sete graus”. Proposições que envolvem graus são, nesse sentido, *descrições completas*. Elas não exigem análise, pois seriam, como diz Wittgenstein, “de certo modo tautologias” (1993, p. 31). Afinal, dizer “faz vinte e sete graus” é dizer “que a temperatura é vinte e sete”. Neste caso, o grau de uma proposição exclui a outra – se faz vinte e sete não faz vinte e oito ao mesmo tempo, nem trinta e dois. Nesse sentido, se elas são completas, não são formadas por outras proposições. A análise proposicional destas proposições, portanto, não se baseia numa análise verocondicional.¹¹ “Talvez alguém pense – não faz muito tempo, eu pensava assim – que uma asserção que exprime o grau de uma qualidade possa ser *analisada num produto lógico* de asserções de *quantidade isoladas*” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 34, grifos nossos).

Uma maneira adequada de expressar esta “propriedade de completude” seria estabelecer, como sugere Wittgenstein, um *sistema de coordenadas* no qual números devessem entrar na estrutura das proposições elementares. Este sistema descrevia o próprio campo visual.

¹⁰ Cf. Gonçalves (2016).

¹¹ Wittgenstein diz, textualmente, que se essas proposições que envolvem graus são completas, então não podem ser decompostas. Mas, nada diz sobre o fato de, pela combinação verocondicional, podermos ou não formar proposições mais complexas a partir dessas proposições completas.

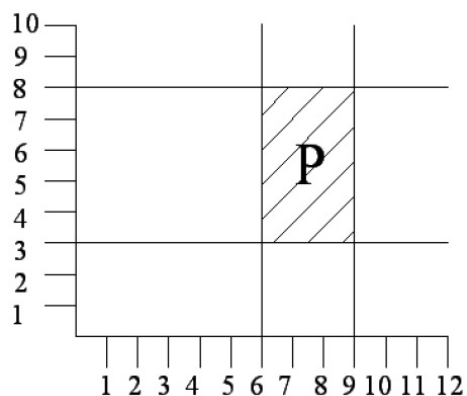


Figura 1

Se imaginarmos um sistema de coordenadas definido por eixos (um horizontal e outro vertical), podemos representar, claramente, uma mancha “P” no sistema. A coordenada, por exemplo, “[6-9,3-8]”, representa a multiplicidade lógica da mancha “P” dentro do sistema – a coordenada “6-9” representa a posição da mancha no eixo horizontal e a coordenada “3-8” representa a posição da mancha no eixo vertical. Sabemos, assim, que se a mancha “P” está na coordenada “[6-9,3-8]” e atribuímos a ela a proposição “P é vermelha”, então não poderíamos obter, simultaneamente, uma proposição do tipo “P é vermelha e verde” para esta mesma coordenada. O sistema de coordenadas, neste caso, seria “parte do modo de expressão [...] parte do método de projeção com que a realidade é projetada no simbolismo” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 32). A importância de um sistema deste tipo se baseia no fato de que ele expressa, como quer Wittgenstein, a diversidade que a forma lógica da linguagem deveria ter, sobretudo, em relação à análise dos fenômenos visuais.

Quando Wittgenstein diz “descrever os fenômenos”, ele diz:

[...] somente conseguimos substituir o simbolismo impreciso por um claro ao examinarmos os fenômenos que desejamos *descrever*, procurando deste modo entender a multiplicidade lógica deles.

[...] partindo do uso dessas normas (sujeito-predicado), não podemos tirar conclusões – salvo muito vagas – acerca da verdadeira forma lógica dos *fenômenos descritos* (Ibidem, p. 30, grifos nossos).

A ideia de descrição aqui é exclusivamente notacional. O simbolismo do sistema de coordenadas que, em sua forma, é expresso por números, descreve completamente a gradação que o fenômeno “[6-9,3-8] v” comunica, a saber, que a mancha “p”, no campo visual, na coordenada “[6-9, 3-8]”, é “vermelha”. A descrição do fenômeno é notacional e, neste caso, completa. Mas, embora a descrição seja completa, o simbolismo do sistema de coordenadas não é completo e perspicuo, porque não inclui, por exemplo, o tempo (não diz que a coordenada “[6-9,3-8]” está no tempo t_1 e não no tempo t_2). O simbolismo apenas expressa, claramente, a gradação do fenômeno ao mostrar que números devem ser incluídos em sua

notação para que fenômenos possam ser de fato descritos. O motivo, como já dissemos, diz respeito à gradação – “uma característica dessas propriedades é que um grau delas exclui qualquer outro. Um matiz *não pode* ter simultaneamente dois graus diferentes de brilho ou vermelhidão; uma nota, duas intensidades diferentes etc.” (Ibidem, p. 33, grifos nossos). Sabemos que isso não pode ocorrer não por causa de nossa experiência exclusivamente (embora no dia a dia nos deparemos com situações deste tipo), mas porque em nossa notação vemos que estes casos não poderiam ocorrer. Para Wittgenstein, portanto, “a relação de diferença de grau é uma *relação interna*”, i.e., é uma relação necessária (Ibidem, p. 32, grifos nossos).

Se dissermos, como faz Wittgenstein, que existe uma cor R num certo tempo T e num certo lugar L no campo visual, então a proposição “RLT” expressa uma coordenada. Se dissermos, por outro lado, que a proposição “BLT” diz que a cor B está no lugar L no tempo T, sabemos, de antemão, que “RLT & BLT” não poderia ocorrer. O próprio simbolismo nos *mostra* esta impossibilidade. No entanto, como diz Wittgenstein, tendemos a assumir que a proposição “RLT & BLT” é algum tipo de contradição e não apenas uma proposição falsa. Dizemos isto porque assumimos cada coordenada que envolve grau deste tipo como completa, estabelecendo uma distinção apenas na função “() LT” em que, no lugar vazio, inserimos a entidade (e apenas ela). O antigo simbolismo do *Tractatus* nos diria, então, que esta proposição “RLT & BLT” não nos fornece uma figuração correta da realidade. O problema, no entanto, é que a proposição “RLT & BLT” não é contraditória, conforme o próprio simbolismo do *Tractatus*, de modo incorreto, sustentava (ou sustentaria). Ela, na verdade, nem deveria ocorrer porque “RLT” exclui “BLT”.

As proposições ‘Brown está sentado *agora* nesta cadeira’ e ‘Jones está sentado *agora* nesta cadeira’, cada uma tenta, de certo modo, colocar na cadeira o seu *sujeito lógico*. Porém, o *produto lógico* dessas proposições colocará os dois lá de uma vez, o que leva a *uma colisão*, uma exclusão mútua desses termos (Ibidem, p. 34, grifos nossos).

Para poder expressar corretamente este caso da exclusão mútua, Wittgenstein sustenta que “não há produto lógico de RLT e BLT”, pois, se existisse teríamos um contrassenso.

Simbolismo do TLP			Exclusão da 1ª Linha		Contrassenso		
P	Q		RLT	BLT	RLT	BLT	
V	V	V	-	-	V	V	F
V	F	F	V	F	V	F	F
F	V	F	F	V	F	V	F
F	F	F	F	F	F	F	F

Tabela 1

A tabela mostra, como dissemos no início da seção, que a teoria verocondicional do *Tractatus* não se aplica irrestritamente a todos os casos. No *Tractatus*, o que Wittgenstein diz sobre as cores é que “duas cores estejam ao mesmo tempo num lugar do campo visual é *impossível* e, na verdade, logicamente impossível, pois a estrutura lógica das cores o *exclui*” (6.3751, grifos nossos). Wittgenstein, portanto, parece antecipar alguns problemas que seriam apresentados em 1929. Mas, em 1921, ele ainda não diz nada sobre a possibilidade de um simbolismo fenomenológico. Não diz, neste caso, que em proposições que envolvem gradação, como no caso das cores, teríamos de ter um simbolismo mais perspicuo que expressasse, com clareza, a análise dos fenômenos. Assim, neste simbolismo teríamos de aceitar, de forma contrária ao *Tractatus*, que certas proposições elementares não são logicamente independentes, além de aceitar que proposições que envolvem graus são completas e, portanto, não podem ser analisadas (no sentido de decompostas em outras proposições). Wittgenstein propõe com o artigo de 1929, portanto, a construção de uma linguagem fenomenológica. O projeto de construção de uma linguagem fenomenológica, no entanto, foi abandonado alguns meses depois.

Não iremos tratar a fundo dos motivos que levaram Wittgenstein a abandonar o projeto da linguagem fenomenológica. De maneira geral, o sistema de coordenadas proposto por ele, em 1929, funcionaria como um simbolismo perspicuo para tratar de proposições relativas ao campo visual em oposição às proposições relativas à linguagem ordinária. No entanto, mesmo quando os fenômenos são assumidos isoladamente no campo visual, livre de hipóteses, eles parecem expressar uma ambiguidade intrínseca que o simbolismo não consegue eliminar.

Essa ambiguidade é encontrada em nossa apreensão do campo visual e de sua “geometria”. Quando Wittgenstein diz que “não existe medição no campo visual” (PB 212), tem em mente uma medição *interna* ao mesmo. Toda determinação de vagueza ou ambiguidade presente no campo visual pressupõe um parâmetro externo. No entanto, se o parâmetro é externo, a apreensão passa a ter um caráter hipotético – e não mais imediato, como era requerido (ENGELMANN, 2013, p. 10).

O sistema de coordenadas não trata, por exemplo, da impossibilidade da mistura da cor vermelha com a verde, do que faz sentido ou não afirmar. Apenas diz que uma proposição, do tipo, “A é vermelho e A é verde” não poderia ocorrer simultaneamente. Há, neste caso, uma restrição espaço-temporal. Portanto, o simbolismo perspicuo do sistema de coordenadas funcionaria apenas parcialmente. Ele não trata, de fato, da multiplicidade lógica dos fenômenos. Não há para o campo visual, como vimos na passagem acima, uma delimitação interna – que, aqui, devemos entender como necessária. Além disso, o campo visual não permite que se faça “uma imagem visível da imagem visual, pois não se pode duplicá-lo “sob pena de perder sua autonomia, de passar a ter um dono” e,

portanto, de não ser uma representação perspicua (SILVA, 2000, p. 90).¹² Desse modo, como Wittgenstein não poderia levar a cabo a análise dessas proposições, o projeto da linguagem fenomenológica é abandonado. Afinal, sem uma análise completa, a linguagem fenomenológica não poderia ser um complemento da notação verocondicional do *Tractatus*, nem do sistema de coordenadas de 1929.¹³

1.1 SUA “GRAMÁTICA É COMPLETAMENTE ESCLARECIDA”

Nas *Observações Filosóficas*, em 1930, Wittgenstein não estava mais preocupado com um simbolismo perspicuo que representasse os fenômenos – “Agora já não tenho como objetivo a linguagem fenomenológica, ou a ‘linguagem primária’” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 37). A completa determinação (ou completa descrição) da análise fenomenológica da linguagem, por meio de uma linguagem fenomenológica, é transporta para a análise gramatical – “Uma proposição é analisada completamente em termos lógicos se *sua gramática é completamente esclarecida*” (Ibidem, grifos nossos). Wittgenstein se ocupa, nesta nova fase, de uma gramática-fenomenológica.¹⁴ Essa gramática-fenomenológica teria como função esclarecer as regras implícitas que governariam a gramática da qual nos ocupamos na linguagem. Ao esclarecê-las saberíamos, portanto, o que faz sentido ou não afirmar. Saberíamos quais proposições teriam sentido e quais seriam absurdas porque a própria gramática iria perspicuamente nos mostrar.

A proposta de Wittgenstein com o projeto da gramática-fenomenológica pretendia “separar o que é essencial do que não é essencial em nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 37). Uma maneira de se fazer essa separação, acredita Wittgenstein, refere-se à distinção entre a linguagem física e a fenomenológica.

A física difere da fenomenologia pelo fato de estar interessada em estabelecer regras. A fenomenologia só estabelece possibilidades. Assim, a fenomenologia seria a gramática da descrição dos fatos sobre os quais a física constrói suas *teorias* (Ibidem, grifos nossos).

As proposições da nossa linguagem são sempre do mesmo tipo que as proposições da física e não do mesmo tipo que as proposições “primárias” que tratam do que é *imediate* (Ibidem, grifos nossos).

¹² Wittgenstein considera que o conceito de ‘campo visual’ é totalizante. Ou seja, não faz sentido individualizá-lo, dizendo, assim, que cada um tem seu próprio campo visual. A proposta de Wittgenstein, portanto, é a construção de um simbolismo perspicuo que descreveria o campo visual. Por isso, como diz Silva, se duplicamos o campo visual podemos incorrer na tese de que cada pessoa tem (ou teria) seu próprio campo visual. Se isto ocorre, não faz sentido um simbolismo perspicuo, afinal, as condições de cada campo visual seriam bem distintas, de modo que o sistema de coordenadas deveria considerar inúmeras gradações (tempo, espaço, direção, etc.).

¹³ Cf. Engelmann (2013).

¹⁴ Cf. Engelmann (2013). Assumimos neste texto a expressão “gramática-fenomenológica” de Engelmann para se referir, de modo geral, ao projeto da análise de uma linguagem fenomenológica (a qual inclui os testemunhos subjetivos) por meio exclusivamente da análise gramatical. A expressão “gramática-fenomenológica” nos mostra que há, então, uma transição entre a ideia de uma linguagem fenomenológica (descrita por meio de um simbolismo perspicuo) para uma gramática-fenomenológica (uma análise das regras gramaticais que se aplicam à linguagem fenomenológica, a exemplo dos testemunhos subjetivos). A descrição, assim, deixa de ser uma descrição dos fenômenos para se tornar uma descrição das regras gramaticais.

A linguagem fenomenológica (conhecida como primária) seria um modo diferente de representação em relação à linguagem da física ou fisicalista (conhecida como secundária). A tese que Wittgenstein sustenta diz, desse modo, que a linguagem fisicalista seria uma construção teórica que descreveria a relação de objetos e suas propriedades no mundo a partir de uma descrição que estaria *além* do que é imediatamente dado pela percepção. Nesse sentido, a verificação das proposições fisicalistas seriam, para Wittgenstein, parciais e hipotéticas, porque a descrição de fenômenos, do tipo, ‘mesa’, ‘livro’ etc., não seria a descrição de objetos imediatamente apreendidos *qua* fenômenos, mas apenas *aspectos gerais* do que chamamos de ‘mesa’, ‘livro’, etc.¹⁵ Portanto, qualquer proposição sobre esses fenômenos, que não são imediatamente dados à percepção, seria hipotética. Wittgenstein traça, assim, uma distinção entre proposições empíricas relativas à linguagem fisicalista e testemunhos subjetivos relativos à linguagem fenomenológica, de modo que as proposições fisicalistas seriam, ao fim, traduzidas em proposições fenomenológicas.

Nesta distinção ainda está presente a tese da descrição apresentada no projeto da linguagem fenomenológica. Afinal, a linguagem fenomenológica, nas *Observações*, descreveria os fenômenos de um modo que a linguagem fisicalista não seria capaz, a saber, de um modo mais preciso, de tal forma que qualquer proposição empírica, por envolver hipóteses, seria tributária a proposições fenomenológicas. Nesse sentido, a motivação do sistema de coordenadas, como uma descrição simbólica/notacional, está ainda presente nas *Observações*. A diferença substancial, como argumentamos, é que Wittgenstein claramente diz que não é preciso construir um simbolismo perspicuo para essas proposições (para a sua descrição), porque tal tarefa deve ser realizada, de acordo com as *Observações*, pelo próprio esclarecimento gramatical. Há uma mudança clara entre a descrição simbólica/notacional de 1929, para uma descrição gramatical,¹⁶ a partir de 1930.

Um modo efetivo de entender a relação entre a tese da descrição e o esclarecimento gramatical, a partir dessa nova forma de tratar a linguagem nas *Observações*, é pensar no octaedro das cores. A análise das cores, pensada a partir da *gramática* do octaedro,¹⁷ deixa de ser feita por meio de um sistema de coordenadas no campo visual, como em 1929, e passa a ser pensada como uma gramática – “O octaedro das cores é gramática, já que diz que se pode falar de um azul avermelhado mas não de um verde avermelhado etc.” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 59). O que faz o octaedro é determinar o que tem sentido ou não dentro da gramática das cores. Ele evita, assim, a formação de absurdos – “Usar o octaedro como representação oferece-nos uma visão simultânea do todo e das partes das regras gramaticais” (Ibidem, p. 38). Em resumo, o octaedro é pensado por

¹⁵ Cf. Engelmann (2013, p. 7).

¹⁶ Cf. Carvalho (2013).

¹⁷ “Modelos cromáticos diversos (octaedros, duplos cones, círculos) são analisados de forma minudente por Wittgenstein, que neles reconhece uma representação panorâmica de regras gramaticais acerca do emprego dessas expressões que descrevem nossa percepção. Desse modo, como a essência se expressa na gramática, as observações gramaticais de Wittgenstein sobre cores exploram, em parte, o conjunto de regras que a forma dos modelos exhibe e, logo, o que faz sentido dizer com palavras para cores, que espécie de objeto uma cor pode ser” (SILVA, 2000, p. 89).

Wittgenstein como uma figura sólida que serve para *descrever* o espaço lógico das cores, mostrando, assim, as relações possíveis entre elas (graus de brilho e saturação e/ou relações de uma cor com outras, por exemplo)¹⁸.

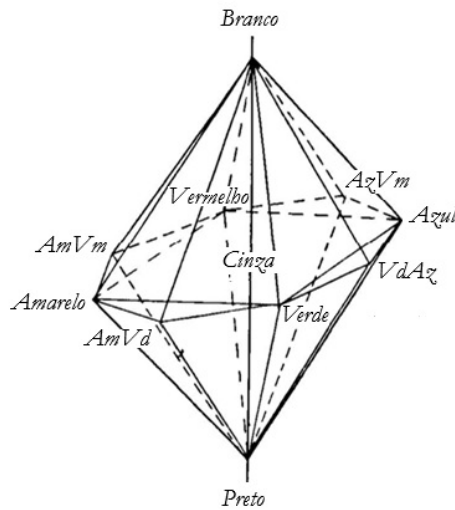


Figura 2

O que o octaedro mostra é a possibilidade da variação da cor amarela *em direção* à cor vermelha (passando pela cor laranja), ao mesmo tempo em que mostra que a variação da cor vermelha *em direção* à cor verde é impossível – um contrassenso¹⁹. Essa impossibilidade, de ordem interna à gramática das cores, tem um caráter necessário. Não podemos obter uma proposição, do tipo, “A é vermelho e verde” ao mesmo tempo, simplesmente, porque, conforme nos diz o campo visual, há uma impossibilidade espaço-temporal; e, sim, porque a própria relação entre as estruturas das cores, representada pelo octaedro, mostra que esse tipo de formulação é um absurdo. Ele mostra, pelo esclarecimento gramatical, o que pode ser feito ou não.

Mas essa representação, embora diga o que faz sentido ou não, não é perspicua porque não envolve métrica²⁰. Não diz que o amarelo *a*, por exemplo, é duas vezes mais amarelo que o amarelo (*2b*). O octaedro é apenas topológico. No caso, cada extremo do octaedro é de um determinado tipo (representa uma determinada cor) que, pelo modo como é construído o sistema, mostra quais combinações podem ou não ser feitas. Precisamente, aquilo que faz ou não sentido. Mas, não mostra, assim, todas as possibilidades entre azul e branco, por exemplo, em relação à gradação (ao brilho, à matiz, à saturação, etc.).

O octaedro torna explícita a estrutura do conceito de ‘cor’. Em um dos polos, o branco; no outro, o preto. Em cada um dos cantos principais, o quadrado central, o octaedro mostra uma das cores primárias, na sequência vermelho, amarelo, verde e azul. Entre duas cores primárias as cores

¹⁸ Cf. Engelmann (2013), Engelmann (2014) e Gonçalves (2016).

¹⁹ Cf. Gonçalves (2016).

²⁰ Cf. Cuter (2017 e 2009).

intermediárias (por exemplo, amarelo-esverdeado). A vantagem do octaedro em relação a outras formas de representação é, para Wittgenstein, a perspicuidade do mesmo. Ele mostra, por exemplo, que existe uma assimetria entre as cores primárias e suas combinações (ENGELMANN, 2013, p. 32).

No entanto, diferentemente do projeto da linguagem fenomenológica, Wittgenstein não está interessado na construção de um simbolismo perspicuo. A gramática das cores do octaedro, por exemplo, é importante porque elucida a proposta de Wittgenstein, mas ele mesmo diz, nas *Observações*, que qualquer gramática que cumpra tal papel deverá ser considerada. Assim, a gramática do octaedro não deve ser assumida como a *única possível* que estabeleceria as relações gramaticais necessárias entre as cores primárias, por exemplo. *Qualquer* gramática que representasse estas relações poderia ser usada. Afinal, qualquer gramática que, pelo esclarecimento gramatical, evitasse a formulação de absurdos (separando o que é essencial do que não é essencial) funcionaria, ao fim, como parte essencial de “nossa linguagem”.

Por esclarecimento gramatical, Wittgenstein entende, como vimos, a separação dos conteúdos fenomênicos (ou primários) dos conteúdos fisicalistas (ou secundários) nas proposições.²¹ Wittgenstein, portanto, não está em busca de um único simbolismo, mas do esclarecimento de diferentes gramáticas. Esta proposta se mantém no *Big Typescript* como uma investigação acerca dos diferentes sistemas de regras gramaticais e de seus respectivos usos. Na próxima seção veremos como as questões fenomenológicas das quais Wittgenstein se ocupava em 1929 e 1930 assumem exclusivamente, em meados de 1931 a 1933, a forma de uma investigação de ordem estritamente gramatical. Em resumo, veremos como Wittgenstein passa da fenomenologia à gramática. Veremos, então, como questões sobre a descrição de fenômenos no campo visual levaram Wittgenstein da formação de uma linguagem fenomenológica (como um sistema de coordenadas) e da descrição de diferentes gramáticas (como o projeto da gramática-fenomenológica nas *Observações*) à “fenomenologia é gramática” no *Big Typescript*.

1.2 GRAMÁTICA DA ‘PERCEPÇÃO’

Nas seções anteriores vimos que em 1929, Wittgenstein, a partir das críticas de Ramsey, retorna a Cambridge para tratar de questões relativas ao campo visual. Neste contexto, o problema da percepção se restringe aos casos nos quais a notação do *Tractatus* seria insuficiente para tratar, de modo *a priori*

²¹A discussão sobre fenomenologia que fazemos aqui se restringiu, brevemente, aos capítulos iniciais das *Observações*. Há, nos capítulos XX e XXI, uma clara retomada dos temas ligados à fenomenologia, em especial, à gramática das cores e ao campo visual. Mas, nesta breve seção, não iremos discutir estes capítulos porque nosso objetivo, como dissemos, é entender a questão da descrição em relação ao esclarecimento gramatical para, a partir disso, entender como ela é realocada no *Big Typescript* e no texto *Linguagem Fenomenológica*. Para ver, de modo geral, como essas questões são tratadas nas *Observações*, conferir, Carvalho, M & Engelmann, M & Cuter, J & Neto, B (2017).

(verocondicional), de proposições que envolvessem gradações, como no caso das cores. Este problema na notação de 1921 o obriga a elaborar uma linguagem perspicua para tratar destes casos-limites. O projeto da linguagem fenomenológica, no entanto, não é levado a cabo, sendo pouco tempo depois substituído, nas *Observações*, pela análise gramatical ou projeto da gramática-fenomenológica que, por sua vez, também é abandonado posteriormente.²² Wittgenstein, apesar de abandonar ambos os projetos, não abandona o problema da percepção. O problema assume, explicitamente, no *Big Typescript* (1932-33) e no texto *Linguagem Fenomenológica* (1931-34), a forma de uma investigação exclusivamente gramatical. Trata-se, assim, de diferentes sistemas gramaticais, de sua convergência e divergência, da formulação de pseudoproblemas, dentre outras coisas. Além, é claro, da percepção como uma questão relativa ao campo visual.²³ Mas, diferentemente das *Observações*, onde essas questões já estavam em parte presentes, outra questão opera agora de maneira mais explícita, a saber, a generalidade.²⁴ Esta nova concepção de generalidade (da percepção) tem, como veremos, uma implicação direta na ideia de análise empreendida por Wittgenstein neste período.

Na seção 94 do *Big Typescript*, denominada Fenomenologia, Wittgenstein assume claramente que “fenomenologia é gramática” (BT 442). Ser ‘gramática’ significa duas coisas: primeiro, que fenomenologia pertence a um sistema de regras, pois, para Wittgenstein, ‘gramática’ é sinônimo de “sistema de regras” (BT 257v); e, segundo, que sistemas determinam o que pode ser formulado com sentido e o que não pode ser formulado.

Contudo, há um problema na própria expressão “fenomenologia é gramática”.²⁵ Afinal, se “fenomenologia é gramática”, Wittgenstein certamente não tem em mente o projeto da linguagem fenomenológica de 1929. Não se trata, assim, da elaboração de um simbolismo perspicuo. Por outro lado, se não se trata da formulação de um simbolismo, não se trata também de pensar a fenomenologia como descrição de fenômenos – como ocorre com a tradição, sobretudo, com a fenomenologia de Husserl. Se “fenomenologia é gramática”, então Wittgenstein parece ter em mente um modo de explicar como a gramática, que se ocupa de regras (*a priori*), diz algo sobre fenômenos que são, naturalmente, *a posteriori*. “Fenomenologia é gramática” não trata, então, de dizer sobre quais fenômenos podem ou não ser formados (como uma espécie de impossibilidade ontológica), nem de dizer como eles são formados. Trata-se antes de dizer se *faz sentido* ou não dizer, por exemplo, que “vejo, perfeitamente, uma figura de 100 lados” (BT, 440). Afinal, em um contexto empírico faz sentido dizer que “há uma figura de 100 lados” e que podemos vê-la perfeitamente ou não. Mas, em um contexto de

²² Cf. “expectativa, tempo e memória” em Neto (2003), Gomes (2011) e Ghizoni (2013).

²³ Conforme já dissemos na introdução do texto, nosso objetivo é tratar da relação entre o problema da percepção visual e o problema da gramática da ‘percepção’. Não sustentamos, com isso, que Wittgenstein restringe o problema da percepção ao problema da percepção visual, sobretudo, do campo visual.

²⁴ Wittgenstein, nas *Observações*, capítulo IX, trata da questão da generalidade em relação à fenomenologia. Mas nosso interesse é em relação ao que ele diz no *Big Typescript*. Para ver sobre a generalidade, no capítulo IX, cf. Cuter (2017, p. 205-228).

²⁵ Cf. Hintikka (1994, p. 193-197) e Monk (2014, p. 312-340).

proposições fenomenológicas, de testemunhos subjetivos, não faz sentido dizer que “vemos, perfeitamente, uma figura de 100 lados”. Nesse caso, a impossibilidade não diz respeito ao campo visual, mas somente à gramática, pois, aqui, são gramáticas distintas operando e, portanto, são sistemas de regras diferentes. Não faz sentido dizer, assim, que “vemos, perfeitamente, uma figura de 100 lados”, porque o advérbio “perfeitamente” não deveria ser aplicado, neste caso, ao testemunho subjetivo. A menos, é claro, que aquele que vê a figura (sua própria percepção) seja uma espécie de “olhador prodígio” e consiga distinguir, perfeitamente, uma figura de 100 lados de outra de 99, 98, 97 lados, etc., ou ainda, de 101, 102, 103, etc. Dito de forma mais clara, “fenomenologia é gramática” trata da maneira como descrevemos gramaticalmente (com sentido) os fenômenos.

Fenomenologia como gramática, nesse sentido, parece assumir o papel que a análise desempenhava antes. A análise, por um lado, nos permitia levar a cabo a análise proposicional e, por outro, evitava a formulação de absurdos. “Fenomenologia é gramática” cumpre, de modo semelhante, aquilo que a análise cumpria. Afinal, por um lado, nos permite evitar a formulação de absurdos ao dizer o que faz ou não sentido ser formulado e, por outro, nos permite levar a cabo a análise proposicional. No entanto, diferentemente do *Tractatus* e do projeto de 1929, Wittgenstein, como vimos, assume que esta análise diz respeito à gramática. No *Big Typescript*, como veremos, a análise diz respeito exclusivamente ao entendimento do sistema de regras do qual a proposição faz parte e do entendimento daquilo que pode ou não ser formulado neste sistema. Para elucidar a expressão “fenomenologia é gramática”, Wittgenstein oferece como exemplo, novamente, a gramática das cores do octaedro.

O espaço das cores é representado por um octaedro [...] essa representação é gramatical, não psicológica. [...] O octaedro de cor é uma gramática porque nos diz que podemos *falar sobre* um azul avermelhado, mas *não sobre* um verde avermelhado, etc. A representação, via octaedro, é uma representação *surveyable* das regras gramaticais (BT 441, grifos nossos).

A representação do octaedro é gramatical, então, naturalmente, não é psicológica. Não se trata do modo como percebemos as cores, mas do modo como elas são representadas (ou podem ser representadas) pelo octaedro. Sendo assim, certas combinações são possíveis enquanto outras não. Se usamos a gramática do octaedro para representar as cores, não podemos, evidentemente, usar outro sistema simultaneamente – a menos que, como vimos nas *Observações*, os sistemas sejam compatíveis e separem o que é essencial do que não é essencial. Afinal, cada sistema diz respeito apenas ao que pode ou não ser gerado pelo seu próprio sistema. Há, no entanto, dois problemas. Primeiro, o octaedro não envolve métrica (conforme vimos na seção 1.2). Segundo, tendemos a confundir os sistemas, as gramáticas. Tendemos, por exemplo, a usar a palavra ‘localização’ e ‘cor’, ora em relação ao campo visual, e ora em relação a descrições físicas. Nestes casos, falta-nos clareza, acredita Wittgenstein, em relação ao uso das gramáticas.

O que nos perturba é a falta de clareza sobre a gramática da sentença “*vejo* dois círculos vermelhos em um fundo

azul” – em particular, suas relações com a gramática de sentenças, tais como, “duas bolas vermelhas *estão em cima da mesa*” e “*vejo* duas cores nesta foto” (BT 438, grifos nossos).

Confundimos, aqui, o uso de sentenças empíricas que dizem “duas bolas vermelhas estão em cima da mesa” com “vejo duas cores nesta foto”, ou ainda “vejo dois círculos vermelhos sobre um fundo azul”. No primeiro caso, dizer que há “duas bolas vermelhas em cima da mesa” nos compromete com a localização espaço-temporal do que afirmamos. A gramática de sentenças empíricas, como no exemplo acima, é completamente diferente de sentenças que afirmam que “vejo duas cores nesta foto” ou “vejo dois círculos vermelhos em um fundo azul”. Neste segundo caso estamos tratando do campo visual, daquilo que vemos, portanto, estamos tratando de testemunhos subjetivos. A gramática que opera aqui, em relação à palavra ‘localização’, é totalmente distinta da usada pela proposição empírica. É distinta também a questão do tempo no contexto dos testemunhos subjetivos. Dizer “vejo duas cores nesta foto” não é um evento estendido temporalmente. Testemunhos subjetivos são imediatos, pois, dizer “vejo duas cores” significa que “vejo agora duas cores”, não que vi²⁶, no tempo T_1 , duas cores, e elas se mantiveram no tempo T_2 . Também não significa que “vejo duas cores agora” e lembro das duas cores que vi antes. Em contextos empíricos, que são temporalmente estendidos, podemos falar de algo que ocorreu e dizer se este algo ainda ocorre. Em contextos de testemunhos subjetivos, ou seja, em um contexto interlocutório, todo testemunho é imediato. Assim, se há gramáticas distintas, como vimos acima, como então pode ser tratada a gramática do campo visual e, por conseguinte, da percepção?

No texto *Linguagem Fenomenológica*, Wittgenstein diz que o problema de descrever o campo visual parecia, a princípio, que estava relacionado a “uma dificuldade técnica, a saber, a inexatidão da linguagem de palavras” (WITTGENSTEIN; WAISMANN, 2003, p. 313). O sistema de coordenadas para o campo visual, em 1929, pretendia eliminar justamente esta inexatidão. Por isso, para Wittgenstein, os números deveriam fazer parte da forma lógica das proposições elementares, porque, desta forma, teríamos como levar a cabo a análise de proposições que envolvessem gradações. Durante os anos de 1929 a 1930, Wittgenstein estava interessado nesta questão, sobretudo na construção de um simbolismo perspicuo para lidar com a inexatidão da linguagem fenomenológica. O motivo diz respeito, evidentemente, ao projeto verocondicional do *Tractatus*. Afinal, se proposições têm sentido (um sentido *definido*), então deveríamos ter condições de realizar uma análise lógica que nos permitisse mostrar, com precisão, as condições de verdade das proposições analisadas. O pano de fundo desta posição diz respeito ao fato de que proposições elementares são funções de verdade de proposições complexas e, como vimos, diz respeito também ao fato de proposições terem um sentido definido.

O projeto da linguagem fenomenológica de 1929 foi realizado para enfrentar estas questões. O simbolismo do sistema de coordenadas era, assim, um

²⁶ Um testemunho subjetivo envolve sempre a primeira pessoa do singular.

complemento do simbolismo de *Tractatus*. Nas *Observações*, no entanto, Wittgenstein não estava mais preocupado com a formulação de um simbolismo perspicuo baseado em uma linguagem fenomenológica (porque não o julgava mais como imprescindível), embora, por outro lado, ainda estivesse interessado na exatidão. O projeto de gramática-fenomenológica tinha como objetivo trazer para dentro do esclarecimento gramatical, das regras implícitas em cada gramática, a exatidão da descrição de proposições fenomenológicas – e também empíricas, pois, como vimos, a verdade e falsidade destas proposições dependeria do esclarecimento das proposições fenomenológicas.

Wittgenstein, no *Big Typescript* e também no texto *Linguagem Fenomenológica*, não está mais preocupado com a exatidão da linguagem fenomenológica. Um dos motivos diz respeito ao fato da ideia de sistemas gramaticais não pressupor, em nenhum momento, a tese verocondicional do *Tractatus* e, conseqüentemente, porque Wittgenstein assume agora, explicitamente, a tese da generalidade. E o outro motivo diz respeito aos fazedores de verdade (*truth-makers*) de proposições fenomenológicas. O problema dos fazedores de verdade é, basicamente, um reflexo do novo tratamento da generalidade. Adiantando um pouco a tese da generalidade que será discutida a seguir, devemos pensar que, se assumimos que percepções são gerais, então não faz sentido dizer que o sentido proposicional é composto, por um lado, pela análise proposicional e, por outro, pela análise ou decomposição de percepções. O fazedor de verdade (*truth-maker*) de uma percepção seria algo igualmente geral.

Na abertura da seção “Generalidade”, do *Big Typescript*, Wittgenstein diz que “A proposição ‘O círculo está no quadrado’ é, em certo sentido, *completamente independente* da atribuição de uma sentença particular” (BT 312, grifos nossos). Isto significa que, diferentemente do *Tractatus*, o sentido da proposição geral “o círculo está no quadrado” não seria determinado, no processo de análise proposicional, por *casos particulares*. Wittgenstein nega, nesta passagem, a tese verocondicional de 1921 quando tratamos de casos gerais. O que daria sentido à proposição geral “o círculo está no quadrado” é distinto e independente do que daria sentido a qualquer proposição particular, que diz que “o círculo está no quadrado x, na posição y”. Dito de outra forma, Wittgenstein acredita que o sentido da proposição geral não seria determinado pela disjunção de casos singulares (BT 318). Assim, se não podemos determinar o sentido de uma proposição geral pela disjunção de casos singulares, então o sentido de uma proposição deste tipo dependeria apenas da possibilidade de sua *negação*, ou seja, de que “não há um círculo no quadrado” (BT 316). Afinal, somente uma representação geral poderia, neste caso, negar uma outra representação geral.

No entanto, como diz Wittgenstein, o interlocutor ainda poderia se sentir inclinado a dizer que tem condições de dar uma singularização de uma proposição geral. Ele poderia dizer, por exemplo, que “se há um círculo no quadrado, deve estar em algum lugar e ter algum tamanho” (BT 314). Ou seja, se a proposição geral anuncia “algo”, deveríamos ter condições de explicitar o que é. Wittgenstein, no entanto, tem uma posição distinta e acreditamos que ele parece negar, neste caso, duas coisas: primeiro, que na forma lógica da proposição geral poderíamos

explicitar quais são estas condições que o interlocutor exige. Com isso, Wittgenstein não concorda com a ideia de que *todas as condições* que o interlocutor exige estão presentes, *na proposição*, como pertencentes à sua *forma lógica*, pois acredita que o que a proposição geral anuncia é, na verdade, apenas um sentido geral. Segundo, Wittgenstein também parece discordar que por detrás de uma proposição geral haveria uma espécie de *impressão particular* que filtraria, como uma peneira, aquilo que seria importante para compor o sentido da proposição. Wittgenstein diz:

Trata-se, antes, da ideia de que na primeira posição pareço passá-los por uma *espécie de peneira* de modo que o “círculo em um quadrado” corresponda a uma *única impressão* que não leva em conta o onde, etc., como se fosse (contra toda a aparência) algo apenas fisicamente, não logicamente, ligado ao primeiro estado de coisas (BT 315, grifos nossos).

Nesta passagem Wittgenstein diz que não faz sentido perguntar por qual peneira passou a impressão (a única impressão) que corresponde ao sentido da proposição. Ou seja, não faz sentido tentar encontrar qual foi a impressão que contribuiu para compor o sentido da proposição. Como vimos, não faz sentido esta pergunta porque as impressões singulares não são pertencentes às proposições gerais. Como não há uma disjunção de casos singulares que formam um caso geral, não há também uma disjunção de impressões singulares que formam uma impressão geral. Wittgenstein sustenta, aqui, que proposições gerais e singulares são dois sistemas lógicos distintos e possuem, desse modo, gramáticas distintas. Então não faz sentido, assim como faz no caso de proposições empíricas, tentar fazer uma análise nas percepções para encontrar, ao fim, um “mínimo perceptível” que funcionaria como aquilo que determinaria o sentido dos testemunhos subjetivos.²⁷

Neste ponto damos mais um passo em relação ao problema da percepção, pois, Wittgenstein, ao reconhecer no *Big Typescript* que proposições gerais não têm seu sentido determinado pela disjunção de casos particulares, reconhece também que é a impressão geral que constitui o sentido destas proposições gerais. Wittgenstein, portanto, passa da tese da proposição geral para a tese da percepção geral. Sobre esta questão, Wittgenstein, no texto *Linguagem Fenomenológica*, nos dá um importante exemplo:

Imaginemos que uma pessoa olhe para o céu por um instante e então é perguntada sobre quantos pontos de luz ela viu. Haveria aqui uma resposta da forma: “Vi *n* pontos de luz”? Isto é, “Não sei quantos pontos de luz havia lá, mas claramente devo ter visto algum número definido”? Diríamos: Aqui não faz o *mínimo sentido* falar de um número definido (WITTGENSTEIN e WAISMANN, 2003, p. 317, grifos nossos).

²⁷ Apesar dos testemunhos subjetivos, no período intermediário, terem um importante papel em relação aos fazedores de verdade (eles são os fazedores de verdade, para o Wittgenstein deste período), não faz sentido alegar que impressões poderiam ser decompostas.

Por que não faria sentido dizer que o interlocutor viu um número definido de estrelas? De um certo modo, ele viu pontos, como estrelas, no campo visual. Se viu pontos, então, mesmo que não fosse capaz de dizer quantos exatamente, ainda assim faria sentido dizer que ele viu um número definido. Wittgenstein, no entanto, discorda desta posição. Vamos imaginar, por exemplo, que o interlocutor ao invés de dizer quantas estrelas viu, nos oferece uma tela pintada (uma representação). Poderíamos perguntar, neste caso, se, de acordo com essa representação, há mais estrelas no canto direito ou esquerdo da tela, ou quais estrelas tem mais brilho, etc. Podemos exigir do interlocutor um *grau de detalhamento* cada vez maior, embora não faça sentido um detalhamento completo da tela (uma espécie de completude da tela). No entanto, diferentemente de uma representação (que é, neste caso, uma tela física), não podemos exigir cada vez mais detalhamento da impressão que o interlocutor teve. A percepção visual, a impressão do interlocutor, é instaurada instantaneamente. Não faz sentido pedir ao interlocutor que retorne novamente à *mesma* impressão e diga quantas estrelas viu porque, simplesmente, ele não é capaz de dar um grau de detalhamento satisfatório. Ele pode naturalmente dizer um número qualquer, mas se exigirmos mais detalhamento haverá um momento em que não fará mais sentido para o interlocutor responder. Não fará sentido porque, simplesmente, ele será incapaz de fazê-lo. Por isso, argumenta Wittgenstein, não faz sentido dizer “Vi n pontos de luz”, pois, na verdade, o interlocutor não sabe quantos pontos de fato viu.

A posição de Wittgenstein em relação ao exemplo do céu estrelado nos diz que é um absurdo (não faz sentido) pensar “que a experiência seja determinada em todos os sentidos” (WITTGENSTEIN e WAISMANN, 2003, p. 319). Ou seja, que não faz sentido pensar que o interlocutor tenha visto de fato um número determinado de pontos de luz e que o único motivo pelo qual ele não diz quantos eram é porque há alguma dificuldade técnica, por exemplo, que não se lembra. Wittgenstein, contrariamente à tradição,²⁸ acredita que impressões são inerentemente gerais. Portanto, não faz sentido, como no exemplo acima, pensar que o interlocutor tem uma impressão singular das estrelas no céu (então, por isso, deveria dizer exatamente quantas viu), nem que a impressão geral fosse composta por impressões singulares. Pensar a questão nestes termos é tratar a impressão como uma representação. Como vimos, podemos exigir de representações um grau de detalhamento cada vez maior, mas, por outro lado, não podemos exigir de impressões este mesmo grau de detalhamento. O motivo se deve ao fato de que representações são sempre singulares e impressões sempre gerais. Impressões expressam a “experiência fugaz” (Ibidem, p. 313).

A descrição do meu campo visual, mesmo que eu a dê em palavras, em um desenho, ou de alguma outra forma, será sempre aproximada, grosseira, inexata – mas cada uma de uma forma diferente (Ibidem, p. 321).

A palavra ‘aproximada’ aqui funciona de modo distinto de outros contextos, por exemplo, de descrições empíricas. No contexto de descrições empíricas, ‘aproximadamente’ corresponde à ‘exatamente’. No caso do campo visual, de

²⁸ Por exemplo, Kant. Cf. Porto (2012, p. 76).

testemunhos subjetivos, a palavra ‘aproximadamente’ corresponde apenas em um *certo sentido* à palavra ‘exatamente’. Afinal, como dissemos acima, não faz sentido decompor a percepção em unidades menores que determinariam o sentido de um testemunho subjetivo e que, por conseguinte, nos asseguraria a exatidão da descrição. O que Wittgenstein argumenta, portanto, é que quando abandonamos nossa busca por exatidão vemos, nestes contextos, que a “linguagem está completamente em ordem (como ela é) e que essa busca por uma linguagem ideal não é nada mais do que uma aberração causada por uma *analogia enganadora*” (Ibidem, p. 318, grifos nossos). O problema da percepção não diz respeito a uma incapacidade de nossa linguagem, mas, antes, a uma má formulação do problema. Dito de outra forma, refere-se à confusão gerada entre a gramática da palavra ‘aproximadamente’ e ‘exatidão’. Parte deste problema se baseia na tese equivocada de que dar uma descrição é sinônimo de exatidão. Como argumentamos, a partir do texto de 1929, era justamente esta postura em relação à descrição que motivava Wittgenstein.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto argumentamos que, no período intermediário, a questão da percepção visual (sobretudo, do campo visual) era central para Wittgenstein por causa da ideia de *descrição* (e de sua relação com a formulação de um simbolismo perspicuo) que ele empreendeu nos anos 1929 e 1930. Como vimos, a exigência desse novo simbolismo nasceu como uma resposta a Ramsey e ao problema das proposições que envolvem gradação (como as cores) que, embora possam ser proposições elementares, não seriam logicamente independentes, porque se excluem. Argumentamos também que com a passagem da fenomenologia à gramática, Wittgenstein ocupou-se, a partir de então, da gramática da ‘percepção’. Esta gramática assume, nas *Observações*, a forma de uma investigação em relação ao que é essencial e não essencial à linguagem (ou seja, em relação à distinção entre a linguagem primária e a secundária e seus diferentes modos de verificação), mas que mantém, de certa forma, a motivação da descrição; e, no *Big Typescript*, assume a forma de diferentes sistemas gramaticais e seus respectivos usos (como no caso daqueles que tratam de testemunhos subjetivos e de descrições empíricas).

Por fim, argumentamos que no texto *Linguagem Fenomenológica*, mas também no *Big Typescript*, Wittgenstein abandona de vez a tese da descrição e assume a questão da generalidade como central. No *Big Typescript*, Wittgenstein trata das proposições gerais e sustenta, diferentemente de como fizera no *Tractatus*, que o sentido de uma proposição geral não depende da disjunção de casos particulares, mas apenas de sua negação. Assumindo o caráter inerentemente geral destas proposições, Wittgenstein, no texto *Linguagem Fenomenológica*, passa da generalidade da proposição para a generalidade da percepção e assume, nesse sentido, que percepções são naturalmente gerais. Ou seja, que não podemos aplicar a elas o exame do detalhamento, como fazemos com as representações. Pelo contrário, é a tentativa de aproximar impressão de representação que gera grande parte das confusões sobre o problema da percepção (como ocorre, por

exemplo, com a tradição e a tese de que impressões são uma espécie de imagem mental singular). Neste cenário, a motivação da descrição que, como vimos, estava por detrás do projeto da linguagem fenomenológica como um suporte à análise proposicional, é abandonada.

A conclusão que Wittgenstein sustenta no texto *Linguagem Fenomenológica* parece caracterizar bem como o problema da percepção é tratado, de modo geral, pela filosofia. Tendemos a confundir a gramática de expressões como ‘aproximadamente’ e ‘exatamente’, sobretudo, quando aplicadas a diferentes contextos, e nos sentimos inclinados a postular que somos sempre incapazes de dar uma *descrição* satisfatória, como se a linguagem ordinária (como pensara o próprio Wittgenstein) fosse insuficiente. Quando, na verdade, o problema surge, justamente, no modo como formulamos a questão da percepção e também, como sustentamos, a questão da descrição. Por isso, a gramática da ‘percepção’, como sustentamos no texto, é uma questão central no período intermediário – e, também, no período final. Ela dissolve uma postura cara à filosofia de que, ao dar uma descrição, estamos mais próximos do que queríamos de fato dizer ou mais próximos de como as coisas são (BT 249).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, J. L. *Sentido e percepção*. 2. ed. Trad. Armando Manuel Mora de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BRANQUINHO, J. Percepção. In: *Compêndio em linha de problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2014. p. 1-23.

CARVALHO, M. Phenomenological language and the description of visual space. *O Que nos Faz Pensar*, n. 33, p. 205-234, jun. 2013.

CARVALHO, M; ENGELMANN, M; CUTER, J.V; NETO, B. P. *Fenomenologia, análise e gramática: comentário às Observações Filosóficas de Wittgenstein (Parte 1)*. São Paulo: Mundaréu, 2017.

CUTER, J, V, G. Uma fenomenologia sem métrica. In: *Fenomenologia, análise e gramática: comentário às Observações Filosóficas de Wittgenstein (Parte 1)*. São Paulo: Mundaréu, 2017. pp. 175-204.

_____. Infinitude, generalidade e fenômeno. In: *Fenomenologia, análise e gramática: comentário às Observações Filosóficas de Wittgenstein (Parte 1)*. São Paulo: Mundaréu, 2017. p. 205-228.

_____. As cores e os números. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 181-193, abril 2009.

ENGELMANN, M. *Anpassung: o projeto gramático-fenomenológico das “Observações Filosóficas”*. In: MORENO, Arley R. (org.). *Wittgenstein e a epistemologia*. Campinas: CLE, 2013. p. 29-58.

_____. Verificacionismo e “mito do dado” no contexto das Observações Filosóficas. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 13-40, 2014.

GONÇALVES, A. *Do Tractatus às Observações Filosóficas: reflexões sobre a natureza da Filosofia*, 2016 (no prelo).

GOMES, C, A. “Sentido” e “impressão” em Wittgenstein. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

GHIZONI, G, S. O fim da fenomenologia em Wittgenstein: uma abordagem temporal. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 2, p.11-41, jul./dez. 2013.

HINTIKKA, J., & HINTIKKA, M. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Campinas: Papirus Editora, 1994.

NETO, B, A, P. *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

MACHADO, A. N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da Filosofia*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

MONK, R. The temptations of phenomenology: Wittgenstein, the synthetic a priori and the ‘analytic a posteriori’. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 22. n. 3, p. 312-340, 2014.

MORENO, A. Descrição fenomenológica e descrição gramatical: ideias para uma pragmática filosófica. *Revista Olhar*, ano 4, n. 7, p. 93-139, jun-dez, 2003.

PORTO, A. Singularity and visual perception. *Philosophiques*, v. 39, n. 1, p. 75-100, 2012.

RAMSEY, F. Resenha ao *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Trad. Marcos Silva. *Philosophos*, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 263-288, jul./dez. 2012.

SILVA, J, S. Sobre a gramática das cores em Wittgenstein. *Ideação*, Feira de Santana, n. 4, p. 87-94, jan/jun. 2000.

WAISMANN, F. *Wittgenstein and the Viena Circle*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

WITTGENSTEIN, L. *Notebooks, 1914-1916*. 2. ed. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

_____. Some remarks on logical form. In: *Philosophical occasions* (1912-1951). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993. p. 28-36.

_____. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

_____. *The Big Typescript: TS 213*. German-English Scholars’ Edition. Luckhardt, G and Maximilian, A. E. (ed. and trans). Oxford: Basil Blackwell, 2005.

_____. *Observações filosóficas*. Trad. Sobral, A. e Gonçalves, M. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3. ed. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

WITTGENSTEIN, L; WAISMANN, F. Phenomenal language. In: *The voices of Wittgenstein*. London: Routledge, 2003. p. 313-21.

***ENTRE O UNIVERSAL E O SINGULAR: OSWALDO GIACOIA
JUNIOR E O GRANDE DILEMA DA FILOSOFIA
CONTEMPORÂNEA¹***

*BETWEEN THE UNIVERSAL AND SINGULAR: OSWALDO GIACOIA JUNIOR AND
THE GREAT DILEMMA OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY*

FERNANDO COSTA MATTOS²

Universidade Federal do ABC (UFABC) - Brasil
costa.mattos@ufabc.edu.br

RESUMO: O artigo propõe um diálogo, a partir do livro *Nietzsche x Kant*, de Oswaldo Giacoia Jr, sobre a tensão entre o universal e o singular, uma questão que seria decisiva na filosofia contemporânea como um todo. Depois de reconstruir os principais argumentos de Giacoia, sua conclusão é analisada e discutida, sugerindo-se que um possível modo de conciliar as duas perspectivas é oferecido por Jürgen Habermas, notadamente no texto “Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática”. Em sua conclusão, porém, o artigo recupera uma certa distância de Habermas e, voltando aos termos em que Giacoia havia encaminhado a tensão entre o universal e o singular, propõe reforçar o papel da Filosofia no encaminhamento da questão.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Kant. Universal. Singular. Ética.

ABSTRACT: *Departing from Nietzsche x Kant, a book by Oswaldo Giacoia Jr, this paper proposes a dialogue on the tension between the universal and the singular, a question that is decisive for contemporary philosophy as a whole. After reconstructing Giacoia's main arguments, his conclusion is analyzed and discussed, with the suggestion that a possible way to reconcile both perspectives is offered by Jürgen Habermas, specially in the text "On the pragmatic, ethical and moral use of practical reason". In our conclusion, however, the paper recovers a certain distance from Habermas, and, returning to the terms in which Giacoia had treated the tension between the universal and the singular, it proposes to reinforce the role of philosophy in dealing with this issue.*

KEYWORDS: *Nietzsche. Kant. Universal. Singular. Ethics.*

¹ Versão modificada de texto originalmente publicado na hoje extinta seção “Estante”, no site da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), em 2013. Agradeço ao Vinicius Figueiredo pelo incentivo para escrevê-lo.

² Professor da Universidade Federal do ABC (UFABC).

Em seu livro *Nietzsche x Kant*, Oswaldo Giacoia Junior se coloca o desafio de, nas suas palavras, "reconstituir, em pleno século XXI, um diálogo que tem a forma de uma confrontação filosófica entre Friedrich Nietzsche e Immanuel Kant" (GIACOIA, 2012, p. 7). E começa por questionar as próprias condições de possibilidade desse empreendimento, à primeira vista tão ambicioso – e talvez arriscado. Além de os dois filósofos serem "completamente estranhos um ao outro do ponto de vista da cronologia" (Idem, *ibidem*), também o são no que diz respeito aos conceitos basilares de seus respectivos pensamentos: enquanto Kant aparece como o defensor de uma ética deontológica universalista, lastreada nos conceitos de dignidade humana, liberdade e autonomia, Nietzsche "é o antípoda de todo imperativo categórico", "o adversário da deontologia e das éticas prescritivas" (Idem, p. 25).

Giacoia tem plena consciência, portanto, de estar entrando em um terreno minado, um campo de batalha em que universalistas e relativistas morais vêm combatendo há séculos – para não dizer milênios – e que, no século XX, continuou a dividir os espíritos em figuras antagônicas do pensar, mui notadamente aquelas dos "kantianos", de um lado, e dos "nietzschianos", de outro – um conflito, diga-se de passagem, que em terras brasileiras não se tem mostrado menos intenso do que alhures. Mas a cautela do nosso autor, que sabe serem poucos os estudos voltados a discutir Kant e Nietzsche num mesmo plano reflexivo (sem estar situado num dos pólos, para a partir dele fazer a crítica do outro), já não é tão grande quanto teria de ser, possivelmente, algum tempo atrás.

Embora continuem a ser pouco numerosos, estudos com esse perfil começam a aparecer com frequência maior, seja no exterior seja no Brasil. Na esteira de Friedrich Kaulbach, por exemplo, que aproximou os dois filósofos sob a figura genérica de uma "filosofia do perspectivismo" nos anos 1990 (KAULBACH, 1990), Volker Gerhardt e Antonio Marques – o primeiro na Alemanha³, o segundo em Portugal (com significativa repercussão no Brasil)⁴ – desenvolveram reflexões que, indo na mesma direção, identificam um parentesco de fundo por sob a evidente diferença que se deixa enxergar entre os dois empreendimentos filosóficos. É também esse o caso, ainda que numa matriz teórica um pouco distinta, de autores do universo anglo-saxão como Hales/Welshon (HALES e WELSHON, 2000), Michael Green (GREEN, 2002) e Kevin Hill (HILL, 2003), sugerindo este último que a "carne" do pensamento nietzschiano seria de Nietzsche, mas o "esqueleto" de Kant. Para não falar de casos mais clássicos como o de Gilles Deleuze, cujo livro sobre Nietzsche, dos anos 1960 (DELEUZE, 1999), constituía uma exceção na época.

Vale lembrar, inclusive, que o livro ora em tela, de Giacoia, foi lançado durante o "I Congresso Internacional Nietzsche e a Tradição Filosófica", realizado em outubro de 2012 em Belo Horizonte e Ouro Preto (UFMG/UFOP), cujo tema foi justamente "Nietzsche e a Tradição Kantiana". Giacoia proferiu então duas palestras sobre o assunto, procurando chamar a atenção para as linhas de força

³ Cf., p. ex., GERHARDT, 1999.

⁴ Foi publicado no Brasil o seu livro: MARQUES, 2003.

de sua tese a respeito desse "diálogo" entre os dois filósofos. Tendo tido a oportunidade de assistir a ambas, talvez acabemos por nos valer de alguns elementos dessas exposições ao propor, aqui, uma breve reconstrução dos argumentos de Giacoia, procurando pensar outras possíveis consequências do profícuo diálogo por ele sugerido.

Antes de tudo, é preciso sublinhar que Giacoia não pretende, em nenhum momento – à diferença, talvez, de alguns dos autores mencionados acima – ,dissolver as substantivas diferenças entre Kant e Nietzsche no caldo comum de um suposto parentesco de fundo. Trata-se, antes, de iluminar o contraste entre os seus pensamentos, enquanto soluções opostas para uma mesma problemática filosófica, de maneira a caracterizar, assim, duas direções possíveis – e talvez inevitáveis – na cena filosófica contemporânea. Se "Kant torna-se nosso contemporâneo, entre outros fatores, porque desvincula o conceito de dignidade humana de toda fundamentação extrarracional", mostrando-se "perfeitamente compatível – em todos os pontos cruciais – com o pluralismo político inerente à concepção de Estado democrático de direito" (GIACOIA, 2012, p. 19), o "combate sem quartel movido por Nietzsche contra a filosofia crítica de Kant" não é menos atual, já que coincide com a "crise permanente e sistemática do projeto político moderno – o limiar para a pós-modernidade e a travessia do Rubicão para o que poderíamos considerar como uma pós-humanidade" (Idem, p. 25).

Se a atualidade de Kant, ou sobretudo de sua filosofia moral e política, pode ser ilustrada com a citação de documentos legais decisivos para a configuração moderna do Estado de direito – Giacoia nos traz à memória, entre outros, o preâmbulo da célebre *Declaração dos Direitos Humanos*, aprovada pela ONU em 1948, e o artigo 1º da *Constituição da República Federativa do Brasil* –, a atualidade de Nietzsche pode ser medida pela sua influência sobre "os pensadores considerados pós-modernos", que, inspirados pela "radicalidade de sua suspeita", denunciam, como ele, "o que sempre pode subsistir, de maneira subterrânea e subliminar, como tirânicas pretensões de poder e dominação, mesmo na atmosfera das rarefeitas teorias que reivindicam, como princípios e fundamentos, valores pretensamente universais" (Idem, p. 27-8.). Se aqui vemos falar um Michel Foucault, ali vemos falar um Jürgen Habermas – estas duas figuras contemporâneas de um debate que, como nos mostra Giacoia, está inscrito na modernidade desde o "limiar histórico, político e filosófico inaugurado pelo Esclarecimento" (Idem, p. 27).

Tendo feito, pois, esses "esclarecimentos preliminares sobre um confronto extemporâneo" (ou não tão extemporâneo, como acabamos de ver), Giacoia adverte então o leitor de que, mesmo consciente da maior abrangência temática do "diálogo" (a crítica de Nietzsche a Kant e a possível metacrítica kantiana a Nietzsche), circunscreverá a sua análise do confronto ao âmbito da filosofia prática ("campo que inclui religião, moral, direito, política, filosofia da história") (Idem, p. 29 e ss.). Embora a oposição entre os dois filósofos comece a constituir-se no âmbito da filosofia teórica, em que a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* – demonstrada por Kant e refutada por Nietzsche – deveria

conferir necessidade e universalidade, isto é, objetividade plena ao conhecimento científico – afirmada por Kant e negada por Nietzsche –, é no domínio da ética que ela se torna, digamos, mais profícua no que diz respeito à sua atualização contemporânea.

Com isso em mente, Giacoia divide seu livro em dois "movimentos" principais: um voltado a reconstruir a "ética normativa do dever" de Kant, o outro voltado a elucidar a "ética como estilística da existência" de Nietzsche. Entre eles, inscreve-se estrategicamente, além da breve seção intitulada "transição",⁵ um "interlúdio sobre Schopenhauer", cuja filosofia moral – ao mesmo tempo crítica e tributária da kantiana, criticada e incorporada por Nietzsche – é brevemente apresentada por Giacoia. Afinal, a presença de Schopenhauer no combate – e, portanto, na cena filosófica contemporânea – não deve ser esquecida: sem a sua metafísica da vontade, e a sua releitura da oposição kantiana entre caráter sensível e caráter inteligível (GIACOIA, 2012, p. 141 e ss.), a posição de Nietzsche seria talvez impensável.

Mas a matriz primeira de toda essa discussão, sem a qual nem Schopenhauer nem Nietzsche seriam possíveis, é mesmo a filosofia de Kant, e é por ela que Giacoia inicia a sua "montagem da confrontação" (Idem, p. 36). Trata-se, a rigor, de uma reconstrução – ao mesmo tempo sucinta e rigorosa – dos principais argumentos de Kant em seu esforço de fundamentação e elucidação de sua filosofia moral: começando por lembrar o processo antinômico em que a razão, confrontando a necessidade natural com a liberdade, acaba abrindo com esta, enquanto ideia, a possibilidade de um discurso moral dotado de sentido, Giacoia nos mostra então como esta possibilidade, articulada com a célebre distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, se desdobra, no âmbito da autocompreensão do ser humano (enquanto ser que age no mundo), na não menos célebre formulação do duplo ponto de vista – em que nos enxergamos ora como seres inteligíveis (determinados ao agir pela lei moral), ora como seres sensíveis (determinados ao agir pela necessidade natural).

Reconhecendo haver aí uma dificuldade – se somos duplamente determinados, onde se exerceria propriamente a liberdade de arbítrio (conceito também caro a Kant)? –, Giacoia propõe buscar nos textos tardios da filosofia moral kantiana – notadamente a *Religião nos limites da simples razão* e a *Metafísica dos costumes* – um "entendimento alargado da liberdade do agir, bem como dos conceitos correlatos de responsabilidade e imputação" (Idem, p. 53), distanciando-se assim da visão predominante na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (e, com isso, das eventuais complicações ontológicas que o duplo ponto de vista, tal como formulado nesta obra, poderia trazer-lhe). De posse dessa compreensão mais ampla da liberdade, em que o arbítrio recobra um papel mais central em relação à dupla determinação pela lei moral e pela

⁵ Giacoia também oferece algumas traduções suas da *Metafísica dos costumes* de Kant. São três trechos curtos, com o objetivo de possibilitar ao leitor iniciante um contato direto com o texto do filósofo, mas que revelam grande cuidado terminológico e permitem conhecer algumas opções do Giacoia tradutor (entre elas a versão de *Begehrungsvermögen* por "faculdade de desejar", que consideramos bastante acertada). O mesmo vale para os fragmentos póstumos de Nietzsche por ele citados, um deles como apêndice ao "segundo movimento".

natureza, Giacoia volta-se então à explicação do imperativo categórico, princípio supremo da moralidade, e, a partir disso, também aos demais conceitos-chave da filosofia prática kantiana.

É assim que, ao reconstituir a doutrina kantiana do caráter, em que o caráter inteligível se diferencia do sensível por estar lastreado numa determinação da vontade "pensada sob um ponto de vista logicamente independente e anterior à consideração de qualquer encadeamento causal existente na natureza", mas nem por isso desprovido de uma regularidade similar à natural (Idem, p. 64 e ss.), Giacoia, apoiando-se novamente na *Metafísica dos costumes* e na *Religião nos simples limites da razão* (obras centrais em sua reflexão sobre Kant), procura analisar a função desempenhada pelo sentimento de respeito pela lei moral no interior dessa doutrina, chamando atenção para a coerência que, a despeito das diferentes formulações, ela guarda em relação à lei moral como princípio supremo de toda a filosofia moral kantiana (sem jamais inverter-se a hierarquia) (Idem, p. 72 e ss.).

Afinal, se essa coerência se visse ameaçada (como por vezes o é, em autores que interpretam equivocadamente o elemento "sentimental" do respeito pela lei), estaria em risco a própria noção de autonomia, que depende do elemento estritamente racional para estabelecer-se. E é por meio dessa noção – a autonomia – que Giacoia se propõe então a articular os conceitos de "pessoa", "dignidade" e "si-próprio" (Idem, p. 78 e ss.), bem como aquele de "consciência moral" (*Gewissen*) (Idem, p. 83 e ss.), preparando o terreno, assim, para passar à compreensão kantiana da subjetividade humana – tema em que a filosofia kantiana representaria um "ponto de inflexão na história da filosofia ocidental" em virtude de ganhar uma "fundamentação mais consistente e ampla que aquela de seus antecessores" (Idem, p. 98).

Com efeito, o trabalho de fundamentação do sujeito moral autônomo, realizado por Kant no âmbito de sua filosofia prática, só é possível como um desdobramento da fundamentação do sujeito transcendental em geral, a começar pelo "Eu penso" como representação "que acompanha todas as minhas representações": a espontaneidade subjetiva que se manifesta em nosso agir autônomo (a determinação da vontade pela lei moral) é a mesma que se manifestava em nosso pensar e conhecer (a determinação do juízo pelas categorias do pensamento). E não é fortuito que Giacoia tenha de chamar a atenção de seu leitor para isso a essa altura de seu percurso, já que esse elemento universal da subjetividade será decisivo para estabelecer o contraste visado em relação à filosofia nietzschiana. A curta seção dedicada à subjetividade se encerra, não à toa, com a seguinte consideração:

É imprescindível observar que Nietzsche reconhece o mérito da crítica de Kant à tradição da metafísica da subjetividade, assim como seus esforços para dotar a mesma de um fundamento mais sólido [...]. Nesse sentido, Nietzsche leva a sério a concepção kantiana de subjetividade, seja para apreciar e mensurar sua novidade radical, seja para – a despeito dos esforços de Kant –

denunciar seu enredamento permanente nas malhas da gramática da linguagem [...] (Idem, p. 105).

Encerrando o seu "primeiro movimento", em seguida, com uma curta menção à definição kantiana de virtude, com o objetivo de mostrar a dependência que também esta noção apresenta em relação à lei moral, Giacoia tece então algumas considerações de caráter geral sobre essa crítica de Nietzsche a Kant (um pequeno movimento de "transição"), de modo a preparar terreno para o "segundo movimento" (não sem antes passar pelo "interlúdio" schopenhaueriano, já por nós mencionado). Nessas considerações, ele procura mostrar o quanto a crítica nietzschiana se baseia numa divergência de princípio, já que Nietzsche recusa de saída o próprio conceito de razão prática, vista por ele como um "contrassenso" e "o efeito da motivação religiosa que, a modo de indução inconsciente, anima o programa crítico de Kant" (Idem, p. 115).

Como se vê – ou como Giacoia nos faz ver –, a crítica de Nietzsche tem por núcleo esse desvendamento dos elementos culturais e psicológicos que estariam por trás do empreendimento filosófico kantiano (assim como de outros empreendimentos similares na história da filosofia ocidental).⁶ Afinal, problematizar esses elementos é justamente o que teria faltado aos filósofos dogmáticos: a despeito de seus eventuais "méritos" (acabamos de mencionar o quanto Nietzsche admirava a crítica de Kant a seus antecessores), essa ignorância a respeito de si próprios teria permitido que fossem seduzidos pelo "canto de sereia" da "justificação filosófica da moral" (Idem, p. 120). Inspirado sobretudo na ciência de sua época, Nietzsche tentaria então desmascarar essa pretensão de justificação – presente tanto em Kant como em Schopenhauer – através do seu método genealógico, que não apenas permite desfazer as ilusões relativas ao valor da própria moral, mas também indica um caminho para a sua superação. Isto fica claro nos momentos finais do aforismo 335 de *A gaia ciência*, intitulado "Viva a física!" e reproduzido integralmente ao final da "transição":

Limitemo-nos, pois, à depuração de nossas opiniões e avaliações e à criação de novas tábuas de bens: – sobre o "valor moral de nossas ações", porém, não queremos mais meditar! Sim, meus amigos! Em vista de toda a tagarelice moral de uns sobre os outros, o asco já está maduro! Comparecer moralmente perante o juiz deve ir contra o nosso gosto! Deixemos para outrem essa tagarelice e esse mau gosto [...]. Nós, porém, queremos ser aqueles que somos, – os novos, os únicos, os incomparáveis, que são legisladores para si mesmo, os autocriadores! E para tanto temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é legalidade e necessidade do mundo: temos de ser físicos para, naquele sentido, poder ser criadores, – enquanto até hoje todas as avaliações e ideais foram edificados sobre a ignorância da física ou em contradição com ela. E por isso: Viva a física!

⁶ Em suas obras sobre Nietzsche, Giacoia costuma – a nosso ver com razão – dar especial importância para esse elemento psicológico da filosofia nietzschiana. Veja-se, por exemplo, o seu *Nietzsche como psicólogo* (GIACOIA, 2004).

E viva ainda mais aquilo que a ela nos coage, – nossa honestidade! (NIETZSCHE, 2003 *apud* GIACOIA, 2012, p. 127-8).

Escolhido por ser "um texto apropriado para servir de transição, no confronto ora empreendido entre Nietzsche e Kant", esse aforismo serve bem, com efeito, para ilustrar o caminho que será seguido por Giacoia em sua interpretação de Nietzsche: se, de um lado da moeda, vemos aparecer o ataque devastador contra o "valor moral de nossas ações" – parte da "tagarelice" com que estamos habituados a julgar-nos uns aos outros –, do outro vemos a perspectiva de criação e *autocriação* que Nietzsche nos oferece como nova atitude perante a questão dos valores em geral. Longe de reduzir-se a uma descrição científica ou cosmológica do real (como o "viva a física!" poderia sugerir), a filosofia de Nietzsche aparece aí com o seu viés propositivo bastante nítido: vislumbra-se desde logo uma ética como "autocriação" que, em direção oposta às éticas deontológicas ao estilo kantiano, terá na física, ou na "necessidade do mundo" (como não pensar na "necessidade natural" a que Kant opõe a liberdade?), uma fonte de aprendizado e descobertas que permitam alimentar – e não *determinar*, como se poderia esperar de uma ciência dogmatizada (mas não de uma *gaia* ciência!) – o processo mesmo dessa "criação de novas tábuas de bens".

Antes, porém, de passar a uma reflexão mais detida sobre essa ética de tipo peculiar (que muitos intérpretes nietzschianos insistem em recusar), acompanhemos com Giacoia o contraste que a primeira face da moeda nietzschiana – a crítica genealógica ao valor da moral – permite estabelecer com a filosofia moral kantiana, que acabamos de examinar. Tendo dado especial destaque, como vimos, à doutrina kantiana do caráter inteligível, que em Schopenhauer passa por uma significativa inversão, mas não perde sua essencial dualidade (isto nos mostra o "prelúdio") (Idem, p. 142 e ss.), Giacoia inicia sua análise da posição nietzschiana justamente pela crítica à teoria do caráter inteligível, cuja refutação seria "um dos mais básicos pontos de partida da arqueogenealogia de Nietzsche": para Nietzsche, com efeito, essa teoria não passa – tanto em Kant como em Schopenhauer – de um "recurso *in extremis* [...] para assegurar a legitimidade de conceitos fundamentais da moralidade, tal como responsabilidade e imputação, e com isso justificar a atribuição de culpa" (Idem, p. 152).

Nota-se bem a inversão: se, na tradição, teorias como essa – do caráter inteligível – pareciam resultar de uma investigação imparcial dos filósofos na busca pelos fundamentos da moralidade (o conjunto de princípios norteadores do agir humano em geral), em Nietzsche é o objetivo prévio – consciente ou inconsciente – de justificar esses princípios (vigentes num certo contexto histórico-cultural) que conduz à formulação parcial de uma doutrina voltada a impedir seja a eventual transgressão, seja o próprio questionamento da validade última de tais princípios (que, com isso, jamais era posta em questão). E como essa doutrina, segundo vimos há pouco, não se restringe ao sujeito moral e à razão prática, mas abrange uma compreensão do sujeito e da razão em geral, o

que cai por terra, com a crítica nietzschiana, é a própria concepção de subjetividade que a animava: esta já não poderá, com efeito, ser "pensada como um dado, um ser, mas sempre como um vir-a-ser, como algo que nos tornamos ao longo do caminho" (Idem, *ibidem*).

Em outras palavras, e já antecipando, com isso, o desdobramento positivo da inversão nietzschiana: se a subjetividade não é um objeto que esteja à disposição do filósofo para ser investigado em busca de fundamentos, mas algo indeterminado e, portanto, variável em seus significados possíveis, ela é algo que tem de ser construído – tal como fizeram, aliás, os próprios filósofos da tradição, entre eles Kant e Schopenhauer, mas agora sem poder escamotear, como eles, os motivos prévios, os "pré-conceitos" *peçoais* que nos animam nesse trabalho de construção. Os materiais que usaremos, portanto, não devem ser materiais com o selo do geral, do universal – do contrário, seguiremos a venerar os costumes vigentes e, ignorando a diversidade e a singularidade, a reproduzir velhas figuras sob novos disfarces, criando edifícios sem alma. Os materiais que usaremos têm de ser garimpados no território do "individual", do "livre", do "arbitrário", do "inabitual", do "imprevisível", do "incalculável", em suma, no território de tudo aquilo que sempre foi temido como o "malvado" (Idem, p. 155); uma região que somente um "espírito livre", um "indivíduo soberano" – "aquele que é senhor de si, idêntico apenas a si mesmo, que obedece unicamente à própria legislação, um indivíduo autônomo" (Idem, p. 157) – será capaz de explorar.

Mas esse movimento de exploração e construção supõe, a todo tempo, o concomitante movimento de recusa e destruição: as duas faces da filosofia nietzschiana nunca se descolam uma da outra. Para que se possa, por exemplo, dispor da inocência que o trabalho lúdico da criação supõe (sabemos o quanto a imagem da "criança" é cara a Nietzsche), é preciso recusar e destruir a "má consciência", ou "consciência culpada", a começar pelo desmascaramento de sua função crucial no maquinário repressivo da moralidade cristã: baseada no "conceito-guia da vontade de poder", a *Genealogia da moral* trata de mostrar-nos que a verdadeira origem dessa "consciência moral" não está no suprassensível ou na "esfera inteligível das essências ideais", mas sim em "condições sangrentas, cruéis e violentas" (Idem, p. 165). O mesmo vale para a noção de "responsabilidade", que Giacoia analisa na sequência, e outras tantas que serviam, no quadro da eticidade legitimada por Kant e Schopenhauer, para, de um modo geral, sufocar os impulsos de natureza singular e, assim, ajustar o ser humano à vida em rebanho (Idem, p. 166 e ss.).

Desse modo – e o texto de Giacoia é magistral na capacidade de equilibrar os dois vetores do pensamento nietzschiano –, vai ficando cada vez mais clara a implicação recíproca entre a crítica desmascaradora de tais noções e a libertação desses impulsos, historicamente oprimidos, do singular, do individual, do diferente, do desviante. Avançando num crescendo – Giacoia chama a atenção para a radicalização contida em obras como *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce Homo* e o *Anticristo* (todas de 1888, último ano produtivo de Nietzsche) (Idem, p. 171.) –, a filosofia nietzschiana vai abrindo novos caminhos para o indivíduo humano; caminhos em que ele possa, enfim, "tornar-se o que se

é" – este que seria o "lema que prescreve a tarefa maior de sua filosofia" (Idem, p. 175).

Não, é claro, no sentido de atingir alguma coisa, alguma essência pessoal, que já estivesse lá, previamente dada mas ainda não encontrada: isto entraria em contradição com o que vimos há pouco a respeito da subjetividade, que Nietzsche deixa de ver como um objeto passível de investigação para vê-la como algo a ser explorado e construído. Trata-se, justamente, de criar, *inventar* aquilo que "somos", isto é, aquilo em que nos tornamos ao longo de um processo pautado por um critério de autenticidade, por assim dizer, cuja caracterização tem de ser em princípio *negativa*, inclusive em relação ao que considerávamos – ou éramos levados a considerar – como o nosso eu: "o primeiro passo do caminho consiste num desprendimento, num desgarramento daquilo que, no íntimo, consideramos como o nosso eu" (Idem, p. 177). E o resultado desse processo, nossa "identidade pessoal", "só pode ser alcançada no final de um percurso, conquistada na trajetória da *bio-grafia*, na linha traçada por nossas escolhas e nossos feitos, compondo a unidade de um estilo" (Idem, *ibidem*).

A partir disso, Giacoia se esforça por mostrar como essa ideia de um processo de conquista e produção da própria identidade perpassa as reflexões de Nietzsche a respeito da "consciência", do "ego", do "*Selbst*" e do próprio corpo, entendido como "dever sujeito": a todo tempo, trata-se de instituir o espaço a ser explorado a partir da desconstrução do significado que essas noções tinham na tradição (orbitando sempre em torno da dualidade corpo-alma ou sensibilidade-razão) (Idem, p. 197 e ss.). E, uma vez instituído esse novo espaço, ou esse espaço *do novo*, trata-se de, sabendo não poder contar com conceitos fixos, deixar-se levar pelo dever do mundo, colocar-se em sintonia com a fluidez que é própria do tempo – algo que, segundo nos mostra Giacoia, só poderá ser alcançado com as noções de eterno retorno e *amor fati* ("a afirmação da fatalidade de tudo o que foi, é e será, inclusive de mim mesmo como *ego fatum*") (Idem, p. 246).

Esse é um aspecto fundamental da "ética" nietzschiana, e é com razão que Giacoia o enfatiza: a afirmação incondicional da vida, como algo que independe do nosso "eu" em sentido estrito (um "eu" que pudesse planejar ações e interferir na realidade em função de suas vontades), mostra ainda mais claramente que a libertação de que fala Nietzsche não é uma simples abertura de comportas para dar vazão aos desejos individuais; ela implica, isto sim, um longo e árduo processo de transformação interior cujo resultado não poderia ser outro senão essa harmonização do "eu" com o mundo via afirmação incondicional da existência. Pois toda outra forma de relação com o mundo é marcada pelo viés da negação, que, por seu turno, supõe um parâmetro ideal extramundano: se eu não aceito um determinado aspecto da realidade, é porque me julgo de posse de um critério qualquer (uma lei moral, um ideal utilitarista etc) para *julgar* a própria realidade. No limite, a pergunta que Nietzsche parece lançar-nos a todo tempo é: *quem* somos *nós* para julgar a realidade?

Ora! Se não pretendemos ser deuses, devemos admitir que não estamos em condições de julgar a vida e, com isso, perceber que podemos viver melhor –

com muito mais *saúde*, no sentido elevado que Nietzsche dá a esse termo – se a aceitarmos como ela é (ou como vem a ser). Note-se que há aí uma honestidade intelectual, e uma sabedoria acumulada (própria de quem atravessou aquele processo de conquista de si próprio), que permitiriam deduzir aquilo que Giacoia denomina uma “doutrina da virtude em Nietzsche”. Embora admitindo o caráter paradoxal da formulação, ele procura chamar a atenção para o fato de que a “virtude” defendida por Nietzsche, além de vir entre aspas, configura-se como o resultado derradeiro de um processo em que a própria moral ocidental, radicalizando-se, acaba por autossuprimir-se: é a “proibidão intelectual”, sempre valorizada nessa moral, que nos impede de seguir a “tolerar e compactuar com os embustes e as ilusões com que pretendemos nos consolar, depois de termos extraído as últimas consequências da lógica de nossos próprios valores cardinais” (como, por exemplo, a ausência de fundamentos da moral).

Desse modo, a presença de uma “ética” no pensamento nietzschiano – defendida por Giacoia, como vimos mostrando desde o começo – deixa de parecer uma contradição: embora Nietzsche não possa, em princípio, propor qualquer tipo de dever moral, a coisa muda de figura quando se trata de um processo em curso na própria realidade do mundo (a referida autossupressão da moral, que Nietzsche simplesmente diagnostica) e de uma conclamação, por assim dizer, à aceitação e ao mergulho nesse fluxo de acontecimentos onde, ao fim e ao cabo, poderemos tornar-nos o que “somos” (naquele sentido que examinamos acima). Não há um valor, um princípio, um ideal que se imponha de cima aos indivíduos, mas a abertura de um território a explorar que “Nietzsche enuncia como risco e aventura, como um lançar-se ao desconhecido e temerário, como uma aposta no infinito” (Idem, p. 261).

Finalizando, assim, a sua análise da filosofia “prática” nietzschiana com uma delimitação do que podemos entender por ética e virtude nessa filosofia, Giacoia retoma, na “conclusão”, a perspectiva de um contraste entre os dois filósofos antagonistas: de um lado, o universalista Kant, a propor um princípio racional que pudesse nortear o agir do homem no mundo; de outro, o fatalista Nietzsche, a propor que afirmemos a vida e inventemos a nós mesmos em meio ao fluxo do devir. Reconhecendo tratar-se de um antagonismo que “recobre praticamente todos os conceitos da ética”, Giacoia propõe, contudo, que o antagonismo mesmo, na sua radicalidade, sirva de base para perscrutar um possível parentesco entre os dois autores no que concerne ao conceito de filosofia e à tarefa do filósofo.

Se, com efeito, nos lembrarmos que a moralidade kantiana tem por núcleo o conceito de autonomia, consistindo a lei moral numa lei que o sujeito autônomo dá a si mesmo, não é difícil cogitar um paralelo com o conceito nietzschiano do “espírito livre”, que, como vimos há pouco, percorre um caminho em que tem de construir a si mesmo segundo suas próprias leis. Em que pese a evidente diferença de fundo – o sujeito kantiano é universal e, nessa medida, sobrepõe-se ao indivíduo, ao passo que o espírito livre nietzschiano é um indivíduo soberano que se desgarrou da moralidade gregária –, o resultado acaba sendo similar em muitos aspectos, notadamente naquilo que ambas as

figuras *recusam*: “o perigo da submissão a fins alheios” (Idem, p. 275). Não sem certa ironia (e como não ser irônico, em se tratando de Nietzsche?), poderíamos dizer, a esse propósito, que tanto Kant como Nietzsche levam adiante, cada um num diferente plano, o projeto iluminista do *sapere aude*.

Mas Giacoia não vai muito longe na exploração desse paralelo. Logo depois de indicá-lo, ele parece recuar e, em conclusão a seu livro, prefere reforçar a distância que separa os dois filósofos:

Estou plenamente ciente das diferenças incontornáveis entre os modelos teóricos de Kant e Nietzsche, tanto aquelas que dizem respeito às inspirações fundamentais quanto às de conteúdo e forma. Reconheço a impossibilidade de conciliar uma legislação filosófica de Si-Próprio – uma estilística moral de si – com uma legislação universal da razão pura prática, inteiramente formal e categórica. Todavia, ao aproximá-los, o propósito foi refletir sobre a pertença à tradição filosófica idealista dessa figura comum do filósofo como legislador e autêntico representante de uma soberania alcançada ao longo de um penoso esforço de autorreflexão e autossuperação (Idem, p. 277).

Se, como dissemos no princípio, a disputa entre universalistas e relativistas morais – ou, poderíamos agora dizer, entre universalistas e “singularistas” – constitui um campo de batalha cheio de perigos, não devemos repreender Giacoia pela prudência de suas palavras. Talvez pudéssemos, contudo, levar um pouco adiante essa ideia de uma “figura comum” aos dois projetos e, sem entrar no mérito das “diferenças incontornáveis” que os separam, questionar se Giacoia não foi um pouco pessimista em relação à possibilidade de conciliar “a estilística moral de si” com a “legislação universal da razão pura prática”; se não foi mais pessimista, por exemplo, do que ele próprio se mostraria nas conferências de Minas Gerais, acima mencionadas, que acompanharam o lançamento do livro em outubro de 2012.

Trata-se, é certo, de um desafio de enormes proporções – e está longe de nós a pretensão de resolvê-lo. Mas talvez pudéssemos explorar brevemente a hipótese aí aventada – dessa figura comum que, em última instância, diz respeito à matriz iluminista dos dois filósofos – e refletir sobre o quanto essa tensão entre o universal e o singular, com suas profundas reverberações na cena contemporânea, não poderia ser trabalhada em termos de uma oposição *não tão radical*. Para tal, gostaríamos de considerar brevemente, a título de exemplo, um caso que, a nosso ver, é emblemático da sobrevivência dessa impossibilidade de conciliação na filosofia do século XX: o pensamento de Jürgen Habermas.

No *Discurso filosófico da modernidade*, como se sabe, Habermas estabelece uma clivagem, na história desse discurso, entre o projeto racional-iluminista, que permitiria fundamentar uma ética, um direito e uma filosofia política de pretensões universalistas, e os críticos radicais desse projeto, como Nietzsche, Adorno/Horkheimer (na *Dialética do esclarecimento*), Heidegger, Derrida e Foucault (HABERMAS, 2002). Comum a todos esses autores seria a

crítica radical à razão, como conceito-chave não apenas do projeto iluminista em sua versão moderna, mas da civilização ocidental como um todo – para não ficar apenas em Nietzsche, cuja radicalidade acabamos de examinar com Giacoia, basta lembrar a célebre afirmação de Adorno e Horkheimer de que o Ulisses, de Homero, seria o “protótipo do indivíduo burguês” (ADORNO e HORKHEIMER, 1997, p. 6).

Assumindo-se como o herdeiro do projeto iluminista, notadamente no que diz respeito à ética de matriz kantiana (universalista e deontológica) que ele formula como uma “ética do discurso”,⁷ Habermas baseia a sua crítica aos adversários do projeto, como também é bem sabido, no argumento de que todos eles cairiam numa contradição performativa: usam a razão (estratégias racionais de argumentação, princípios lógicos, conceitos abstratos etc.) para fazer a crítica da razão; usam a gramática para fazer a crítica da gramática; usam a linguagem conceitual para fazer a crítica da linguagem conceitual; e assim por diante.⁸ Com isso, Habermas intenta demonstrar que essas críticas não se sustentam – não, ao menos, na sua pretensa radicalidade – porque atacam aquilo de que precisam para sua própria instituição. No caso de Nietzsche, isto valeria como uma metacrítica kantiana e serviria para reforçar a sensação, endossada até certo ponto por Giacoia, de que Kant e Nietzsche seriam dois universos inconciliáveis: *ou Kant ou Nietzsche*; jamais Kant e Nietzsche.

O próprio Habermas, no entanto, em seu livro *Comentários à ética do discurso*, propõe uma distinção entre diferentes níveis de “uso da razão prática” que talvez nos seja útil na presente reflexão. Segundo ele, são três os níveis em que se pode dar esse uso, sempre relacionado a um processo de construção da autocompreensão subjetiva: o pragmático, o ético-existencial e o moral.⁹ Este último aparece quando “minhas ações afetam os interesses de outros e conduzem a conflitos que devem ser regulados imparcialmente” (HABERMAS, 1999, p. 105), correspondendo, portanto, à assimilação do outro em nossa própria identidade segundo valores de caráter universal (valores como aqueles que presidem o empreendimento moral kantiano) (Idem, p. 106 e ss.). Já o nível ético, que seria hierarquicamente inferior ao moral, mas não menos importante para o indivíduo humano, diz respeito, segundo Habermas, “à autocompreensão de uma pessoa, ao tipo de vida que leva, ao seu caráter” (Idem, p. 104); e corresponde, portanto, ao esforço individual de construção da própria identidade, independentemente do outro como instância normativa (um esforço razoavelmente similar àquele que, como vimos, Nietzsche descreve sob a figura do “espírito livre”).

Embora Habermas não se mostre, ele próprio, muito interessado em desenvolver filosoficamente esse nível (concentrando-se antes no nível moral), e pareça delegar às ciências sociais (em particular à psicanálise) a eventual tarefa de ajudar o indivíduo a construir sua identidade naquilo que ela tem de mais

⁷ Cf. HABERMAS, 2003.

⁸ Cf., p.ex., HABERMAS, 2002, p. 125 e ss. e 379 e ss.

⁹ Cf. HABERMAS, 1999, p. 101 e ss.

singular,¹⁰ a distinção por ele proposta nos fornece uma pista interessante para um caminho de conciliação entre, de um lado, filosofias preocupadas com a “estilística de si” (para usar os termos de Giacoia) e, de outro, filosofias voltadas à necessária universalidade das regras morais e jurídicas. Ainda que, de fato, a radicalidade dos filósofos (em particular de Kant e Nietzsche) não pareça favorecer uma conciliação desse tipo, a modéstia e o “falibilismo” com que Habermas costuma caracterizar sua própria posição filosófica poderia sugerir aqui uma atenuação do radicalismo e uma linha de reflexão que começaria por indagar, no que diz respeito ao “nível ético” (este em que está em jogo a construção de si próprio pelo indivíduo humano): *por que não a filosofia?*

Se admitíssemos, a título de hipótese, que a filosofia talvez tenha, sim, um papel a desempenhar nesse âmbito da compreensão humana (supondo, por exemplo, que o convívio com os textos nietzschianos – intenso e metodologicamente rigoroso – possa instituir uma atmosfera de “elevação espiritual”, como queria o filósofo, *que de modo algum se deixa reduzir ao diálogo terapeuta-paciente*), então não seria de todo absurdo supor que, no nível caracterizado como ético-existencial por Habermas, as filosofias “antirracionais” (uma alcunha questionável, diga-se de passagem) seriam bem mais úteis – porque ricas e inspiradoras – do que as filosofias “racionais” (basta imaginar o que seria de alguém que, hoje, se deixasse inspirar pela *Doutrina da virtude* na construção de sua identidade pessoal!). No âmbito moral, porém, a situação se inverteria: o “déficit normativo” apontado por Habermas – com razão – em todas aquelas filosofias (Nietzsche, Adorno/Horkheimer, Heidegger, Derrida, Foucault) faz com que elas sejam péssimas fontes de inspiração para a formulação de um corpo de normas – moral ou jurídico – voltado a regular as relações intersubjetivas, ao passo que as filosofias universalistas conseguiriam, a despeito de todas as dificuldades, oferecer uma base de orientação para a política e o direito (basta lembrar o quanto a filosofia de Kant tem sido invocada nos debates contemporâneos de filosofia política).

No que diz respeito às suas faces críticas, por outro lado, seria possível reconhecer uma importante função limitadora de umas em relação às outras: ali onde as filosofias de viés universalista tendem a invadir o espaço da singularidade, pondo em risco o domínio das escolhas individuais, das associações em grupos e das tradições culturais, as filosofias que saem em defesa deste espaço ofereceriam decisivas ferramentas críticas para denunciar a ilegitimidade dessa invasão. E ali onde as filosofias “singularistas” tendem a desconsiderar o todo – e, portanto, o coletivo –, as filosofias de matriz kantiana serviriam para, resgatando os elementos estritamente formais do universalismo (sem, portanto, prescrever *conteúdos* ao agir individual), tentar indicar o mínimo necessário, em termos de princípios morais e jurídicos, para uma possível coexistência democrática entre indivíduos e povos (conscientemente assumida

¹⁰ Habermas tem em mente, inclusive, o eventual papel do analista enquanto auxiliar do indivíduo no processo de construção de sua identidade: “...os elementos de um universo comum são participantes potenciais que assumem o papel catalisador de críticos imparciais em processos de autocompreensão. Este papel pode dar origem ao papel terapêutico mais apurado de um analista, logo que o conhecimento clínico generalizável entre em jogo” (Idem, p. 111).

como ideal em face da ausência de fundamentos últimos). É como se disséssemos: no plano político (ou no “uso moral da razão prática”, para insistir na distinção de Habermas), as filosofias singularistas são boas enquanto chave crítica, mas as filosofias universalistas funcionam melhor no que têm de propositivo; no plano existencial (ou no “uso ético-existencial da razão prática”), estas últimas são boas chaves críticas para conter os excessos individuais, mas aquelas funcionam melhor no que têm de propositivo.

É evidente que essa formulação tem algo de ingênuo, e poderiam acusar-nos de estar sugerindo um “acordo de comadres” entre kantianos e nietzschianos. Se, no entanto, tomarmos a modéstia e o “falibilismo”, como sugerido há pouco, como marcas do pensamento pós-tradicional¹¹ que é próprio da nossa época, e atenuarmos a radicalidade dos empreendimentos filosóficos em questão, a hipótese talvez deixe de ser tão absurda. Seria necessário reconhecer, por exemplo, que Nietzsche talvez não seja o destruidor da razão que Habermas caracteriza no *Discurso filosófico da modernidade* (basta pensar nas sutilezas do conceito de “grande razão do corpo”, por oposição àquele de “pequena razão”); e que Kant, por seu turno, talvez não seja tão insensível ao contexto singular como os seus críticos – Nietzsche incluído – costumam pintá-lo (basta pensar na sensibilidade com que descreve certas situações do cotidiano na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*).

Desse ponto de vista, seria possível retomar aquele paralelo sugerido por Giacoia e, pensando os dois autores como parte de um mesmo movimento histórico-filosófico, afirmar que, se Kant está preocupado em assegurar a liberdade *do ser humano* em relação à superstição religiosa, de um lado, e ao relativismo moral, de outro (ancorado numa visão determinista do mundo), Nietzsche está preocupado em assegurar a liberdade *do indivíduo humano* em relação aos resquícios da velha religiosidade (afinal, “Deus morreu”) em suas várias figuras possíveis (como os novos totalitarismos políticos e as novas formas de moralismo). Se Kant (ou a época de Kant e sua posteridade, num espírito que sua obra soube captar) asseguraram o Estado democrático de direito e as liberdades individuais num plano formal, Nietzsche (ou a época de Nietzsche e seus herdeiros, entre os quais nos situamos) lutamos para assegurar as possibilidades de realização individual contra as tendências invasivas daquele mesmo Estado quando, esquecendo-se de seu papel predominantemente regulador, põe-se a restringir o âmbito de ação dos indivíduos (para além do que seria necessário numa convivência democrática).

É certo que essas considerações se distanciam consideravelmente da letra do texto – sejam aqueles de Kant e Nietzsche, seja aquele de Giacoia – e, como dito, não primam pela prudência. Nossa intenção não foi outra, porém, senão a de manifestar nossa mais profunda simpatia com a sugestão final do autor, que, face a esse grande dilema da filosofia contemporânea (universal *ou* singular,

¹¹ Preferimos falar em “pós-tradicional”, em vez de “pós-metafísico” (ambos os termos são empregados por Habermas com um sentido bastante próximo), pois evitamos com isso a desnecessária polêmica em torno da suposta morte da metafísica, que Habermas defende. Cf. HABERMAS, 1990. A respeito da polêmica sobre o fim (ou não) da metafísica, cf. MATTOS, 2009.

Kant *ou* Nietzsche), propõe que pensemos, antes de tudo, no inimigo comum de ambos: “o perigo da submissão a fins alheios e o perigo da especialização esterilizante”. Se a nossa hipótese estiver correta – e aqui tomamos a liberdade de juntar-nos a Giacoia –, a maneira mais profícua de pensar *a partir* de Kant e Nietzsche passa por considerá-los, para além de qualquer “especialização esterilizante”, como defensores da liberdade humana; liberdade esta que, ao contrário do que defende Habermas (daí, talvez, delegar *tanto* às ciências sociais, e esquecer-se do papel da filosofia no “nível ético-existencial”), passa inevitavelmente pela figura do filósofo como “autêntico representante de uma soberania alcançada ao longo de um penoso esforço de autorreflexão e autossuperação”. Com Kant e Nietzsche, ou com *Kant versus Nietzsche*, a filosofia mantém-se viva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- GERHARDT, Volker. *Friedrich Nietzsche*. München: C.H.Beck, 1999.
- GIACOIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- _____. *Nietzsche versus Kant. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e devir*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.
- GREEN, Michael. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Chicago: University of Illinois Press, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Piaget, 1999.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HALES, Steven; WELSHON, Rex. *Nietzsche's perspectivism*. Chicago: University of Illinois, 2000.
- HILL, Kevin. *Nietzsche's critiques: the kantian foundations of his thought*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- KAULBACH, Friedrich. *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: JCB Mohr, 1990.
- MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso/Unijuí, 2003.

MATTOS, Fernando Costa. Intersubjetivismo versus subjetivismo? Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das “Doze teses contra Jürgen Habermas”. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo: USP, n. 14, p. 55-82, jul.-dez. 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

O CONCEITO DE MAL EM KANT É SUFICIENTE?

KANT'S CONCEPT OF EVIL: IT IS ENOUGH?

HENRIQUE FRANCO MORITA¹

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) - Brasil

henriquemorita@outlook.com

RESUMO: Como compreender o mal presente nos regimes totalitários? Arendt evoca o mal radical segundo Kant. Reconstrói-se, assim, a caracterização kantiana do mal. As inclinações dividem-se em afetos e paixões. Afetos são insuficientes para macular uma boa vontade, paixões afiguram-se corruptoras. Discute-se, então, a propensão para o mal e a disposição originária para o bem: a natureza humana é corrompida, mas há responsabilização. Entre natureza e arbítrio, o conceito de mal aponta para o dever de usar a liberdade de acordo com os comandos da lei moral, reconduzindo-se à disposição santa originária. Daí a ideia de que a moral conduz à religião e à plenitude da comunidade ética. Em seguida, expõe-se duas concepções de Arendt sobre o mal: I) o mal tomado no contexto do totalitarismo como mal radical, impunível e imperdoável; II) o mal tomado da perspectiva do agente, a banalidade do mal. Conclui-se, assim, que Kant não abarca a superfluidade dos seres humanos – e, portanto, a dimensão propriamente política do mal – como teorizado por Arendt, o que elucida melhor aspectos contemporâneos desse fenômeno.

PALAVRAS-CHAVE: Mal radical. Totalitarismo. Religião. Autonomia. Lei Moral.

ABSTRACT: *How to understand the evil presented in totalitarian regimes? Arendt evokes radical evil as per Kant. Thus, a Kantian characterization of evil is reconstructed. Inclinations are divided into affections and passions. Affections are insufficient to tarnish a good will, while passions seem corrupting. This raises the issue of the the propensity for evil versus the original disposition for good: human nature is corrupted, but there is accountability. Between nature and agency, the concept of evil points to the duty to use freedom according to the principles of the moral law, returning to the original holy disposition. Hence the idea of morality leading to religion and to the fullness of the ethical community. Then, Arendt's two conceptions of evil are presented: I) evil taken as radical, discussed in the context of totalitarianism; II) evil taken from the perspective of the agent, the banality of evil. It follows that Kant's arguments do not cover the superfluity of human beings – nor a properly political dimension of evil – as theorized by Arendt, which elucidates the contemporary effects of this phenomenon.*

KEYWORDS: *Radical evil. Totalitarianism. Religion. Autonomy. Moral Law.*

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

I MAL-ESTAR

A partir dos acontecimentos traumáticos ocorridos no contexto bélico da primeira metade do século XX, o tema do mal reaparece como desafio e desilusão para o pensamento moderno. Na esteira das liberdades anunciadas pelo fim da hegemonia religiosa e a aurora da ciência e do progresso, viu-se a humanidade, principalmente no território europeu, confrontada com um cenário de guerra, violência e miséria poucas vezes experimentado de maneira tão ampla e documentada. A magnitude da morte e da dominação – inclusive com o perigo real da extinção da espécie humana em face da bomba atômica – incrustaram uma cicatriz profunda na racionalidade ocidental.

Nesse clima intelectual o pensamento de Hannah Arendt (1906 – 1975) despontou como uma tentativa de digestão e balanço desses fatos, refletindo e ao mesmo tempo construindo a narrativa do mal-estar engendrado pelo totalitarismo, cuja origem foi seu objeto de estudo na clássica obra *Origens do Totalitarismo* (1951). Para Arendt, o mal manifestado nesses acontecimentos não havia sido pensado anteriormente, conforme afirmou em carta a Karl Jaspers (*apud* BERNSTEIN, 2002, p. 19) (1883 – 1969):

[...] a tradição ocidental vem sofrendo da preocupação de que os maiores males que os seres humanos podem praticar advêm do vício do egoísmo. Mas nós sabemos que o maior mal, ou o mal radical, não tem mais nada a ver com essa humanidade compreensível, esses motivos de pecado.²

O diagnóstico de Arendt em sua obra reflete a visão de que há aspectos inexplorados no fenômeno do mal da forma como ele se apresentou, por exemplo, nos regimes políticos da Alemanha nazista ou do socialismo soviético. O que há de novo e específico aqui parece estar relacionado com a desconstituição sistemática e ampla da pessoa humana considerada juridicamente, da pessoa humana considerada moralmente e, por fim, da própria feição da individualidade e dignidade humana. O aspecto mais central desse diagnóstico é a constatação da transformação do humano em algo supérfluo, o que coloca em xeque o próprio sentido da política. Hannah Arendt afirmará, então, refletindo sobre a tradição ocidental:

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à ideologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido”³ que podia ser

² Traduzido pelo autor: “[...] the Western tradition is suffering from the preoccupation that the most evil things human beings can do arise from the vice of selfishness. Yet we know that the greatest evil or radical evil has nothing to do anymore with such humanly understandable, sinful motives.”

³ Aqui a tradução brasileira parece se distanciar demasiadamente do original, qual seja: “[...] Kant, the only philosopher who, in the word he coined for it, at least must have suspected the existence of this evil even though he immediately rationalized it in the concept of a ‘perverted ill will’ that could be explained by comprehensive motives.”

explicado por motivos compreensíveis. (ARENDDT, 2012, p. 510).

Nos limites desta pesquisa importa, destarte, compreender o quadro de caracterização do mal radical efetuado por Immanuel Kant (1724 – 1804), já que, como mencionado por Arendt acima, é de sua lavra a concepção desta noção. Esse intento depende de uma análise do mal radical na estrutura da filosofia moral kantiana, que se dará especialmente concentrada nas obras finais do filósofo, quais sejam a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) e *A religião nos limites da simples razão* (1793). Em seguida, procura-se mostrar como a própria Hannah Arendt compreendeu em outras bases o que ela inicialmente denomina “mal radical”, passando ao conceito muito difundido de “banalidade do mal”, cunhado mais tarde em sua obra.

2 AFETOS E PAIXÕES

O primeiro contato com a filosofia moral de Kant apresentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) dá a impressão de haver uma sinonímia entre a liberdade e a moralidade. A ação livre implica necessariamente uma ação moral e a única forma de equívoco moral é a ação que se deixa guiar pelas inclinações – esta é a impressão primeira. Ou seja, as inclinações levam à inobservância moral, posto serem a fraqueza do que há de inato e animal no ser humano, o que o escraviza.

No entanto, há que se perguntar se Kant, ao caracterizar os seres humanos em *A religião nos limites da simples razão* como propensos de maneira inata para o mal e dispostos originariamente para o bem está se referindo à possibilidade de uma ação certamente livre, mas que, ao mesmo tempo, é má e contrária à lei moral, o que, por fim, envolve uma decisão voluntária e imoral. Assim expõe Maria de Lourdes Borges:

Não aprendemos com a *Fundamentação* que a razão nos leva necessariamente à ação moral? Ainda que o homem possa não seguir essa vontade (*Wille*), uma propensão ao mal parece forte demais para seres que, eventualmente, levados pelas suas inclinações, paixões e afetos, possam se desviar do caminho indicado pela lei moral. Para o leitor da obra kantiana, não restrita à *Fundamentação*, uma propensão para o mal parece demasiado. Mesmo para aquele que superou a incompreensão inicial possível, que nos fazia entender que toda ação livre é uma ação moral, compreende que, se ela não é necessariamente moral, a moralidade seria um ponto para o qual nossas ações convergiriam. (BORGES, 2014, p. 11).

Cumpre, portanto, investigar melhor as inclinações, concentrando-se na terceira parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), intitulada “Da faculdade de desejar”, onde a inclinação, em suas várias manifestações, é pormenorizadamente analisada. Kant desmembra as inclinações em afetos e paixões: estas, por sua vez, são analisadas pelo filósofo, na *Antropologia*, na parte

em que ele trata “Dos sentimentos de prazer e desprazer”. Deve-se, então, começar por tais sentimentos de prazer e desprazer, os quais dão conta de uma certa dialética do viver, que depende da dor e do prazer, do movimento e da temporalidade. As forças de prazer e desprazer, que dão contraste à vida, tem como característica o esforço de conservação (o agradável) e o esforço de mudança (a dor):

Contentamento é o sentimento de promoção da vida; dor, o de um impedimento dela. Todavia, a vida (do animal) é, como também já observam os médicos, um jogo contínuo do antagonismo entre ambos.

Assim antes de todo contentamento tem de preceder a dor; a dor é sempre o primeiro. [...].

Um contentamento tampouco pode seguir imediatamente a outro, mas, entre um e outro, tem de se encontrar a dor. [...]. A dor é o aguilhão da atividade e somente nesta sentimos nossa vida, sem esta ocorreria a ausência da vida⁴. (KANT, 2006, p. 128, Ak 231).

O contentamento completo, ante tal dialética, é impossível para o ser humano, seja do ponto de vista moral, com a satisfação plena de sua conduta boa (afinal, como Kant ensinou na *Fundamentação* nunca se tem a absoluta certeza da pureza dos móveis de ação), seja do ponto de vista do bem-estar pragmático. A função da dor no humano é a de promover o progresso, sendo que o conceito de “completo contentamento” serve como espécie de ideia-mestra, que é perseguida, mas nunca alcançada. A posição do contentamento completo na *Antropologia* assemelha-se, assim (embora sirva para além do âmbito moral e político), à de Reino dos Fins (que aparece na *Fundamentação*) e à de Paz Perpétua (da obra homônima, de 1795):

Estar (absolutamente) saciado na vida seria *repouso* inerte e suspensão dos estímulos, ou embotamento das sensações e da atividade a elas ligada. Mas um estado semelhante não pode coexistir com a vida intelectual do homem, tão pouco quanto a parada do coração num corpo animal, à qual se segue inevitavelmente a morte caso não ocorra um novo estímulo (pela dor). (Ibidem, p. 130, Ak 235).

Parece ser possível depreender este mesmo sentido quando Kant discute a virtude moral na *Metafísica dos Costumes* (1797):

A virtude está sempre em *progresso* e, no entanto, está sempre *começando do zero*. O primeiro ponto segue-se de ela, considerada *objetivamente*, ser um ideal inalcançável, muito embora seja um dever aproximar-se constantemente dela. O segundo ponto funda-se, *subjetivamente*, na natureza humana, que é afetada por inclinações, sob a influência das quais a virtude, com suas máximas adotadas de uma vez por todas, não pode nunca pôr-se em

⁴ Optou-se aqui por citar as obras de Kant sempre mencionando a página da tradução em português utilizada e, complementarmente, a paginação da obra de Kant segundo as obras completas editadas pela Academia de Ciências da Prússia, o que se justifica por ser a edição mais citada por comentadores ao redor do mundo. A citação com base na Academia é precedida pela sigla “Ak” e indica sempre o volume das obras completas, seguido pela paginação.

tranquilidade e calma; pelo contrário, se não está em ascensão, inevitavelmente desaba, pois as máximas morais, diferentemente das técnicas, não podem ser fundadas no hábito (pois isto pertence à constituição física de sua determinação da vontade), mas, antes, mesmo se seu exercício se tornasse hábito, o sujeito com isso prejudicaria a *liberdade* na adoção de suas máximas, o que, porém, é o caráter de uma ação por dever. (KANT, 2013, p. 221, Ak 409).

O “completo contentamento”, no campo da moral, relaciona-se ao grau de liberdade interna que o ser humano exerce quando age por dever. A liberdade interna, como Kant esclarece na *Doutrina da Virtude* (segunda parte da obra *Metafísica dos Costumes*), é própria da moralidade, enquanto a liberdade externa concerne ao âmbito jurídico-político, que cabe à *Doutrina do Direito*. Kant deixa bem claro os requisitos da liberdade interna:

Para a liberdade interna, entretanto, são exigidos dois elementos: ser *mestre* de si mesmo em um caso dado (*animus sui compos*) e ser *senhor* de si mesmo (*imperium in semetipsum*), isto é, *domar* seus afetos e *dominar* suas paixões (Ibidem, p. 219, Ak 407).

Os afetos e as paixões são diferentes: para os primeiros requer-se domá-los, para as últimas é preciso dominá-las. Afetos constituem uma ausência momentânea de observação da lei moral pela intensidade com que tomam o agente, provocando uma espécie de “apagão” moral. Eles são da esfera do sentimento, precedem e tornam mais difícil a reflexão racional. A falha moral que se segue desse abrupto acesso advindo dos afetos é considerada uma “ausência de virtude e, por assim dizer, algo pueril e débil, que pode muito bem coexistir com a melhor das vontades [...]” (Ibidem, p. 219, Ak 408).

A descrição dada pelo filósofo para os afetos na *Antropologia* remete a serem eles sentimentos de prazer ou desprazer “no estado presente, que não deixa[m] a *reflexão* aflorar no sujeito (a representação da razão, se se deve entregar ou resistir a ele).” (KANT, 2006, p. 149, Ak 251). Tanto quanto os afetos, também as paixões são doenças da mente na terminologia kantiana, embora tenham distintos remédios que devem ser aplicados pelo médico da mente (o próprio Kant, no caso).

As paixões são frias, se estendem no tempo, tem a feição de uma inclinação permanente, que serenou e criou raízes. O exemplo do filósofo é o de que, no caso da paixão, tem-se um sentimento de ódio, que é duradouro; enquanto no caso dos afetos tem-se a ira, que é passageira. A paixão, na sua calma racional, permite, segundo Kant afirma na *Doutrina da Virtude*, “acolher assim o mal (propositalmente) em sua máxima; o que, dessa maneira, é um mal qualificado, isto é, verdadeiro vício” (KANT, 2013, p. 220, Ak 408). Daí decorre, portanto, um dever de apatia, que proteja o agente de suas inclinações.

Na *Antropologia* Kant caracteriza as paixões como a “inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum”. (KANT, 2006, p. 149, Ak 251). Assim, a paixão pede tempo para que perdue na

reflexão e crie caminhos para estabelecer seus princípios de decisão para o agir guiado por ela, como máxima: “a paixão (como estado da alma pertencente à faculdade de desejar) não tem pressa e reflete para alcançar seu fim, por mais violenta que possa ser” (Ibidem, p. 150, Ak 252).

Kant recorre a diversas analogias para – seguindo seu projeto de fazer na *Antropologia* uma abordagem “popular” – esclarecer a diferença entre os afetos e as paixões. Aparecem, assim, os mais diversos exemplos: desde os afetos caracterizados como a água que bate contra um dique, até as paixões descritas como um rio que cava sempre mais fundo até o seu leito. O exemplo mais contundente dado pelo filósofo é o dos afetos como uma embriaguez alcoólica que leva alguém a cair no sono e a acordar no dia seguinte com a ressaca correspondente, enquanto as paixões seriam uma doença advinda da ingestão de veneno, aderente e difícil de curar: “A afecção pode ser vista como uma *bebedeira* que se cura dormindo; a *paixão*, como uma *loucura* que cisma com uma representação que deita raízes cada vez mais fundas” (Ibidem, p. 150-151, Ak 253.). A irracionalidade dos afetos é preferível à frieza das paixões:

As paixões estão mais proximamente relacionadas com a vontade; não obstante, isto não implica que elas possam ser trazidas ao controle da razão. Elas podem ser consideradas como uma perversão da razão, uma vez que “deitam raízes” na razão e coexistem com a decisão racional. Curiosamente, os aspectos irracionais dos afetos fazem deles preferíveis às paixões. (BORGES, 2014, p. 339).⁵

Paixões são faculdades sensíveis de nossa capacidade de desejar, não sendo, como os afetos, uma decorrência do objeto que nos causa algo, mas um desejo que temos pelo objeto, algo que parte de nós e não advém do objeto. A faculdade de desejar possui quatro níveis: propensão (precede à representação do objeto); instinto (desejo cego, que ainda não conhece o objeto); inclinação (desejo sensual habitual); e paixão (inclinação muito forte e enraizada, quase incontrolável). Os afetos podem impedir que o agente siga a determinação da lei moral, agindo irracionalmente, mas a paixão pode formar máximas de ação cujos princípios são reconhecidamente maus.

Os exemplos dados por Kant ao longo da *Antropologia* dão conta de que os seres humanos precisam estar vigilantes para fazer um adequado uso de sua racionalidade, de modo que possam disciplinar suas inclinações e fazer de seu princípio de ação aquele que a lei moral comanda. Assim, tem-se que as emoções e os sentimentos que assaltam os humanos não os tornam imputáveis *per se*, pois elas estão em conexão direta com características que são já dadas e reconhecidamente difíceis de domar: mas, havendo meios racionais para vencer as inclinações e fazer prevalecer o que comanda a lei moral, há, portanto, imputabilidade inescusável.

⁵ Traduzido pelo autor: “Passions are more closely related to the will; nevertheless, this does not imply that they can be brought under greater control by reason. They can be considered a perversion of reason, since they “take roots” into reason and coexist with rational decision. Curiously the irrational aspects of affects make it preferable to passions.”

Essa característica da imputabilidade individual dos agentes parece importante ao se analisar os fenômenos históricos dos totalitarismos. A ação individual nesses contextos é responsabilizável, segundo Kant, já que a consciência da lei moral não descansa nunca, nem mesmo quando se opta pela inversão das máximas morais. Mas a pergunta que continua posta é: como pode o ser humano, capaz moralmente e pleno de consciência moral, participar de um fenômeno como o Holocausto? Como é possível escolher pelo mal radical que, como tal, parece independente de escolha, enrustado na natureza humana?

3 MAL RADICAL

Kant inicia o texto da *Religião* colocando-se uma pergunta antropológica que se poderia traduzir nos seguintes termos: quais as condições de possibilidade para se atribuir ao humano uma natureza boa ou má? O filósofo esclarece que essa questão não poderia encontrar resposta empiricamente, tendo em vista chamar-se “mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas contrárias à lei” (KANT, 2008, p. 26, Ak 6:20). Máximas não se verificam senão de maneira *a priori*:

Assim, pois, para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas ações conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma máxima. (Ibidem, loc. cit.).

Oswaldo Giacóia Jr. comenta essa questão, nos seguintes termos:

Somente quando esse fundamento reside numa regra auto-outorgada pelo arbítrio para regular o uso de sua liberdade é que se pode referi-la à imputabilidade; por consequência disso, tal fundamento subjetivo não pode ser outra coisa que uma máxima, isto é, um princípio inteligível de determinação da vontade, logicamente anterior a qualquer ação empírica, e que se exprime como regra geral em cuja conformidade o sujeito acolhe, como conteúdo e motivação de suas máximas concretas de ação, ou incondicionalmente a lei da moralidade, ou móveis oriundos da sensibilidade. [...].

Quanto a esse fundamento supremo, dele nada mais sabemos senão justamente que há de consistir numa máxima, pois que, dizendo respeito à regra suprema de determinação do arbítrio, não pode ser objeto de conhecimento, ou explicação, tanto quanto a própria ideia de liberdade, na medida mesmo em que só podemos conhecer aquilo que podemos derivar de uma causa segundo leis da natureza [...] (GIACÓIA JR., 1998, p. 184).

Este mal deve estar fundado na liberdade do agente, e este é o sentido do termo “natureza humana” aqui empregado, não como algo dado pela animalidade. Trata-se de um ato de liberdade fundante e anterior a toda a representação

colocada pela causalidade em face do sujeito. Dirá Kant que o mal não pode estar fundado em inclinações e impulsos naturais,⁶ mas sim “numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i. e., numa máxima” (KANT, 2008, p. 27, Ak 6:21). Admite-se, portanto, a quebra do raciocínio já mencionado neste trabalho de que sempre que se age livremente se é moralmente bom. É preciso diferenciar em Kant o agir livre do agir autônomo (este sim, moral).

O arbítrio tem como característica não se sujeitar a nenhum móbil de ação, a não ser quando ele já incorporou esse móbil na forma de uma máxima. Essa máxima do arbítrio por certo que pode e deve ser a lei moral, mas não necessariamente o é, dada a espontaneidade do arbítrio, a sua liberdade. O arbítrio pode, portanto, escolher segundo móbeis diversos, mas sempre na forma da universalidade e necessidade. O ponto é que, para Kant, se a lei moral não for a determinadora do arbítrio, algo outro o fará e será contrário a ela.

Como concebe que a imputação moral ocorre apenas se se admitir o ser humano como livre (e ao mesmo tempo está buscando uma natureza de disposição de ânimo boa ou má para a humanidade), Kant precisa reafirmar os limites do conhecimento. Há uma contradição em imaginar que se possua uma essência boa ou má do humano, por um lado, mas que se lhe atribua, por outro, responsabilidade por esta característica. A junção de imputabilidade e natureza resulta problemática, e o texto kantiano sustenta essa contradição:

Ora, o fundamento subjetivo, ou a causa, desta adoção não pode, por sua vez, ser conhecido (embora seja inevitável perguntar por ele; porque se deveria, de novo, aduzir uma máxima em que se tivesse inserido esta disposição de ânimo, a qual deve, por seu turno, ter o seu fundamento). Por conseguinte, dado que não conseguimos derivar esta disposição de ânimo, ou antes o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro *actus* temporal do arbítrio, apelidamo-la de propriedade do arbítrio, que lhe advém por natureza (embora esteja de fato fundada na liberdade). (Ibidem, p. 31, Ak 6:25).

Para o filósofo de Königsberg o ser humano possui uma disposição originária para o bem e uma propensão inata para o mal. As disposições originárias são aquilo que fazem parte da constituição humana mesma, e Kant as divide em três: animalidade, humanidade e personalidade. Esta última característica – a personalidade – é propriamente o bem moral, no sentido da “susceptibilidade da reverência pela lei moral” (Ibidem, p. 33, Ak 6:27). A raiz da personalidade é a razão prática, que conduz ao agir por dever. Como disposições originárias, as três mencionadas não podem ser dissociadas da natureza humana, sendo condição de possibilidade desta.

⁶ Numa nota de rodapé da *Religião* isso está mais esclarecido: “Uma ação moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) seria uma ação resultante apenas de leis da natureza, ação que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade, porquanto não é fato algum e por não ter lugar nem ser necessário relativamente a ela nem mandamento, nem proibição, nem sequer licença (autorização legal).” (KANT, 2008, p. 29, Ak 6:23).

Já a ideia de propensão para o mal aparece mais ligada à habitualidade causada pelo desejo de repetição de uma sensação experimentada de modo prazeroso. Deste desejo advém uma inclinação de que se mantenha o prazer. Lembre-se, como explicado anteriormente, que o prazer deseja conservação. A propensão para o mal, nesses termos, aparece como a possibilidade subjetiva de deflexão das leis morais, de ignorá-las e desmerecê-las. Completa Kant que “se tal propensão se pode aceitar como universalmente inerente ao homem [...], chamar-se-á uma inclinação natural do homem para o mal” (Ibidem, p. 35, Ak 6:29).

Lembre-se, com Oswaldo Giacóia Jr., que o sentido de natureza é específico na *Religião*:

Quando se pretende refletir sobre a noção de mal radical, deve ter-se presente que temos que considerá-lo como uma propensão para o mal que tem na natureza humana sua raiz, ou melhor que se entrelaça tão inextricavelmente com a natureza humana que se poderia dizer inato ou originário. Porém, adverte-nos Kant – para que não tropeçemos desde o início nas palavras – convém lembrar que a expressão ‘mal’ encerra uma conotação essencialmente moral, implicando, por conseguinte, o contrário do significado usual de natureza, isto é, o domínio do determinismo causal mecânico, que se coloca em contradição com a possibilidade de se atribuir predicado moral ao agir.

A partir desse ponto de vista, o termo natureza, só pode receber uma acepção restrita, significando, pois, “o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais) que antecede todo ato que cai nos sentidos [...]. Mas esse fundamento deve ser sempre ele mesmo um ato de liberdade [...]”. (GIACOIA JR., 1998, p. 183).

Kant distingue a propensão para o mal em três graus: a fragilidade, a impureza e a malignidade. Em todas elas a consciência da lei moral está presente, a disposição originária da personalidade está lá. Porém, a fragilidade consiste na fraqueza em agir moralmente, cedendo antes da ação. Já a impureza consiste na ação em conformidade com o dever, mas baseada noutra máxima que não a lei moral. No caso da malignidade, trata-se da inversão das máximas morais por máximas más.

O agente moralmente mau, portanto, não nega a validade da lei moral. Isso não é possível, pois o ser humano sempre se vê confrontado com a moral, visto ser ela uma disposição originária. No entanto, o agente maligno toma a lei moral, para além do princípio do amor-próprio que atua misturando outros fins à lei moral, como indigna de respeito, fazendo das máximas do amor-próprio como suficientes em si mesmas, atribuindo-lhes uma dignidade. A inversão operada é a da subordinação da lei moral ao amor-próprio:

Portanto, a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir na sua máxima (não na sua matéria), mas na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro. (KANT, 2008, p. 42, Ak 6:36).

Tome-se aqui o emblemático exemplo trazido por Maria de Lourdes Borges (*apud* BORGES, 2014, p. 340), comparando um tal estado maligno (ou de malignidade) à conclamação ao mal, feita por Lady Macbeth na quinta cena do primeiro ato da peça *Macbeth*, de William Shakespeare:

MENSAGEIRO - Com licença, mas é verdade. Vai chegar o thane. Um dos meus camaradas a dianteira dele tomou, de estafa quase morto, mal lhe restando o fôlego preciso para dar o recado.

LADY MACBETH - Cuidem dele com carinho; traz grandes novidades.

(Sai o mensageiro.)

Rouco está o próprio corvo que crocita a chegada fatídica de Duncan à minha fortaleza. Vinde, espíritos que os pensamentos espereitais de morte, tirai-me o sexo, cheia me deixando, da cabeça até aos pés, da mais terrível crueldade! Espessai-me todo o sangue; obstruí os acessos da consciência, porque batida alguma compungida da natureza sacudir não venha minha hórrida vontade, promovendo acordo entre ela e o ato. Ao feminino peito baixai-me, e fel bebei por leite, auxiliares do crime, de onde as vossas substâncias incorpóreas sempre se acham à espreita de desgraças deste mundo. Vem, noite espessa, e embuça-te no manto dos vapores do inferno mais sombrios, porque as feridas meu punhal agudo não veja que fizer, nem o céu possa espreitar através do escuro manto e gritar: "Para! Para!"

(Entra Macbeth.)

O bem moral, nesse caso, aparece como sendo o que de mau pode ocorrer: a relação está invertida com o que comanda a lei moral, no seu fazer valer e humilhar em sua santidade. Ao contrário, no aspecto da malignidade da propensão para o mal, tem-se a capacidade de considerar que o mal deve ser santificado e o bem tornado dissabor, desgraça. Kant falha, porém, em seu ônus de demonstrar como é possível ao ser humano uma natureza propensa para o mal que possa ao mesmo tempo ser objeto do uso da liberdade, de modo a implicar imputabilidade pelo mal. Parece arbitrário estabelecer que o mal é nos humanos uma inclinação constante e necessária e, ao mesmo tempo, segundo os ditames da espontaneidade do arbítrio, ser também objeto de responsabilização, tudo isso sustentando que “a prova formal de que semelhante propensão tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes” (KANT, 2008, p. 38, Ak 6:33).

O mal corrompe o arbítrio, fazendo-o gestar máximas contrárias à lei moral: é um ato do arbítrio, portanto, livre. Possui, por outro lado, a característica de ser inato, independente da vontade dos seres humanos onde ele reside. Ainda assim, não se pode conceber que a propensão para o mal tenha corrompido a consciência moral, como se a lei moral, dentro da estrutura da razão, tivesse eclipsado e o ser humano enlouquecido, já que a ausência da consciência moral desfiguraria o próprio conceito de ser humano:

[...] haveria, então, uma espécie de liberdade para o mal, ou uma figura da liberdade não necessariamente ligada à lei

suprema da moralidade, a *ratio cognoscendi* da liberdade. Nesse caso, o ser racional finito, que é o homem, seria praticamente indiferente em relação ao imperativo categórico. (GIACÓIA JR., 1998, p. 188).

Por esse motivo, afirma Kant:

Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desligado da lei adequada a semelhante ser (a lei moral) equivaleria a pensar uma causa que atua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz. (KANT, 2008, p. 41, Ak 6:35).

É importante compreender o papel que a corrupção cumpre neste ponto. Por um lado, não se pode imaginar que o mal resida simplesmente na sensibilidade, já que isso faria dele uma característica inimputável. Por outro, tampouco cabe conceber uma razão prática que se desvinculasse da lei moral, pois tal seria o caso de uma vontade diabólica, que desinteressadamente atua segundo o mal, como princípio de ação puro. O mal, portanto, ter-se-ia que situá-lo entre esses dois pontos, o que o aproxima da ideia das paixões que, friamente advindas do desejo, do amor-próprio, fincam suas raízes na racionalidade.

A boa ação moral é aquela que se dá na coincidência da matéria e da forma do arbítrio: a universalidade da lei moral. A maldade, por sua vez, consiste na corrupção adâmica dessa estrutura, com a colocação da lei do amor-próprio acima da lei moral, provocando-se a perversão da estrutura de disposição originária do ser humano, a sua vocação para a santidade:

Este é, pois, o mal radical que deve ser imputado ao homem, enquanto adâmico: radical porque corrompe o fundamento supremo de todas as máximas; e, na medida em que se encontra inextrincavelmente entrelaçado com a natureza humana, não pode ser extirpado por suas próprias forças, posto que isso não poderia ocorrer senão pela transformação da máxima suprema do arbítrio no contrário dela mesma, isto é, em virtude de esforços humanos, à disposição original para acolher a lei moral como motivo incondicional da escolha das máximas do arbítrio. (GIACÓIA JR., op. cit., p. 191).

Giacóia Jr. recorre, portanto, à ideia de pecado original com a função explicativa do desvelamento da corrupção da disposição original em relação à moralidade nos seres humanos. Sob essa perspectiva, o mundo humano é decaimento da santidade da lei moral, no sentido de que a coincidência entre a lei moral e a vontade seria, desde a *Fundamentação*, aquilo que caracterizaria uma vontade santa. Mas isso é vedado aos humanos, posto que nunca conseguem agir e nem ter certo para si estarem agindo com plenitude de motivos morais.

O paradoxo é que, ainda como decaídos da santidade da moralidade, os seres humanos têm o dever de combater o mal radical, que deita raízes sobre o fundamento de seus arbítrios, uma vez que são livres e, portanto, capazes de acessar a sacralidade da lei moral. É da observância ou ignorância desse ônus

imposto pela liberdade – qual seja, a moralidade – que se pode considerar os humanos como imputáveis e responsáveis pela perseverança ou não do mau agir. Completa Giacóia Jr.:

Tal paradoxo que abre o horizonte da possibilidade para a justificação ético-teológica da confiança no auxílio da graça, tanto quanto o horizonte filosófico de reflexão sobre o sentido da história como consistindo no progresso infinito em direção ao bem e à constituição de uma comunidade ética universal, regida pela lei suprema da virtude. (Ibidem, p. 191).

Tanto na *Religião* quanto na *Antropologia*, portanto, Kant esclarece que o mal maior encontra-se em princípios racionais e não em dados empíricos da nossa natureza sensível. Na *Antropologia* são as paixões que realmente açoitam a moralidade num sentido racional, já que os afetos atuam de maneira repentina e causam uma cegueira moral momentânea. Na *Religião* é a perversão do mal radical que aparece corrompendo a disposição originária para o bem, provocando a corrupção das máximas, a inversão do princípio racional. As paixões, por sua vez, possuem ainda um caráter social:

No entanto, as paixões mais perigosas não são as inatas, mas sim as adquiridas, as que emergem da cultura. Na *Religião*, Kant afirma que os maus princípios da natureza humana pertencem às paixões, “que tão grandes devastações ocasionam na sua disposição originariamente boa” (Rel, AA 6:93), referindo-se principalmente às paixões sociais da sede de poder, da honra e da ganância. (BORGES, 2014, p. 343).⁷

Assim, para Kant a problemática do mal e a sua correspondente resolução encontram desdobramento profundo no âmbito do convívio social. Eis o que afirma na *Religião*, logo no início de sua terceira parte, intitulada *O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na Terra*:

Se [o homem] buscar as causas e as circunstâncias que o arrastam para este perigo e nele o mantém, pode então facilmente convencer-se de que não procedem da sua própria natureza rude, enquanto ele existe isoladamente, mas dos homens com que está em relação ou em ligação. Não é pelos estímulos da primeira que nele se agitam as *paixões*, que assim importa em rigor chamar, e que tão grandes devastações ocasionam na sua disposição originariamente boa. As suas necessidades são só pequenas e o seu estado de ânimo no cuidado delas é moderado e tranquilo. Ele só é pobre (ou por tal se tem) na medida em que receia que outros homens assim o considerem e possam por isso desprezá-lo. A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra no

⁷ Traduzido pelo autor: “However, the most dangerous passions are not innate, but the acquired ones, which arise from culture. In the Religion, Kant states that the evil principles of human nature belong to passions, “which wreak such great devastation in [human being’s] originally good disposition” (Rel, AA 6:93), referring mostly to the social passions of addiction to power, addiction to honor and greed.”

meio dos homens, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros. (KANT, 2008, p. 99-100, Ak 6:93).

É quando em comunidade que os seres humanos manifestam a fonte primeira da corrupção do mal radical. Aparece aí uma espécie de amor-próprio competitivo que tende a fazer prosperar o mal, se não se combatê-lo com um remédio de igual amplitude e dimensão. Nem afetos nem inclinações por si sós podem constituir a fonte do mal radical, mas tão somente as paixões que brotam do convívio entre os humanos podem sê-lo. E nem sequer faz-se necessário que os demais seres humanos sejam eles próprios eivados de maldade, mas o simples encontro das almas nessa comunidade faz com que o pior se manifeste.

Somente, portanto, um remédio social pode curar o câncer da razão prática, com o estabelecimento de uma denominada comunidade ética, uma sociedade fundada na ideia de virtude. Essa argumentação se dá no interior de uma narrativa da revolução moral do homem, que se inicia na esfera individual e se espraia para a comunidade universal. Novamente, essa revolução moral que se liga à ideia de um progresso da humanidade, advém da ideia de que a natureza do mundo, tal como desenhada por Deus nas suas disposições originárias, é boa. Mas, naquilo que se pode compreender como desdobramento da liberdade do ser humano, da sua história, ocorre a corrupção e exsurge o mal:

Ora, como é possível que um homem naturalmente mau se faça a si mesmo um homem bom, tal ultrapassa todos os nossos conceitos; pois como pode uma árvore má dar bons frutos? Mas visto que, segundo o que antes se reconheceu, uma árvore originariamente boa (quanto à disposição) produziu frutos maus, e a queda do bem para o mal (se se tiver bem em conta que esta promana da liberdade) não é mais concebível do que o ressurgimento para o bem a partir do mal, então a possibilidade desta última não pode ser contestada. [...]. Importa, sem dúvida, pressupor aqui que um gérmen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pode ser extirpado ou corrompido, gérmen que não pode certamente ser o amor de si; tal amor, aceite como princípio de nossas máximas é precisamente a fonte de todo o mal. (KANT, 2008, p. 50-51, Ak 6:45).

Entre os comentadores, a tese de Heiner Klemme (2013) é a de que a ideia de mal radical aparece na *Religião* para dar possibilidade a essa noção de progresso que conduzirá da moral até a religião. Pode-se, portanto, haver recuperação individual da conexão com a lei moral na sua plenitude. Assim, novamente, são os humanos imputáveis por realizar ou não essa tarefa. A imputabilidade do ser humano está referenciada na liberdade, sendo que “não se necessita em princípio

da doutrina do mal radical para esclarecer como é possível uma ação livre má” (KLEMME, 2013, p. 19):

A função própria do mal radical na argumentação do texto Religião fica clara se tivermos presente que “a propensão para o mal na natureza humana” (RGV, AA 6:28, t. 34) representa o maior de todos os obstáculos possíveis ao caminho da “melhoria” moral “de si mesmo” (RGV, AA 6:51, t. 57). (Ibidem, p. 23).

Tendo sido a disposição originária para o bem corrompida pela propensão para o mal, deve o agente, através de uma revolução do caráter, fazer prevalecer o bem sobre o mal. Para Kant, uma vez reestabelecido o agir moral, ainda assim o perigo da propensão ao mal permanece como uma ameaça constante no horizonte. Para algo tão persistente quanto o mal radical é necessário um combate ainda mais abrangente – a comunidade ética, em que se deixa o estado considerado da individualidade moral que é aviltada a todo momento pelo contato com os demais, passando-se então ao império público da moralidade:

O homem é obrigado a deixar esse estado sem lei e se deslocar para uma “república universal segundo leis da virtude” (RGV, AA 6:98, t. 104). Enquanto com o soerguimento da sociedade civil a esperança está ligada a uma paz duradoura interna e entre estados, o soerguimento de um “ser comum ético” sob o domínio de Deus dá-nos sozinho a ocasião de ter esperança de que o bem-moral vencerá o mal moral. Não obstante a recolocação da ordem moral no âmbito dos respectivos indivíduos, que de ora avante têm uma vontade boa, no âmbito social o mal exerce seu domínio despótico sobre os homens. Para vencer, o mal sobrepõe-se às forças da vontade (virtude) dos indivíduos. [...] Donde, para superar o despotismo do mal por culpa própria, ficar uma única possibilidade: o homem deve executar um contínuo ato livre de autodeterminação, por meio do qual ele sozinho pode esperar para efetuar o que é devido moralmente em um progresso sempre duradouro: para promover o sumo bem comum ele se coloca prontamente neste mundo em uma comunidade ética. Como este fim pode ser erguido apenas da espécie humana, trata-se de um dever: “do gênero humano para consigo mesmo” (RGV, AA 6: 97, t. 103). (Ibidem, p. 26).

Esse intento de reunião na comunidade ética é, no entanto, um esforço para além dos indivíduos e só pode se dar com Deus, na religião. Assim, constitui um desdobramento da moral desenvolver-se do individual até o universal no arranjo de uma comunidade ética que está em Deus e se exprime através da religião. Heiner Klemme faz uma ponte desse progresso com a filosofia política:

Por conseguinte, as relações legais e éticas entre os homens são aquelas que se pacificam em dois passos. No âmbito da filosofia política e da do direito vale: o homem deve primeiramente deixar o estado natural e existir em uma sociedade civil; em segundo lugar ele deve aspirar ao “fim político supremo” (MSRL, AA 6: 355; t. 160) por meio da instituição de uma *societas civilis* segundo princípios republicanos. Diante disso, na esfera moral vale: em um primeiro passo, o homem deve restituir a ordem moral, e

como, com isso, ainda o estado ético natural não é superado, ele deve em segundo lugar existir em uma comunidade ética sob o domínio de Deus. (Ibidem, p. 27).

Cabe a essa altura voltar à pergunta inicial a respeito da abordagem de Arendt em contraste com o que foi até agora explanado. É preciso, portanto, abrir um tópico para estudar as breves considerações da politóloga sobre o mal radical em *Origens do Totalitarismo*, bem como a sua leitura (e também o seu espanto) sobre a prática da banalidade do mal, desta vez na obra *Eichmann em Jerusalém* (1964).

4 ARENDT E SEUS MOVIMENTOS EM TORNO DO CONCEITO DE MAL

É possível divisar ao menos dois momentos da noção de mal nos textos de Hannah Arendt. Certamente o mal comparece, por um lado, como inevitável ante a narrativa da dominação que é específica do totalitarismo – concepção de regime político que Arendt expõe na esteira de uma sucessão histórico-filosófica que vai do antissemitismo até o imperialismo e termina com uma dominação total. Mas também, por outro lado, tal conceito é identificável desde o subtítulo da análise do caso Eichmann julgado em Jerusalém – o que faz com que o conceito de mal avance até uma perspectiva de banalidade, à banalização da maldade no seio social. Assim, faz-se pertinente analisar o tratamento do mal desde a obra *Origens do totalitarismo* para compreender primeiramente como esse mal se manifesta histórico-filosoficamente através de regimes políticos e, em seguida, avançar ao segundo conceito.

Como já dito na introdução a este trabalho, a concepção do mal esposada por Arendt num primeiro momento está associada à sua avaliação de que os regimes totalitários têm como característica a transformação do elemento humano em supérfluo ante um regime sustentado por uma ideologia dotada de “supersentido”. O cenário é, de fato, distópico, uma vez que se expressa no bojo de certas utopias (sejam elas capitalistas ou socialistas) que, postas em prática, renovam diariamente a insensatez. Ou seja, a lógica da ideologia suplanta qualquer refreamento humanitário, uma vez que canaliza tudo ao seu redor para favorecer a ideia central que guia o regime – a ideologia, sob esse aspecto, é convertida numa superstição ideológica. A centralidade do “supersentido” que dá esteio ao regime precisa disciplinar e tornar coerente a realidade do mundo, que é menos real ou menos coerente que o próprio “supersentido”.

Quando passa, então, a vigorar, em nome de ideologias que desejam planificar a natureza humana, um tal centro de onde tudo dimana e para onde tudo refluí, Arendt defende que a tentativa do totalitarismo aqui é mesmo a de experimentar com a natureza humana e buscar alterá-la. Esse afã destruidor torna o impossível possível, ou ao menos busca fazê-lo, o que produz também o impunível e o imperdoável. Esse impossível que passa a se apresentar com a roupagem do possível produz crimes que representam o mal absoluto (impunível, imperdoável). Esse mal, sustenta Arendt em *Origens*, é distinto daquele mal individual tradicionalmente invocado pela filosofia política: não pode ser

“compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia” (ARENDRT, 2012, p. 609). Solidariedade e pecado são categorias que já não se aplicam aqui.

Kant comparece nesse cenário, aos olhos de Arendt, como aquele que sentiu necessidade de nominar o mal radical, mas que, sintomaticamente, tratou de racionalizar e categorizar o mal radical dentro de limites possíveis, por não conceber a possibilidade de uma inversão total que tornasse as ações impuníveis e ao mesmo tempo imperdoáveis – Kant exemplificou, assim, com a sua própria teorização sobre o mal, a limitação e perplexidade humana ante uma noção tão absoluta. Isso, por sua vez, deixa sem resposta a compreensão – e aqui Arendt abre as portas para uma perspectiva de investigação *política* desse mal, a partir dos regimes totalitários – desse sistema político que iguala os seres humanos em seu caráter supérfluo, uma vez considerada a grandiosidade do “supersentido” que embala esses regimes. Arendt vaticina uma abertura virtualmente infinita para que as tentações totalitárias retornem:

Os nazistas e bolchevistas podem estar certos de que as suas fábricas de extermínio, que demonstram a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes, são ao mesmo tempo uma atração e uma advertência. As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem. (Ibidem, 2012, p. 610).

Quer-se enfatizar aqui a dimensão política dessa abordagem do mal em *Origens*. Nesse aspecto, ela diferirá da abordagem apresentada em *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*, que foi escrito mais de dez anos depois da análise sobre o totalitarismo. É bem conhecida a polêmica maneira segundo a qual Hannah Arendt analisou o réu Adolf Eichmann, enfatizando a mediocridade de um oficial que, naquele momento, representava o julgamento de uma alta autoridade do comando nazista – simbolizava, portanto, a levada do nazismo ao julgo da justiça israelense. E é justamente por conta dessa mediocridade narrada ao longo da obra, bem como dos motivos mezinhos e tacanhas com os quais se constituíram a carreira e as aspirações profissionais do oficial alemão atribuídas a ele por Arendt, que a politóloga enfatiza a discrepância entre o profundo mal manejado por aquele aparato militar do qual Eichmann participava e o caráter simplório do homem ali posto diante do público para julgamento. A banalidade do mal é justamente o *gap* entre o gênio maligno e o homem terrivelmente comum, medíocre no sentido mais genuíno do termo.

Em *Eichmann em Jerusalém* Arendt passa a uma tentativa de aspecto sociológico (ou psicossocial) de compreensão do mal. É o mal na forma da inocência de quem o pratica, uma inocência cínica, hipócrita ou até genuína. Mas, certamente, um fenômeno socialmente delimitado, psicologicamente desafiador. O regime político é menos importante aqui, porque o ângulo de análise é aquele que procura interpretar o indivíduo que comanda uma parte do cenário monstruoso

do sistema total. Esse indivíduo, com suas peculiaridades biográficas, é tratado como o exemplo de um quadro geral de adaptação preocupantemente tranquila, ou mesmo previsível, das ambições pessoais à *bureau-cracia* criminosa – alguém, aliás, que afirmava não ter nada contra os judeus (e que Arendt atribui claramente como algo plausível):

Claro, ninguém acreditou nele. O promotor não acreditou, porque não era essa a sua função. O advogado de defesa não lhe prestou atenção porque, ao contrário de Eichmann, ele não estava, aparentemente, interessado em questões de consciência. E os juízes não acreditaram nele, porque eram bons demais e talvez também conscientes demais das bases de sua profissão para chegar a admitir que uma pessoa mediana, “normal”, nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado. Eles preferiram tirar das eventuais mentiras a conclusão de que ele era um mentiroso – e deixaram passar o maior desafio moral e mesmo legal de todo o processo. A acusação tinha por base a premissa de que o acusado, como toda “pessoa normal”, devia ter consciência da natureza de seus atos, e Eichmann era efetivamente normal na medida em que “não era uma exceção dentro do regime nazista”. No entanto, nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar que apenas as “exceções” agissem “normalmente”. O cerne dessa questão, tão simples, criou um dilema para os juízes. Dilema que eles não souberam nem resolver, nem evitar. (ARENDR, 1999, p. 38).

Fica claro que a banalidade do mal solapa as bases da normalidade. Inverte a exceção e a regra, o certo e o errado. Isso é ainda mais contundente quando Arendt narra a quase correta exposição feita por Eichmann do princípio moral da ética kantiana, sua tradução do imperativo categórico nos termos de “o que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (Ibidem, p. 153). Isso, entretanto, não passa sem que Arendt faça uma adaptação da fórmula que, de fato, Eichmann utilizou para as suas ações, qual seja: “aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local” (ou ainda, conforme o imperativo categórico do Terceiro Reich, “aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove”) (Ibidem).

O diagnóstico de Arendt, portanto, é o de que a identificação moral com o dever, que vai além da lei, e implanta o respeito pela consciência da razão prática (ou seja, algo que se situa como base da possibilidade da lei moral), foi aqui trocada por um respeito identificado com a figura do *Führer*:

Seja qual for o papel de Kant na formação da mentalidade do “homem comum” da Alemanha, não existe a menor dúvida de que Eichmann efetivamente seguia os preceitos de Kant: uma lei era uma lei, não havia exceções. [...]. Essa atitude intransigente em relação ao desempenho de seus deveres assassinos condenou-o mais do que qualquer outra coisa aos olhos dos juízes, o que era compreensível, mas a seus próprios olhos era exatamente ela que o justificava, assim como antes silenciara a consciência que pudesse lhe

restar. Sem exceções – essa era a prova de que ele havia agido sempre contra seus “pendores”, fossem eles sentimentais ou inspirados por interesse, em prol do cumprimento do “dever”. (Ibidem, p. 154).

Arendt, então, associa a postura do condenado ao qual ela assiste como réu de um julgamento à do próprio povo alemão como um todo, enfatizando as inversões dos princípios de ação individual:

Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a maioria esmagadora deles, deve ter sido tentada a *não* matar, a *não* roubar, a *não* deixar seus vizinhos partirem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a *não* se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação. (Ibidem, p. 167).

O que, entretanto, resulta problemático (e certamente merecedor de ulteriores investigações) é o fato recente de que a historiografia tenha desmentido o retrato de Arendt acerca do criminoso Adolf Eichmann. Isso se apresenta na obra *Eichmann before Jerusalem* (2015), da pesquisadora Bettina Stangneth. Assim, uma das asserções aqui apresentadas – a de que Eichmann, embora tenha sido um contumaz condutor logístico de exterminações de judeus, não odiasse os judeus e nem compactuasse de uma mais profunda malignidade – cai por terra com o relato de que o próprio Eichmann sustentava uma sincera filiação ao nazismo, tendo, inclusive, buscado articular os nazistas remanescentes no seu período na Argentina.

Cabe, nessa esteira, levantar a questão de se a tese da banalidade do mal resta preservada mesmo quando se descobrem fatos fundamentais da biografia de Eichmann que vão na contramão das teses biográficas defendidas por Hannah Arendt. Mas para isso não há mais espaço neste trabalho, o que o encaminha à sua conclusão.

CONCLUSÃO

A concepção de mal em Kant, embora paradoxalmente fundamentada no binômio imputabilidade e naturalidade, parece oferecer a Arendt algo de verdadeiramente importante: a responsabilidade individual inescusável. Esse é o ponto central que pode ser absorvido do que Kant concebe como sendo a adoção de máximas imorais que, seja como estiverem explicadas, não estão moralmente desculpadas. Ao agente moral kantiano sempre resta a saída da consciência do dever, o que certamente insere suas considerações sobre o mal no bojo de seus estudos antropológicos e morais – remete à liberdade interna do indivíduo. Sua visão sobre o mal, entretanto, dá elementos demasiado apolíticos para que se possa compreender os fenômenos totalitários: explicação que é efetivamente trabalhada por Arendt (não se deve, é claro, exigir de Kant que ele tivesse orientado sua filosofia do século XVIII para o século XX).

Kant considera, muito devido à separação clara que estabelece entre o direito e a ética, ou entre uma *Doutrina do Direito* e uma *Doutrina da Virtude*, que a temática do mal não se constitui politicamente como uma malignidade ameaçadora. Aliás, nem na ética (em específico, na religião) a malignidade completa do mal radical encontra lugar, porque ela é uma ideia concebível, porém nunca efetivada na prática do ser racional que tem a consciência da lei moral e não tem o poder de efetivamente imiscuir nessa consciência a anti-moralidade, no estilo shakespeariano.

Para o contratualismo clássico, ao qual Kant adere parcialmente, certos aspectos do mal na natureza humana são, em verdade, impulsionadores da política – este é, ao menos, o fio condutor que Kant tenta construir e esclarecer em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) com a noção de insociável sociabilidade, apresentada na quarta proposição desta obra. Assim, a madeira retorcida da qual o ser humano é feito coloca-o sempre mais próximo dos demais e desenvolvendo-se ante a comparação invejosa com eles, partindo de uma observável desordem egoística para a efetivação impensada de um desígnio de progresso naturalmente programado. Mal e progresso.

O mal analisado por Hannah Arendt, por sua vez, fornece elementos mais sutis para se pensar como esse fenômeno ocorre no contexto político contemporâneo, tratando-se de uma transformação sistêmica e sistemática, através da técnica, do humano em supérfluo. No limite, a sutileza dessa abordagem dá conta de que os comandantes do poder totalitário tinham a ilusão de, tal como deuses, poder extinguir – na mecânica dos campos de concentração – toda e qualquer espontaneidade, acabar com o possível, o milagre da política, o elemento humano genuíno. Por consequência, aniquilar o sentido mesmo do político.

Sobre essa questão em Arendt, destaca Richard Bernstein:

[...] ao enfatizar o tema da superfluidade e ao retratar a tentativa totalitária de transformar os seres humanos ao eliminar todos os traços de solidariedade, individualidade, natalidade e liberdade, ela [Hannah Arendt] nos ajuda a entender esta nova forma de mal radical. E ela argumenta que, estritamente falando, os “crimes” dos líderes totalitários eram impuníveis e imperdoáveis. (BERNSTEIN, 2002, p. 22).⁸

É verdade que Hannah Arendt é mais eficiente ao concatenar a relação do mal na sua dimensão política em *Origens*, isto porque em *Eichmann em Jerusalém* as considerações da culpabilidade entram em cena e a tentativa de construir um prognóstico da agência moral do indivíduo acabam particularizando a mentalidade e a psicologia dos envolvidos na ação política. Essa recaída factual fragiliza seus argumentos, pois eles dependem muito de uma correta compreensão da personalidade de Adolf Eichmann e são, talvez ilegitimamente, generalizados para

⁸ Traduzido pelo autor: “[...] by emphasizing the theme of superfluousness and by depicting the totalitarian attempt to transform human beings by eliminating all traces of solidarity, individuality, natality, and freedom, she [Hannah Arendt] helps us to understand this new form of radical evil. And she argues that, strictly speaking, the “crimes” of totalitarian leaders were unpunishable and unforgivable.”

a postura coletiva dos cidadãos alemães ante o Holocausto. Essa constatação preserva, ainda, a primeira concepção de mal discutida por Arendt – a da radicalidade do mal como ameaça de superfluidade do ser humano no interior de uma ideologia dotada de “supersentido”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BERNSTEIN, Richard. Reflections on radical evil: Arendt and Kant. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, v. 85, n. 1/2, p. 17-30, Spring/Summer 2002. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/41179024?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 03 de junho de 2016.
- BORGES, Maria de Lourdes. Para todo mal, a cura. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, n. 1, p. 10-22, Novembro 2014. Disponível em: <http://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/17>. Acesso em: 02 de maio de 2016.
- _____. Passions and evil in Kant's Philosophy. *Manuscrito*, Campinas, v. 37, n. 2, p. 333-355, jul.-dez. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-60452014000200333. Acesso em: 05 de junho de 2016.
- GIACCOIA JR, Oswaldo. Reflexões sobre a noção de mal radical. *Studia Kantiana*, v. 1, p. 183-202, 1998. Disponível em: <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/8>. Acesso em: 16 de maio de 2016.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *Metafísica dos costumes*. Tradução Clélia Aparecida (primeira parte), Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (segunda parte). Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução Rodrigo Novaes e Ricardo R. Terra. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- KLEMME, Heiner. A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre moral, religião e direito. *Studia Kantiana*, v. 15, p. 5-37, 2013. Disponível em: <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/146>. Acesso em: 16 de maio de 2016.
- STANGNETH, Bettina. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. Translated Ruth Martin. New York: Penguin, 2015.

A ONTOLOGIA DA OPERATIVIDADE NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN

THE ONTOLOGY OF OPERABILITY IN THE WORKS OF GIORGIO AGAMBEN

DANIEL ARRUDA NASCIMENTO¹

Universidade Federal Fluminense (UFF) - Brasil
danielarrudanascimento@id.uff.br

RESUMO: Revistando o livro *Opus Dei: archeologia dell'ufficio* de Giorgio Agamben, publicado em 2012, pretendo nas páginas que se seguem expor em nova luz a crítica da ontologia da operatividade e da efetividade proposta pelo filósofo italiano. Se em *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, publicado em 2007, se tratava de investigar a inoperosidade divina e humana como elemento constitutivo da nossa cultura governamental, cabe agora introduzir os disparadores que permitirão a crítica à operatividade. Como veremos, o seu pensamento está assim alinhado a uma fileira de críticos da ontologia que inclui autores de diferentes matizes, todos incomodados com que se poderia chamar de alienação ontológica. Considero que, na sua acepção contemporânea, essa linha se estende de Søren Kierkegaard a Hannah Arendt, passando evidentemente por Martin Heidegger. Ao final, veremos como o reconhecimento do triunfo do agir e do fazer sobre o âmbito do ser, do triunfo do ato sobre a potência, influi sobre a política contemporânea. *L'uso dei corpi*, publicado em 2014, nos auxiliará nesse caminho.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia política. Giorgio Agamben. Ontologia da operatividade.

ABSTRACT: *Reading again the book Opus Dei: archeologia dell'ufficio written by Giorgio Agamben, published in 2012, we present, through a proper light, his critical assessment of the ontology of operability and of the ontology of effectiveness. If in Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo, published in 2007, the focus was to investigate the divine and human inoperability as a constitutive element of our governmental culture, at this point the aim is to introduce the triggers that will allow the criticism of operability. As we will see, his philosophy is thereby adjusted to a line of ontological thinkers which include authors from different backgrounds, all of them concerned with what could be called ontological alienation. In a contemporary acception, this line is extended from Søren Kierkegaard to Hannah Arendt, passing through Martin Heidegger. At the end of the article, we will examine how the acknowledgment of the triumph of acting and making against the sphere of being, the triumph of act against potency, influence contemporary politics. L'uso dei corpi, published in 2014, will help us in this last moment*

KEYWORDS: Political philosophy. Giorgio Agamben. Ontology of operability.

¹ Professor do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

O novo livro de Giorgio Agamben que se pergunta sobre o conceito de filosofia, no qual figura a propósito o título *Che cos'è la filosofia?*, coloca-nos diante de uma afirmação que se explica com maior largueza apenas se confrontada com a ontologia da operatividade apresentada antes em *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. A afirmação que viceja no capítulo *Sul concetto di esigenza*, um capítulo curto no qual a mútua implicação entre os conceitos de filosofia e exigência é reafirmada, é a seguinte: “a exigência é uma categoria da ontologia e não da moral” (AGAMBEN, 2016, p. 51). A exigência pertence ao âmbito do estudo do ser e não pode ser confundida com um acessório do âmbito moral, a exigir este ou aquele comportamento humano em sociedade, como a indicação de uma necessidade de conformação, a acusação de uma carência ou reclamação daquilo que é devido. A exigência é uma categoria da ontologia. Consequentemente, “do fato que a exigência não seja uma categoria moral, resulta que dela não pode advir nenhum imperativo, que ela não tenha nada a ver com um dever-ser”, ao mesmo tempo em que nenhuma presença factual seja adequada para explicitá-la, a exigência “não pode nunca ser posta sobre o plano da realização”, que a exigência seja “o estado de complicação extrema de um ser, que compreende em si todas as suas possibilidades” (AGAMBEN, 2016, p. 52-55). Já em *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*, o autor havia defendido expressamente que a exigência designa uma relação entre o ser e a sua possibilidade, que não precede mas segue a realidade. Alterando o sentido de uma sentença clássica, ele acrescentaria que “*omne existens exigit possibilitatem suam*, todo existente exige a própria possibilidade, exige de se tornar possível” (AGAMBEN, 2000, p. 43).²

Estamos acostumados a aceitar que as *exigências* que nos fazem sejam arraigadas ao terreno ético, ou melhor, moral, isto é, que espelhem demandas por comportamentos convenientes para as diversas situações apresentadas ao agente e para os diversos papéis sociais que sustentamos no nosso cotidiano em sociedade. De onde vem essa nossa percepção? Certamente do fato de estarmos desde muito cedo sujeitos ao julgamento alheio e percebermos que os nossos ganhos e as nossas perdas dependem dos resultados desses julgamentos. Sabemos assim que as nossas pretensões somente serão satisfeitas se nos adequarmos aos padrões exigidos no meio no qual queremos obtê-las. A variação do meio determina a variação das exigências, está claro. Aprendemos que determinados comportamentos são valorizados e outros são desprezados nos ambientes que escolhemos frequentar, que há muitas vezes modelos a serem seguidos e, em última análise, que somente atingiremos um bom resultado na satisfação dos nossos desejos se nos assemelharmos a estes modelos. Isto vale inclusive para os ambientes que procuram se apresentar como ambientes alternativos aos espaços difusos da moralidade dominante: embora se apresentem como alternativas críticas, eles adotam com uma frequência maior do que gostariam de admitir a mesma postura. As *exigências* estão então na ordem do dia e as recebemos como pertencentes ao terreno moral, ao terreno da administração dos comportamentos, dos comportamentos que aparecem no meio social. Se o ambiente é piedoso ou

² Em um diálogo prolongado com Gottfried Leibniz, a questão do conceito de exigência será ainda retomada em *L'uso dei corpi* (cf. p. 218-221).

tem apelo assistencial, importa *fazer caridade* e não *ser caridoso*. As exigências podem ser mais fortes inclusive no estado de indignidade moral em que nos movemos, no qual se ainda existem no nível do discurso balizamentos morais para as ações humanas, as virtudes que são valorizadas no senso comum são aquelas que nos orientam para um determinado resultado: ser socialmente bem sucedido, obter sucesso. Nesse aspecto, não há dúvidas do que entendemos por sucesso: no mundo em que nos movemos, ter sucesso é ter dinheiro e prestígio. O poder, compreendido aqui de maneira trivial como a capacidade de uma pessoa ou de um grupo de pessoas, é apenas um meio eficaz para se conseguir dinheiro e prestígio (cobrando também um alto preço àqueles que o detém). A felicidade do consumo e a sociedade do espetáculo possuem esses dois motores.

Em *Opus Dei*, Giorgio Agamben havia demonstrado que a difusão e a permanência do termo *ofício* nos textos eclesiásticos, filosóficos e jurídicos produziram uma transformação na ontologia, que passa a adotar como paradigma a operatividade e a efetualidade, a ação produtiva e eficaz.³ Isto porque *officium*, a palavra que traduzira para a língua latina o grego *leitourgia* na tradição teológica cristã, porta desde a sua aparição definitiva uma tensão, expressa com lucidez na teoria sacramental: a palavra está tensionada pela tentativa de compatibilização entre a ação soteriológica divina e a colaboração humana na administração dos sacramentos. A questão seria como compatibilizar a perfeição divina na sua ação que salva o homem destinatário da administração dos sacramentos com a imperfeição humana manifestada nas mais variadas maneiras, no seu estado de pouca fé, na sua condição de estar em pecado, no cometimento de erros formais na execução do ato, na negligência em relação aos necessários zelo e devoção. Como sendo imperfeito poderia o homem contribuir para salvação divina? A solução encontrada, elaborada ao longo dos primeiros séculos cristãos, foi considerar que a simples realização de um ato pelo ministro confere o fluxo da ação salvífica divina, independentemente das condições acidentais de sua realização, presentes os elementos mínimos para a sua realização. Cumprido o rito com a observância de algumas regras mínimas, acessíveis e materialmente verificáveis, o sacramento tem o seu efeito desejado. Os sacramentos funcionam *ex opere operato*, tendo como destino doutrinário a consagração do primado do *efeito*. Interessa ao ofício, sobretudo, a obtenção de resultados, tornar presente alguma realização por meio de um *agir* e de um *fazer*. Isto significa que a ontologia sofre aí uma notória modificação, “implica uma transformação da ontologia, na qual substancialidade e eficácia parecem se identificar” (AGAMBEN, 2013, p. 50). Nas palavras do filósofo italiano:

[...] enquanto no vocabulário da ontologia clássica o ser e a substância são considerados independentemente dos efeitos que possam produzir, na efetualidade o ser é inseparável de seus efeitos, ela denomina o ser na medida em que é efetual, produz certos efeitos e, ao mesmo tempo, é determinado por eles. A efetualidade é, portanto, a nova

³ Paradigma que hoje se insere também na dinâmica da crise, ou das crises, entre tantas outras anunciadas pelo filósofo ao longo de seu percurso editorial, inclusive nos momentos que antecedem aos intensos anos de produção na filosofia política a partir de 1995. Com a imagem da crise termina a introdução de *Opus Dei* (cf. AGAMBEN, 2013, p. 08-09).

dimensão ontológica que se afirma primeiro em âmbito litúrgico para depois estender-se progressivamente até coincidir na modernidade com o ser enquanto tal (AGAMBEN, 2013, p. 51).

Mede-se aqui com clareza a mutação do paradigma ontológico que é já um fato completo: o ser coincide sem resíduos com a efetualidade, *no sentido em que não é simplesmente, mas deve ser efetuado e realizado*. Decisiva não é tanto a *opera* como estável demora na presença, mas a *operatividade*, entendida como um limiar no qual ser e agir, potência e ato [...] entram em tensão recíproca e tendem a se tornar indecidíveis (AGAMBEN, 2013, p. 56, grifos do original).

Do interior desta nova ontologia, uma ontologia da operatividade e da efetualidade, que provoca um deslocamento do *ser* para a esfera da praxe, devemos compreender que o ser é aquilo que faz e enquanto faz algo determinado pela efetualidade. Como disse em outra ocasião, “o *ser* coincide com o *fazer*, *effectus* indica um modo de ser em que o ser é aquilo que faz, dito de outra forma, uma modalidade de ser que somente é enquanto age ou que deve agir para poder ser” (NASCIMENTO, 2014, p. 112). Mais que de uma redução à praxe e à realização de tarefas, a denunciada mutação na ontologia significa uma inversão na medida em que o ser deve agora se subordinar ao agir e ao fazer, o ser é apenas na medida em que se apresenta no mundo fenomênico enquanto obra. A partir de então, será a obra que definirá o ser, passamos a considerar a qualidade do ser pela qualidade da sua manifestação. Se em *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, publicado alguns anos antes, se tratava de investigar a hipótese da inoperosidade divina e humana como elemento constitutivo da nossa cultura governamental, capturada ambigualmente em nossa máquina econômico-governamental (e, em alguma medida, de procurar restituir a política à sua dimensão inoperosa própria, acrescenta as premícias do livro), cabe agora introduzir os disparadores que permitirão a crítica à operatividade. Como apreendemos do prefácio de *Opus Dei*, olhamos o problema por dois ângulos distintos e complementares. A pesquisa arqueológica deste último volume, gêmeo do primeiro, através da interrogação da prática litúrgica na sua administração terrena, põe em relevo a ontologia da operatividade, para preparar o caminho para as análises conclusivas de *L'uso dei corpi*.

O trabalho de Agamben expresso especialmente em *Opus Dei*, mas não apenas nesse volume, como veremos, é uma denúncia da ontologia moderna, do triunfo do agir e do fazer sobre o âmbito do ser, do triunfo do ato sobre a potência.⁴ O seu pensamento está assim alinhado a uma fileira de críticos da ontologia que inclui autores de diferentes matizes, todos incomodados com que se poderia chamar de alienação ontológica. Do que melhor se pode esperar da filosofia, o

⁴ Por não interessar de modo estrito ao propósito da presente análise, deixamos de lado aqui a alusão à segunda transformação ontológica que dá corpo ao livro *Opus Dei*, a ontologia do comando, que depois da ontologia da operatividade e da efetualidade, enceta os capítulos três e quatro da obra. Uma breve apresentação da ontologia do comando no conjunto da obra pode ser encontrada em *Anotações para a leitura de Opus Dei* (cf. NASCIMENTO, 2013, p. 109-124).

filósofo se associa a filósofos que vieram antes dele e que caminharam pela mesma vereda. Considero que, na sua acepção contemporânea, essa linha se estende de Søren Kierkegaard a Hannah Arendt, passando evidentemente por Martin Heidegger. A leitura desses três autores, bem conhecidos do filósofo italiano, permite observar como o incômodo não é recente. Cada um deles, a seu modo, soube colocar em relevo a crítica da alienação ontológica e expor suas consequências no mundo atual. Acompanhemos uma pequena excursão na companhia desses autores.

Após longos anos de pseudonímia, Søren Kierkegaard publica em nome próprio *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tão caros lhes eram os temas ali abordados, tratados com tamanha honestidade e lucidez, que por si só justificariam desta vez o emprego do próprio nome. É provável que o autor compreendesse ser devida ainda uma contribuição sua dessa envergadura, depois de uma juventude prolongada em que o *não* esteve sempre presente em sua vida, com a recusa inclusive de se tornar pastor luterano, mesmo tendo estudado para isso. Dois capítulos do livro nos interessam particularmente. Em ambos, está em jogo a discussão sobre a possibilidade de o amor produzir obras e de ser reconhecido por estas obras produzidas, tendo como mote introdutório o comentário à passagem bíblica do capítulo seis do Evangelho de Lucas, versículo quarenta e quatro: “cada árvore se reconhece pelo fruto que lhe é próprio; não se colhem figos de um espinheiro, nem se colhem uvas de sarças”. Se o recado óbvio do versículo é que uma árvore deve produzir frutos para ser reconhecida, tudo levaria a crer que estaríamos diante de um discurso elogioso das obras, das manifestações do amor. Não é esta a conclusão a que nos leva o autor. O apreço demonstrado pelas obras não é maior que o elogio do próprio amor, que mora em lugar oculto, segundo Kierkegaard. O amor pode produzir obras, mas as obras não asseguram que exista amor. Assim como os frutos podem enganar, não se pode ter plena confiança nos frutos (cf. KIERKEGAARD, 2005, pp. 27-29). Uma atitude humana pode parecer amor quando é amor próprio, amor de si, expressão do desejo de ser amado pelo espetáculo do amor que se produz, pela aparência que se sustenta em sociedade. Assim pode ser, por exemplo, uma atitude de socorro para quem está na miséria. Gestos de distribuição de renda e de auxílio a quem está em uma situação de carência são na maioria das vezes produzidos no apelo de uma propaganda de si. Ou para o alívio da alma culpada que sabe, no fundo, que o mérito e o merecimento são nomes dados muitas vezes a privilégios da loteria da vida social ou a culminâncias de processos de exploração. Cabe notar que, no tempo político em que escrevo estas páginas, militâncias que sustentam o discurso do *mais amor* são muitas vezes militâncias meramente performáticas. Para o filósofo dinamarquês, igualmente, um fruto ruim ou insuficiente poder ser também um indício de que o amor seja farsa, de que não se trata de amor: “a imaturidade e o falso amor se reconhecem pelo fato de que as palavras e os modos de falar são seu único fruto” (KIERKEGAARD, 2005, p. 27). As palavras são exterioridades fracas do amor, acompanhadas muitas vezes da dissimulação ou mesmo temperadas pelo discurso de ódio.

O fato de não podermos confiar plenamente nas obras para se reconhecer se existe amor esvazia de conteúdo simbólico a frase bíblica *pelos frutos se conhece a árvore*. As árvores boas não podem deixar de dar bons frutos por que isto é da sua natureza, mas os bons frutos não atestam que a árvore seja boa, que existe amor. Na reflexão desenvolvida por Kierkegaard, o amor pertence a uma realidade interior, não factual, não operativa ou efetual. As obras são produzidas como um epifenômeno. Mas o reconhecimento do amor é contingente, enquanto o que importa é que o próprio amor exista, o que nos coloca diante de uma realidade ontológica. Diz-se que o amor tem necessidade de ser conhecido pela obra assim como se diz que o amante tem necessidade de sentir o seu amor pelo amado (cf. KIERKEGAARD, 2005, p. 22-25). A rigor, não se trata de uma necessidade, mas de uma riqueza, um transbordamento e um deleite. Se o amor pertence a uma vida oculta, nem por isso ele esconde as suas exterioridades. O amor pode aparecer, é mesmo uma consequência natural que ele apareça, embora isto não seja necessário e o amor permaneça em uma realidade inacessível. Nenhum humano está autorizado assim a conhecer com toda certeza se há amor, a julgar o quanto de amor esconde cada gesto ou obra. O filósofo dinamarquês enfatiza que é preciso crer no amor que não se dá a conhecer e que crer no amor é uma felicidade (cf. KIERKEGAARD, 2005, p. 30-31). Encorajado, é bastante provável, por uma antiga intuição cristã que procura inspirar a confiança de que quem acredita no amor e procura amar vive melhor.

Contudo, será o discurso sobre a misericórdia nas *Obras do amor* que dará uma palavra definitiva sobre a questão. A misericórdia é uma obra do amor e não depende da ação exterior. “A misericórdia, uma obra do amor, mesmo quando ele não tem nada para dar e nem tem condições de fazer nada” (KIERKEGAARD, 2005, p. 357). A misericórdia é uma obra do amor mesmo quando inoperosa e inefetiva, a sua investigação demonstra que *ser* deve ter o primado sobre o *ter*, o *dar*, o *fazer*, o *agir*. “Poder ser misericordioso é uma perfeição muito maior do que possuir dinheiro e conseqüentemente *poder* dá-lo [...] podemos ser misericordiosos mesmo quando não podemos fazer nem o mínimo” (KIERKEGAARD, 2005, pp. 357 e 365, grifos do original). O valor e o resultado efetivo de uma ação misericordiosa são acessórios, pouco relevantes diante da dimensão existencial: uma ação pode ser misericordiosa e expressar o amor mesmo que nada opere na realidade fenomênica, mesmo que o seu resultado seja um fracasso. Cuida-se de um estranho cálculo, longe da contabilidade da generosidade. “Oh! Deixa que os redatores dos periódicos, os coletores do fisco e os reis dos mendigos falem da generosidade e das contas e mais contas”, nas palavras irônicas do filósofo dinamarquês (KIERKEGAARD, 2005, p. 355). Quem ama, não sabe calcular. Quem procura reconhecer o amor pelas obras, também não. Por isso, o filósofo ainda brinca no mesmo capítulo com o fato de que a misericórdia não pode ser retratada em imagens, nenhum pintor leva a sério a hipótese de criar uma pintura que tenha como objeto a misericórdia, na medida em que os atos exteriores a serem aportados para a tela sempre diriam muito pouco. Um naufrágio pode ser pintado, os perigos do mar podem ser retratados, mas os gestos de misericórdia serão sempre ambíguos e sujeitos à dúvida perspicaz.

Incontornável é, nesse contexto da alienação ontológica, a sonora presença de Martin Heidegger. Leitor de Kierkegaard e professor de Agamben, a sua influência sobre este último foi muitas vezes enfatizada pelo seu aluno, não apenas pela sua frequente menção nos textos do filósofo italiano, mas por indicações expressas sempre que oportuno em suas declarações sobre a sua trajetória acadêmica e sobre o cabedal de influências.⁵ Em *Opus Dei* não poderia ser de outro modo. Cabe observar que nesse momento Agamben atribui a Heidegger o gesto de encontrar as razões para a transformação da ontologia moderna no argumento teológico criacionista, bem como na passagem substitutiva da *energeia* para *actualitas*, em consulta ao capítulo *A metafísica como história do ser* de seu *Nietzsche*, o que poderia expressar a demarcação de diferenças entre o seu pensamento e o do filósofo alemão. Da clássica distinção aristotélica entre potência e ato, *dynamis* e *energeia*, o *ser* teria sido afastado da essência originária da *energeia* para tornar-se *actualitas*, *opus*. Para Agamben, todavia, a hipótese tem consistência e pode ser compreendida em conjunto com a proposta que traz em *Opus Dei*, embora no caminho da crítica à história do esquecimento do ser e da retomada da questão do sentido do ser, a eleição do *Dasein* como ponto de partida possa ainda significar que a ontologia de Heidegger seja mais solidária do que se crê com o paradigma da operatividade que pretende distanciar, uma vez que o incessante *projetar-se para o ser mais próprio* pode ser compreendido também como uma *tarefa*, ou seja, designar algo eminentemente efetual (cf. AGAMBEN, 2013, p. 67-70). Não obstante, *Ser e tempo* é fundamental para se aquilatar como é contundente a crítica do filósofo alemão à ontologia da operatividade.

Do interior da analítica existencial promovida por Martin Heidegger, o *ser-no-mundo* é condição necessária e prioritária do *Dasein*, embora insuficiente por si só para determinar a sua plenitude ontológica, informa o importante parágrafo doze de *Ser e tempo*. Como constituição fundamental do *Dasein*, deste ente que *nós mesmos somos* (parágrafo nove), deste ente que se nunca exclui *uma variedade multiforme de características ontológicas constitutivas, igualmente originárias* do ponto de vista existencial (consoante mais adiante salientará o parágrafo vinte e oito), o fenômeno do *ser-no-mundo* explica em que condições o *Dasein* se apresenta e se move no seu mundo. Nada de espacial, é claro, trata-se de condição existencial. Também não se cuida de uma disputa entre o espiritual e o mundano, como se os diversos modos de *ser-no-mundo* pudessem não existir. Desde o início e essencialmente, o *ser-em* possui o modo de ser da *ocupação*, que onticamente pode ser compreendido como o *fazer algo*, “ter que fazer alguma coisa, produzir alguma coisa, [...] empreender, [...] realizar alguma coisa, cumprir, ‘levar a cabo’” (HEIDEGGER, 2015, p. 103). Esta é uma possibilidade, como é uma possibilidade a compreensão da ocupação como um modo de engajamento ontológico no mundo. De qualquer modo, para a analítica existencial e a fenomenologia, o *Dasein* não pode escapar desta condição de ocupar-se. Assim como não pode escapar da condição de que a sua ocupação seja dada com base

⁵ Com os ares de uma autobiografia, uma palavra definitiva sobre o assunto foi dada por Giorgio Agamben em *Autoritratto nello studio*, publicado em 2017, livro escrito em primeira pessoa e envolto a uma profusão de fotografias, no qual se pode concluir que a relevância de Martin Heidegger na vida intelectual do autor é manifesta.

na familiaridade do mundo, ou seja, com base nas relações com todo ente intramundano que lhe vem ao encontro, como todo instrumento que está ao seu alcance (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 125). Na condição de estar lançado em um mundo, o mundo se apresenta para o *Dasein* como um mundo que exige a realização de tarefas que possam ser relatadas numérica e qualitativamente.

O capítulo mais ácido de *Ser e tempo*, porém, traz no seu prólogo a seguinte questão: “quais são os caracteres existenciais da abertura do ser-no-mundo quando o ser-no-mundo cotidiano se detém no modo de ser do impessoal?” (HEIDEGGER, 2015, p. 230). O impessoal já havia sido definido no parágrafo vinte e sete como a adoção do modo de ser dos outros, pelo fenômeno do nivelamento social, retirando-se a responsabilidade pelo que se é. Agora o filósofo alemão denomina de *decadência* a leitura fenomenológica que propõe. Ao lado do falatório e da ambiguidade, está a *curiosidade* retratada no parágrafo trinta e seis como fenômeno determinante da cotidianidade do *Dasein*, aquele que mais nos interessa nas presentes páginas. Em um mundo onde os olhos têm a primazia, onde o sentido da visão orienta os demais sentidos humanos, “o ser-no-mundo está, numa primeira aproximação, empenhado no mundo das ocupações” (HEIDEGGER, 2015, p. 236). A ocupação aparece assim comprometida com o mundo do trabalho e com as providências a serem tomadas no expediente diário. É bom notar, com a intenção de se expor a ontologia da operatividade, que Martin Heidegger se utiliza no parágrafo de evidências que traduzem a demanda por um *fazer*. Mais do que isto, por realizações que exprimem, no caso, a impermanência. Não se pode deixar de fazer as coisas, quanto mais melhor, quanto mais novo melhor: exigência de realizar, impermanência em relação ao que está próximo, dispersão contínua na busca por novidades, desamparo por não encontrar descanso ou fidelidade ao que se é. Por isso, especialmente em um mundo do trabalho hoje universalmente inserido nas modulações do mercado capitalista, subordinado aos princípios da livre iniciativa e concorrência, quem trabalha lança-se em muitos projetos sem terminá-los, ou relata-se muito do já feito sem que os feitos impliquem realizações sólidas. Embora o filósofo de *Ser e tempo* não abra fogo direto contra a assim chamada ontologia da operatividade, ela está explicitamente presente em passagens no texto que ressentem o esquecimento do ser.

Alguém poderia objetar que mais de vinte e cinco anos depois Heidegger define como *produção* a relação do homem com a técnica e a criação do mundo. Isto o colocaria na mira da operatividade? Não creio, tendo em vista a tonalidade filosófica adotada no período. A *técnica* é costumeiramente entendida como um meio para consecução um fim e uma atividade humana, a produção de utensílios e instrumentos, máquinas e indústrias, mas não é esta a concepção que interessa ao filósofo no novo fôlego que orienta os seus escritos na década de cinquenta. A técnica que o cativa é a técnica que é uma forma de desencobrimento, que permite a passagem do encoberto para o descoberto, da *produção* de algo que traduz um *deixar-viger*. Cuida-se então de uma regência que antecede à ação do homem, primordial em relação ao esforço humano (cf. HEIDEGGER, 2001, p. 15-25). Ainda que a técnica moderna operada pelo homem, que tem a sua essência no que o autor dá o nome de *Gestell*, queira ter o controle da natureza, o trabalho do

homem é responder respeitosamente ao que se descobre, é colocar-se no caminho do descobrimento, proteger e guardar o que o apela (cf. HEIDEGGER, 2001, p. 15-25). *A questão da técnica*, conferência proferida nos anos em que já não importava mais estar tão presente à universidade, situa o seu autor mais uma vez à margem do paradigma da operatividade. O homem produz em sintonia ou dissintonia com o que se manifesta sem dependência, o que significa que o agir e o fazer humanos não estão no centro da criação permanente do mundo. O descobrimento nunca é simplesmente um feito do homem, ao produzir o homem corresponde a um apelo do descobrimento. Cito uma passagem conclusiva: “de novo, se impõe a pergunta: será que este descobrir-se se dá, em algum lugar, fora de toda ação e qualquer atividade humana? De forma alguma! Mas também não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem” (HEIDEGGER, 2001, p. 26-27, grifos do original). O maior perigo para o nosso mundo, e em termos muito concretos, o que o expõe ao risco da destruição ambiental sem precedentes que desafortunadamente assistimos em escala global, é que o homem entenda que tudo o que lhe vem ao encontro no mundo fenomênico “só existe à medida que é um feito do homem” (HEIDEGGER, 2001, p. 29). Colocando a coisa desta maneira, dificilmente poderia se afirmar que o filósofo alemão está retido na ontologia da operatividade. Ao final da arqueologia do reino e do governo levada a cabo por Agamben em *Il regno e la gloria*, um parágrafo sobre o pensamento de Heidegger aponta que a *Gestell* adquire um novo significado se concebida como o dispositivo do absoluto e integral governo do mundo, embora com a ressalva de que o filósofo da floresta negra não chega a arrematar o problema da técnica porque não o restitui ao seu *locus* político (cf. AGAMBEN, 2007, p. 275-276).

Hannah Arendt, leitora de Kierkegaard e Heidegger, fonte de inspiração para Agamben, tem também um passo importante na experimentação crítica da ontologia da operatividade. No livro que tem como tema *o que estamos fazendo e as origens da alienação do mundo moderno*, segundo o prólogo escrito pela própria autora, encontramos nova abordagem do problema. *A condição humana* se inicia com a advertência de dois eventos decisivos para o mundo contemporâneo, a tentativa de libertação do trabalho que é realizado pelo homem em virtude do advento da automação, por um lado, e a aparentemente contraditória glorificação teórica do trabalho, no qual todos os homens são nivelados pelo trabalho como atividade principal e meio para o ganho do próprio sustento, por outro lado, recordando-se que mais à frente o trabalho será definido como aquilo que produz um mundo artificial de objetos (cf. ARENDT, 2004, pp. 12-15). Mas estamos ainda longe do sentido da ontologia da operatividade desenvolvido pela pensadora alemã se nos fixarmos apenas no mundo do trabalho. Para designar a condição humana, mormente no que se assinala com a expressão *vita activa*, Hannah Arendt se propõe a vasculhar os meandros das atividades do labor, do trabalho e da ação nas transformações que tiveram lugar na modernidade. A crítica da ontologia da operatividade não está justamente na exclusão da ação e da contemplação no mundo moderno, nas substituições pelo *homo faber* e pelo *animal laborans*, pela fabricação de objetos úteis para a permanência do mundo e

pela ocupação nas atividades que garantem a satisfação das necessidades do corpo e da vida? Vejamos o que nesse sentido se pode dizer em relação à ação.

A convicção de que o máximo que o homem pode atingir é o aparecimento e a realização de si mesmo não é, de modo algum, natural e corriqueira. Contra ela há a convicção do *homo faber* de que os produtos feitos pelo homem podem vir a ser mais – e não apenas mais duradouros – que o próprio homem, como há também a firme crença do *animal laborans* de que a vida é o bem supremo. A rigor, ambos são, portanto, apolíticos e tenderão a denunciar a ação e o discurso como ociosidade – intrometimento ocioso ou conversa ociosa (ARENDT, 2004, p. 220).

A partir de um momento histórico não seguramente determinável a ação passa a denotar outra coisa que não a espontaneidade humana na vida política, há uma clara e incessante tentativa de se expropriar a ação de todo conteúdo político, de retirá-la do âmbito dos negócios humanos e da organização do convívio na cidade. Mesmo “a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo” (ARENDT, 2004, p. 22), todo ato decorrente do movimento do corpo humano em meio a coisas e pessoas. Especialmente, substitui-se a ação pela fabricação, a idade moderna interpreta a ação como uma modalidade de fabricação, em termos de instrumentalidade, de produção de ferramentas úteis para o trabalho do homem. Difundindo-se a preocupação com a produção e acumulação de bens, com a garantia da ordem e do progresso, a modernidade procura evitar a política, no seu exaspero contra as três características malditas da ação: a imprevisibilidade dos seus resultados, a irreversibilidade dos processos uma vez desencadeados e o anonimato dos autores historicamente relevantes (cf. ARENDT, 2004, p. 232-234). A ação deve, portanto, ser operativa e efetual, deve ter algum resultado palpável que se possa mostrar ao final do processo, tomando-se como modelo a fabricação de objetos. Nesse sentido cabe observar que, se outrora a felicidade humana estava na participação na vida pública da cidade e na administração das decisões que a conduziriam a um futuro comum, agora ela se restringe às alegrias da vida privada confortável. Ademais, a suspeita que um estado de coisas como esse levanta em relação à democracia é notada por Arendt. Poderíamos acrescentar que a criação de uma democracia que se reduz ao sistema de representação política pode ser também um modo de neutralizar a ação. A defesa da representação política por Benjamin Constant no clássico *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, discurso pronunciado no coração de Paris em 1819, o testemunha. À liberdade dos modernos satisfaz o abandono da política aos profissionais de política na representação, para que possam livremente *agir e atuar* em relação aos negócios privados, *empreender*. Nas palavras de Benjamin Constant, “a independência individual é a primeira das necessidades modernas [...] não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política [...] nenhuma das numerosas instituições, tão aplaudidas, que, nas repúblicas antigas,

impediam a liberdade individual é aceitável nos tempos modernos”.⁶ A nós modernos compete a vida de empresários e fabricantes, mesmo sem qualquer empresa para gerir que não seja a própria força de trabalho.

Ao lado do investimento contra a ação, Hannah Arendt colocará a inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, “talvez como a mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna” (ARENDR, 2004, p. 302). Não apenas a inversão entre vida ativa e vida contemplativa e a definitiva abolição da contemplação na vida moderna, mas especialmente a assunção da contemplação como serva da ação já modulada, como etapa fugaz de um processo de fabricação. *Pensar* e *contemplar* são atividades diferentes de agir e fazer, com muito custo podem ser chamadas de atividades. Estão agora a serviço do *fazer* e do *fabricar*, da produtividade e de seu apetite por sempre mais, o que de acordo com a pensadora alemã, explica uma das causas da filosofia ter perdido espaço entre os homens na modernidade. Se quiserem, depois dos anos de publicação da *Condição humana*, em que o lançamento de um satélite artificial à órbita terrestre representava o evento tecnológico mais notório, as tecnologias de informação e as redes sociais submetem o pensar a um regime de concorrência tão veloz quanto o seu desaparecimento na irrelevância.⁷ Antes da vitória derradeira do *animal laborans* no nosso tempo, o ontologia da operatividade deixou a sua marca: “em lugar do conceito de *ser*, encontramos agora o conceito de *processo*”, do processo de fabricação de objetos. Pior, encontramos um desvirtuado conceito de fabricação, “afastando-se da questão de *o que* uma coisa é e de que tipo de coisa deve ser produzida para a questão de *como* e através de que meios e processos ela veio a existir e pode ser reproduzida”. Nesse sentido, “a moderna troca de ênfase do *o que* para o *como*, da coisa para o processo de sua fabricação, não foi de modo algum um bem isento de males” (ARENDR, 2004, p. 309-310, 317 e 320, respectivamente). O pensamento que não produzir objetos úteis não tem valor. A única contemplação que permanece é a do engenheiro e a do operador de máquinas, ou seja, tem como mira o objeto ideal que será criado pelo processo de produção para posterior destinação ao comércio.

Do ponto de vista de Hannah Arendt, tudo isto não ocorre sem influir sobre a política, sobre a capacidade dos homens negociarem entre si em um ambiente de pluralidade e construir um futuro comum. A partir da instalação teórica definitiva de que os homens estão em igualdade de condições, o racionalismo

⁶ A citação está na página 10 da versão consultada. Antes da passagem, o autor dá a tônica do discurso ao enfatizar que o mundo moderno mudou a vida humana. “O comércio não deixa, como a guerra, intervalos de inatividade na vida do homem. O exercício contínuo dos direitos políticos, a discussão diária dos negócios de Estado, as discussões, os conciliábulos, todo o cortejo e movimento das facções, agitações necessárias, recheio indispensável, se ousar empregar esta expressão, na vida dos povos livres da antiguidade, que se teriam entediado, sem esse recurso, sob o peso de uma ociosidade dolorosa, acarretariam apenas perturbação e cansaço às nações modernas, onde cada indivíduo, ocupado por suas especulações, por seus empreendimentos, pelos resultados que obtém ou espera, quer ser desviado disso o menos possível” (p. 05).

⁷ A pergunta que inaugura a página de todo perfil do *Facebook*, *no que você está pensando*, é um acinte ao tempo do pensamento e ao seu retiro necessário. Os poucos amigos que levam a sério esta pergunta devem se submeter sem defesa à sua dinâmica frívola e destinada ao desaparecimento. Com maior prejuízo: ao fato de se exporem em uma vitrine em constante disputa, à mercantilização das relações humanas e ter que escutar a intervenção de gente que escreve sem pensar.

moderno e a visão mecanicista de mundo já haviam assimilado que a única política possível seria aquela viabilizada pela criação de um homem artificial, um corpo estatal que funcionasse tão bem quanto um relógio. O século dezessete vê surgir então tentativas de introduzir o paradigma da operatividade na esfera da política. Fugindo ao assim concebido estado de natureza, o Estado Moderno criado na dinâmica da fabricação oferece a solução caseira para a produção e o governo do mundo político, o que equivale à construção de uma máquina, um mecanismo que opera pela interação das suas partes entre si (cf. ARENDT, 2004, p. 312-313). Mais adiante, a vitoriosa eleição da *vida* como bem supremo e a também vitoriosa concepção cristã da imortalidade da alma humana, não importa o que o homem faça sobre a terra (concepção que sobreviveria à secularização e ao arrefecimento da fé cristã, visceralmente adjuntas ao século dezenove), foram desastrosas para a política, uma vez que retirou do homem a responsabilidade pelo seu mundo, fazendo da política a gerência das necessidades humanas básicas. Basta ao homem trabalhar para ganhar o seu pão, se necessário for, isto é, se alguma prosperidade alheia não lhe tiver por sorte beneficiado.⁸ Por uma razão diametralmente oposta, a valorização da vida tem como resultado a alienação extraterrena do mundo (cf. ARENDT, 2004, p. 327-329). Não resta, assim sendo, dignidade para a política e para a ação: “a ação logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de fazer e de fabricar, exceto que o fazer, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas outra forma de labor, como função mais complicada mas não mais vitoriosa do processo vital” (ARENDT, 2004, p. 335). A ação, que fulgurava outrora ao lado do discurso enquanto atividade humana privilegiada na política, tornando a política possível, sofre um duro golpe, ou melhor, dois golpes, primeiro pela sua interpretação como *fazer*, depois pela sua anulação como *labutar para o sustento da vida*.

Como vemos, especialmente em Arendt, mas não apenas nela, política e ontologia não estão apartados, tal como poderia a princípio parecer. A discussão que ocupa estas linhas nos leva de volta a *L'uso dei corpi*, o último volume do projeto filosófico-político de Giorgio Agamben, maturado durante vinte anos, onde se lê que “ontologia e política se correspondem perfeitamente” ou, em uma versão mais abrangente, “política e ontologia, dispositivos ontológicos e dispositivos políticos são solidários, porque precisam um do outro para se realizar” (AGAMBEN, 2014, p. 173 e 176). Cabe perquirir de que modo a ontologia da operatividade e da efetividade influi sobre a política. Em outras palavras, como o reconhecimento do triunfo do agir e do fazer sobre o âmbito do ser, do triunfo do ato sobre a potência, influi sobre a política contemporânea. Finalizando um projeto filosófico de trajetória inusitada, que havia iniciado sob o horizonte biopolítico em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (com o reconhecimento de que a política contemporânea teria sem reservas se tornado biopolítica), no contexto em que problemáticas são as cisões da vida humana, o autor salientará que “uma desativação da máquina biopolítica implica necessariamente uma desativação do

⁸ De acordo com Arendt, a filosofia cristã mais recente teria desmerecido o trabalho como virtude ou reparação do pecado original, o que, a meu ver, não é uma observação isenta de problemas, especialmente se levarmos em conta que a palavra *trabalho* é polissêmica e pode designar tanto a prestação de serviço à comunidade quanto uma realidade intelectual ou espiritual.

dispositivo ontológico (e vice-versa)” (AGAMBEN, 2014, p. 261). *Opus Dei e L'uso dei corpi* são definitivamente também livros políticos.

Entre os anos 1996 e 2004, o tema em pauta já estava parcialmente desenvolvido por Agamben (no artigo *L'opera dell'uomo*, mas também na conferência *Heidegger e il nazismo*). Valendo-se mais uma vez de uma ponderação aristotélica, em *La potenza del pensiero: saggi e conferenze* já está manifesta a noção de que há uma inoperosidade essencial no homem, a hipótese de que o homem seja no seu ambiente profundo *argos, sem obra*, e de que a política corresponda à inoperosidade essencial do homem (cf. AGAMBEN, 2005, pp. 338 e 372-384). Ora, se a política é a inoperosidade, como entender uma política que foi determinada pela ontologia da operatividade e da efetividade, uma política qualificada pelas obras e resultados? Ainda pode ser chamada de política? Colocar em questão a centralidade do *agir* e do *fazer* na política é uma das intenções confessadas de *L'uso dei corpi*. Se no início da terceira parte do livro o conceito-chave de *forma-de-vida*, que viria a se tornar tão relevante no projeto filosófico, designa antes de tudo uma potência, um *ser de potência*, ao final acrescenta-se que dá-se *forma-de-vida* somente onde há contemplação de uma potência, retorno à inoperosidade, restituição à possibilidade (cf. AGAMBEN, 2014, p. 264-265 e 313). Nesse sentido, política denomina o *se tornar humano do homem*. A vida propriamente humana é a vida política. Isto é afirmar que é na política que o homem encontra a sua humanidade, se torna mais humano. Igualmente, que política não pode ser compreendida apenas na sua redução mais comum: um universo institucional separado do mundo comum dos homens, um campo minado sitiado por profissionais de terno e gravata, um mercado de trabalho especializado para gente empoderada. Ao lado dessa incontestada redução, vemos esse mundo adulterado cobrir de louros as obras que revelariam um *agir* e um *fazer*. Por isso, considera-se a melhor política a política monumental. Deixar monumentos é fundamental nesse mundo, alterado duplamente pela sociedade espetacularizada, na qual é necessário antes de tudo *mostrar* algo, mesmo que não se tenha nada para mostrar. Publicidade, propaganda, *marketing*, são eles que sugam os recursos de qualquer gestão pública nos dias de hoje, assim como dos empreendimentos individuais de personalidade.

Com a publicação de *L'uso dei corpi*, o filósofo italiano tem um objetivo em mente: contribuir para a desativação e suspensão das obras da economia, do direito, da biologia e assim por diante. É deste modo que ele o verbaliza em entrevista ao jornal alemão *Die Zeit*, poucos meses depois da publicação do livro. *A Europa precisa colapsar* e apenas uma forma especial de atividade que seja uma inoperosidade pode desobstruir o caminho para uma política que vem, mas que ainda não chegou.⁹ O que não será realizado, evidentemente, por um livro. Mas seus leitores, talvez, tenham a habilidade de convocar essa inoperosidade e invocar a política. É preciso estancar a ontologia da operatividade. Resta saber se a sua

⁹ *A Europa precisa colapsar* é o título da entrevista que responde a uma polêmica que envolveu o autor dois anos antes e que ficou conhecida como a polêmica do *império latino*, em alusão crítica à constituição meramente econômica da União Europeia e às posturas mais enérgicas do governo alemão no período. Sobre a explicação dos seus objetivos com a publicação de *L'uso dei corpi*, conferir as páginas 08 e 09 da tradução consultada.

obra expandida vem em nosso auxílio, se os conceitos alistados por ele podem nos guiar no resgate da dignidade da política, ou melhor, no retorno da política ao seu lugar próprio. Na linguagem do filósofo, na *invenção da política que vem* (*inventar* é a palavra usada pelo autor na introdução do primeiro volume da série, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*). O pensamento experimentado como potência antagonista à ontologia que se impõe como operatividade, tão inerente à atual fase do sistema capitalista de produção e consumo, e a *forma-de-vida* que lhe corresponde, enquanto vida inseparável de sua forma e oposição ao domínio da *vida nua*, devem se tornar os conceitos guias da *política que vem* (cf. AGAMBEN, 2014, p. 271-272). Penso que as provocativas intuições de Agamben têm algo a nos dizer, ainda que não digam tudo, como não poderia deixar de ser. Dividindo um destino comum com a política, a ontologia do nosso tempo está exposta à ingerência da operatividade e da efetividade. Quer se trate de invenção de algo novo, quer se trate da liberação de algo que aguarda alguma redenção, compete a nós habitantes do século vinte e um dar ouvidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Autoritratto nello studio*. Milano: Nottetempo, 2017.
- _____. *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet, 2016.
- _____. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- _____. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- _____. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- _____. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- _____. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1995.
- _____. A Europa precisa colapsar: entrevista com Giorgio Agamben, por Iris Radisch (Die Zeit), *Revista Profanações*, ano 3, nº 1, tradução Marcelo Hanser Saraiva, revisão Oswaldo Giacoia Junior, p. 238-248, jan./jun. 2016.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf>. Acesso em: 10/11/2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª edição. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

KIERKEGAARD, Søren. A. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2005.

NASCIMENTO, Daniel A. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014.

_____. *Ipseidade e alteridade em Heidegger e Kierkegaard*. 2007. 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.