

Epistemologia Analítica
e Epistemologia Social

Filosofia na Idade Média

Metafísica Analítica

Filosofia da Mente

XXV SEMANA
ACADÊMICA
do **PPG** em **Filosofia**
da **PUCRS**

Volume 1

 editora fi

ORGANIZADORES

André Luiz Neiva
Manuela Sampaio de Mattos

A Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS chegou à 15ª edição no ano de 2015, evento que ocorreu no período de 22 a 24 de setembro. Foram três dias de intensa atividade filosófica com palestras de professores/pesquisadores e sessões temáticas. Em especial, os Grupos de Pesquisa do PPG tiveram papel atuante com debates e apresentações de trabalho de pós-graduandos e graduandos da PUCRS e de outras instituições superiores do Brasil. Este primeiro volume dos Anais da XV Semana Acadêmica contém textos vinculados aos Grupos de Pesquisa em Epistemologia Analítica, Epistemologia Social e Filosofia na Idade Média. Além disso, contempla textos sobre temas de Metafísica Analítica e Filosofia da Mente. A Semana Acadêmica tem promovido eventos nos quais são apresentadas pesquisas e contribuições de boa qualidade em Filosofia, principalmente nas Áreas de Concentração do PPG em Filosofia da PUCRS (Metafísica e Epistemologia, Ética e Filosofia Política). Ademais, a Semana Acadêmica estimula o debate franco, a pesquisa responsável e a produção de argumentos rigorosos sobre diversos tópicos e problemas em Filosofia. Também proporciona um espaço de publicação de textos de professores, pesquisadores, pós-graduandos e graduandos.



- Epistemologia Analítica e Social
- Filosofia na Idade Média
- Metafísica Analítica
- Filosofia da Mente



- Teoria da Justiça e Cultura Política
- Filosofia Sistemática: Dialética e Filosofia do Direito
- Ética e Filosofia Política



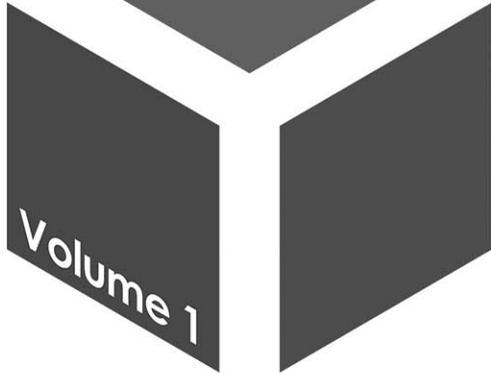
- Filosofia e Interdisciplinaridade
- Metafísica e Fenomenologia Hermenêutica
- Dialética e Filosofia da Ciência



- Ética, Contemporaneidade e Desconstrução
- Lógica de Transformação: Crítica da Democracia



XV SEMANA
ACADÊMICA
do **PPG** em **Filosofia**
da **PUCRS**



ORGANIZADORES

**André Luiz Neiva
Manuela Sampaio de Mattos**

 editora fi

Capa: Tatiane Marks
Diagramação: Lucas Fontella Margoni
Revisão dos autores.



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

NEIVA, André; MATTOS, Manuela Sampaio de (Orgs.).

XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da PUCRS: volume 1 [recurso eletrônico] / André Luiz
Neiva, Manuela Sampaio de Mattos (Orgs.) -- Porto Alegre:
Editora Fi, 2015.

366 p.

ISBN - 978-85-66923-75-9

Disponível em:

<http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Programa de Pós-Graduação. 3. Anais. 4. Revista.
I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Peculiaridades da construção do conceito de sabedoria epistêmica	
<i>Aline Isaia Splettstösser</i>	9
Sobre a contemplação em Aristóteles	
<i>Aline Silveira</i>	25
O que são os Mundos Possíveis? Lewis vs. Ersatzism Linguístico	
<i>André Luiz de Almeida Lisboa Neiva</i>	41
A ética das virtudes de Aristóteles: o conceito de felicidade proposto	
<i>Bruna Nery Pormann</i>	63
Notas sobre os <i>verba animi</i> do <i>De Trinitate</i> 8,6,9 de Agostinho	
<i>Diego Fragoso Pereira</i>	75
Sobre agência epistêmica em Ernest Sosa	
<i>Doraci Engel</i>	94
A epistemologia anti-sorte e os seus críticos	
<i>Felipe Mendes Sozzi Miguel</i>	113
A arte do bem viver em Epicteto - uma abordagem ética	
<i>Fernando Carbonell da Fontoura</i>	127
Fecho e Subdeterminação: as relações entre os princípios dos argumentos céticos	
<i>Gregory Gaboardi</i>	151

Inferential knowledge and falsehoods	
<i>João Rizzio Vicente Fett</i>	172
Rorty e o conceito de mente	
<i>Jorge Piaia Mendonça Júnior</i>	182
Epistemologias da virtude: naturalização e críticas situacionistas	
<i>José Eduardo Pires Campos Júnior</i>	202
O confiabilismo de Goldman e seus críticos	
<i>Louis-Jacques Fleurimond</i>	220
A crítica de Saul Kripke à teoria do rastreamento: o contraexemplo do celeiro vermelho	
<i>Lucas Roisenberg Rodrigues</i>	236
A consciência negada: críticas de Searle ao funcionalismo de Dennett	
<i>Márcio Francisco Rodrigues Filho</i>	248
Boécio e a questão do Mal	
<i>Marlo do Nascimento</i>	267
Características e fundamentos das atividades mentais na teoria da alma de Santo Agostinho	
<i>Matheus Jeske Vahl</i>	280
De Regia Potestate – A teoria do Estado em Bartolomé de Las Casas	
<i>Renata Floriano de Sousa</i>	300
Conhecimento Testemunhal	
<i>Rossul Chaudon Padilha</i>	319

Hume, Locke e o problema da identidade pessoal
Susie Kovalczyk dos Santos 332

Entendimento na Epistemologia Social
Valentine da Silva Serpa 353

Peculiaridades da construção do conceito de sabedoria epistêmica

*Aline Isaia Splettstösser*¹

Introdução

A história da filosofia antiga afirma que a sabedoria é uma virtude intelectual e moral e apresenta o sábio como um indivíduo capaz de sustentar-se de forma diferenciada diante dos demais, ainda que o mesmo esteja ciente de suas limitações. Além disso, tanto as concepções platônico-socráticas quanto as aristotélicas enfatizam o valor do conhecimento como base para a sabedoria. Na primeira seção desse artigo nos deteremos nesses aspectos fundamentais e na seção 2 avançaremos para analisar as concepções contemporâneas sobre a sabedoria utilizando-se das contribuições da pesquisa epistemológica.

Isso envolve questionar a sabedoria enquanto: habilidade ou competência de um sujeito como agente em prol da verdade; o seu valor intrínseco e/ou instrumental; a sua natureza nata ou inata; os processos cognitivos que compreendem a sua assimilação; os resultados de sua excelência profunda e duradoura; as características do caráter do agente que a incorpora, a sua ligação com aspectos práticos e morais.

Mas as fundações teóricas da sabedoria também se aproximam de tópicos como conhecimento, racionalidade,

¹ Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista Capes/Prosup/Proex. Contato: aline.isaia@ibest.com.br. Fone (51) 3273 1359

inteligência, entendimento. Palavras utilizadas por diversas áreas científicas e com conotações nem sempre muito precisas. É esse um dos primeiros complicadores que fazem da sabedoria uma virtude ao alcance dos mais diversos métodos de investigação. Há áreas de pesquisa diretamente relacionadas ao seu estudo para além da própria Filosofia, como a História, a Educação, a Economia, a Administração, o Direito, a Literatura, as Neurociências, a Teologia e outros desdobramentos das Ciências Sociais e Políticas.

De um modo geral, todo indivíduo ou instituição gostaria de atingir a sabedoria enquanto ela é associada a decisões e julgamentos verdadeiros e coesos, a excelência nas ações, e a profundidade e perenidade de seus resultados alcançados. Lembra-nos Landemore que o conceito de sabedoria tem a ver com o impacto de projetar algo substancial para gerações futuras; é um fenômeno diacrônico que ocorre num horizonte temporal mais largo².

Por isso também ligamos o estudo da sabedoria com a trajetória epistêmica dos indivíduos e a sua realização enquanto marco de virtude de valor superior. A sabedoria foi, ao longo da história da filosofia, retratada através de muitos aforismos e carece de uma definição mais precisa. A amplitude dessa pesquisa e a não convergência de diversos teóricos que versam sobre as suas condições e propriedades são, portanto, peculiaridades que debateremos nesse texto cujo mote central é construir um panorama geral das investigações mais recentes sobre o tema servindo de estímulo para o aprofundamento dessa questão.

² LANDEMORE, H. "Collective wisdom: old and new". In: ELSTER, J. and LANDEMORE, H (eds.). *Collective Wisdom: principles and mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p.7.

1. Das definições filosófico-históricas da sabedoria

1.1 Base das intuições filosóficas clássicas da sabedoria

Aforismos filosóficos acerca do termo sabedoria fazem parte da busca filosófica desde os seus primórdios. Em especial, na Grécia Antiga, temos como marco os fragmentos de filósofos pré-socráticos (VI a.C.) nos trabalhos atribuídos aos sete homens sábios da Antiguidade. Referimo-nos a Tales de Mileto, Periandro de Corinto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Cleóbulo de Rodas, Sólon de Atenas e Quílon de Esparta. É de Tales de Mileto a máxima: “o tempo aplicado à sabedoria descobre tudo”³, e de Bias de Priene o conselho: “proporcione a si mesmo a sabedoria, desde a juventude até a velhice, esse que é o maior de todos os bens da terra”⁴.

Demarcada como um atributo capaz de combater as maiores dificuldades da vida, a sabedoria era vista como um bem a ser conquistado através das observações proporcionadas pelas experiências dos indivíduos. Ela deveria ser adquirida e, portanto, não era uma qualidade inata. E embora estivesse disponível a todos que se dedicassem a conquistá-la era claro que raros indivíduos conseguiam assimilá-la com toda sua grandeza. O caminho para a sabedoria era uma busca auxiliada pela filosofia.

Mas a preocupação em identificar esse caminho de forma mais criteriosa deve-se ao trabalho de Sócrates.

1.2 Intuições platônico-socráticas

A investigação de Sócrates considerava a sabedoria como uma capacidade ou habilidade referente a um

³ PAPADOGEORGOS, G. *Prominent Greeks of Antiquity: their lives and work*. Atenas, GR: M. Toubis, 2000, p.12.

⁴ PAPADOGEORGOS, G. *Prominent Greeks of Antiquity: their lives and work*. Atenas, GR: M. Toubis, 2000, p.18.

indivíduo em particular que estivesse em busca de respostas para suas mais complexas aspirações.

O que inicialmente aparenta ser um paradoxo, tendo de um lado a máxima socrática ‘só sei que nada sei’ e, de outro, a afirmação de que Sócrates era considerado como ‘o mais sábio dos homens’ mostra, numa leitura cuidadosa da Apologia, o quanto Sócrates enfrentava ‘o exame da vida em seus mais altos desafios’. As afirmações do pai da Filosofia não se referiam a enumerar o que ele não sabia, mas a ter a consciência da limitação de seus juízos e entendimentos diante das mais instigadoras questões acerca da vida e do Universo.

A maiêutica socrática é prova do esforço do filósofo em perseguir entendimentos trazendo à luz a verdade que aflorava dos debates com seus discípulos, ainda que num constructo de diálogo originário. Como exposto em Teeteto, essa busca por ‘fazer nascer um conceito novo’ assemelhava-se ao trabalho das parteiras.

As teorias socráticas acerca da sabedoria não identificam com propriedade o que é a sabedoria, apenas iluminam e apresentam noções de que talvez uma das condições necessárias para ser sábio seja a de questionar sem receio antes de chegar a uma conclusão acertada, pois o sábio deveria duvidar até mesmo de sua própria capacidade intelectual. Essa teoria é sintetizada como teoria da humildade e proposta em duas declarações:

1. S é sábio se e somente se S acredita que ele não é sábio.
2. S é sábio se e somente se S acredita que S não sabe nada⁵.

⁵ RYAN, S. "Wisdom/ *Wisdom as epistemic humility* ". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em:

A teoria da humildade não fundamenta a natureza da sabedoria, assim, não podemos atribuir a Sócrates uma teoria completa sobre a mesma, mas acolher as seguintes proposições como um aporte de valores comparativos correspondentes ao tema e a algumas características importantes das pessoas sábias como: possuir autoconfiança sem ser arrogante; estar ciente de sua falibilidade, ser reflexivo, introspectivo e tolerante mesmo num cenário de incertezas.

Outra tentativa de aproximação que Sócrates propôs fazer com a sabedoria foi relacioná-la com virtudes como o conhecimento e a opinião acertada. Em uma das passagens de seus diálogos com Menon, Sócrates utiliza o exemplo de um viajante que, embora não conheça a rota para determinada cidade, seja capaz de nela chegar apenas por uma conjectura (ou uma opinião acertada). Nesse diálogo, contudo, Sócrates não aprofunda a investigação sobre a ‘opinião acertada’ com a mesma preocupação com que se dedica aos estudos sobre a natureza do conhecimento. Mas fica claro que o conhecimento pode alicerçar a sabedoria.

Essa nova interpretação levou-nos a estabelecer a teoria da sabedoria enquanto rigor epistêmico:

‘S é sábio se e somente se para todo p (S crê que S sabe que p se e somente se S sabe que p)’⁶.

Dessa forma, o sábio teria a consciência de que seus limites estariam nas crenças que ele não fosse capaz de justificar. O que devemos salientar nessa teoria é o fato de que um indivíduo pode ser rigoroso na justificação de suas

<<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>>.
Acesso em: 20.06.2015

⁶ RYAN, S. "Wisdom/ *Wisdom as epistemic accuracy* ". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>>.
Acesso em: 20.06.2015

crenças ainda que as mesmas sejam precárias ou sem grande relevância intelectual.

Por isso deveríamos construir um novo argumento, o de que pessoas sábias possuem, necessariamente, um conhecimento acurado estando bem informadas sobre uma infinidade de assuntos relevantes. Os filósofos que seguem essa argumentação apenas divergem sobre que tipo e uso de conhecimento deveria estar disponível ao sábio.

Sem dúvida um dos principais usos que se pode fazer do conhecimento é instrumental e refere-se ao fato de que o sábio deve saber bem viver e demonstrar em suas ações a devida aptidão.

Essa é uma concepção aristotélica sobre a qual nos debruçaremos em detalhamento no item a seguir.

1.3 Intuições aristotélicas

A quem devemos outorgar uma investigação mais densa sobre o tema da sabedoria é Aristóteles. As pistas estão no livro VI da *Ética a Nicômaco*, no qual o filósofo expõe em cinco as virtudes intelectuais, ou faculdades da mente. Elas são representadas da seguinte forma: *epistême* (conhecimento científico), *techné* (arte ou técnica, ou ainda habilidade), *nous* (razão intuitiva), *sophia* (sabedoria teórica) e *phrónesis* (sabedoria prática ou prudência).

A partir desse quadro, os estudos sobre a sabedoria têm centrado suas análises sobre duas virtudes em especial: a *sophia*, que é um tipo de sabedoria que contempla um conhecimento notável e teórico que busca a perfeição e versa sobre os conceitos universais, e a *phrónesis*, a sabedoria prática, que versa sobre as coisas humanas que podem ser objeto de deliberação, gerando um “poder de previsão no que toca à própria vida”⁷.

⁷ ARISTÓTELES, EN, livro III, 7.

Os referidos trabalhos de Aristóteles sobre sabedoria foram amplamente debatidos pela filosofia medieval (com destaque para Aquino) e pela filosofia moderna (em especial nos princípios do conhecimento humano analisados por Descartes) e são seguramente as bases mais fortes para os estudos da epistemologia da sabedoria.

Aristóteles também aproxima a ética a esse debate sinalizando a necessidade de associação entre as virtudes intelectuais e as virtudes morais, sendo as virtudes intelectuais geradas e estimuladas pelo ensino e, portanto, requerendo experiência e tempo para serem assimiladas; e as virtudes morais adquiridas pelo hábito⁸. Para o filósofo de Estagira de nada serviriam as virtudes intelectuais se estas não fossem alicerçadas nas virtudes morais. Notemos: “Não é possível possuir sabedoria prática quem não seja bom”⁹, ou ainda “a *phrónesis* é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem”¹⁰.

No livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles volta a afirmar que a sabedoria deve servir ao bem viver e sempre ambiciona a verdade.

São duas as ideias centrais que devemos a Aristóteles: a) a ligação da sabedoria com o conhecimento, identificada a separação entre uma sabedoria teórica e outra prática; b) a ligação da sabedoria para alavancar o fato de saber viver bem e ser bem-sucedido nessa tarefa, ligando-a a virtudes morais. Temos assim três novas proposições – sobre a definição – da natureza da sabedoria: a) sabedoria como amplo conhecimento factual, b) sabedoria como mola propulsora de saber viver bem, e c) sabedoria como saber fazer e ser bem-sucedido em viver bem. Abaixo destacamos as propriedades de cada uma.

⁸ ARISTÓTELES, EN, livro II.

⁹ ARISTÓTELES, EN, livro III, 12.

¹⁰ ARISTÓTELES, EN, livro III, 12.

a) Sabedoria como amplo conhecimento factual:

‘S é sábio se e somente se S tem um amplo conhecimento factual sobre ciência, história, filosofia, literatura, música, etc’¹¹.

Essa definição mostra que além de temas acadêmicos o sábio deve ter profundo conhecimento sobre tudo o que lhe cerca. Não se trata de falarmos de um especialista, mas de um generalista.

A crítica apontada nessa definição é a de que uma pessoa pode deter muito conhecimento mas não saber como aplicá-lo em situações da vida real. Esse tipo de conhecimento seria uma condição necessária, mas insuficiente para a noção completa de sabedoria, ela apenas detectaria sua sabedoria teórica. Por isso Aristóteles também se referiu a um tipo de sabedoria prática, que capta esse conhecimento e o aplica em aspectos da vida cotidiana dando ao sábio a condição de deliberar sobre tudo o que lhe cerca em prol de construir uma vida plena.

b) Sabedoria como saber viver bem:

‘S é sábio se e somente se S sabe como viver bem’¹²

¹¹ RYAN, S. "Wisdom/ Wisdom as knowledge: WFK: Wisdom as extensive factual knowledge". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>>. Acesso em: 20.06.2015

¹² RYAN, S. "Wisdom/ Wisdom as knowledge: KLV: Wisdom as knowing how to live well". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>>. Acesso em: 20.06.

Mas colocar o conhecimento em prática ainda é uma condição fraca para a sabedoria, dessa forma, filósofos¹³ que compartilham da intuição aristotélica de que a sabedoria é um somatório de obtenção de conhecimento mais aplicação do mesmo impõem uma terceira condição que se acrescenta às definições acima, construindo a visão KLS (*Wisdom as knowing how to do, and succeeding at living well*).

- c) Sabedoria como saber fazer, e ser bem-sucedido em viver bem:
 ‘S é sábio se e somente se:
 (i) S sabe como viver bem
 (ii) S é bem sucedido em viver bem’¹⁴

Independente das críticas direcionadas a Aristóteles há uma unanimidade nas pesquisas contemporâneas de que as intuições aristotélicas são as que produziram maiores subsídios para o estudo sobre o tema. Nesse sentido, analisaremos como têm sido trabalhadas essas questões.

2 Sabedoria epistêmica

2.1 As motivações para o resgate da investigação sobre sabedoria

Há motivações evidentes para epistemólogos tratarem sobre o tema da sabedoria. Whitcomb (2010)

¹³ Filósofos contemporâneos divergem sobre o fato da sabedoria ter como condição necessária a obtenção de conhecimento. Entre os que seguem a visão aristotélica no que diz respeito a esse quesito citamos: Tiberius (2008), Zagzebski (1996), Kekes (1983), Nozick (1989).

¹⁴ RYAN, S. "Wisdom/ Wisdom as knowledge: KLS: Wisdom as knowing how to do, and succeeding at living well". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>. Acesso em: 20.06.

enumera em cinco as principais razões para tal: 1) a sabedoria é uma virtude epistêmica de valor superior; 2) a psicologia tem um corpo substancial de pesquisa sobre a sabedoria tratando-a como um estado mental de alta performance, mas esses trabalhos utilizam-se de termos aproximados enquanto sinônimos (exemplos no uso concomitante de termos como criatividade, inteligência, racionalidade) e isso aponta aos epistemólogos a necessidade de escrutinar as diferenças entre esses termos para aprimoramento desse referencial teórico; 3) embora a sabedoria seja uma realização central da filosofia desde os seus primórdios há uma lacuna na revisão dos estudos sobre essa virtude que só vem sendo resgatada muito recentemente; 4) a sabedoria está conectada a uma série de questões da epistemologia aplicada, como problemas do conhecimento e do entendimento; 5) ainda que com objetivos próprios, a sabedoria é um tema central nos debates sobre a estrutura das virtudes epistêmicas.

Reconhecendo algumas dessas preocupações coube à epistemologia acomodar as principais intuições histórico-filosóficas sobre o tema além de avançar nas condições propostas sobre a natureza da sabedoria. A reunião dessas propostas pode ser conduzida a uma teoria híbrida.

2.2 Novas teorias sobre a sabedoria

2.2.1 Teoria híbrida sobre a sabedoria e duplo consequencialismo

Uma nova observação foi feita referindo-se à importância da produção da justificação das crenças dos indivíduos quando essas têm a intenção de gerar uma deliberação sábia. Esse tópico fortalece a definição da teoria híbrida: ‘S é sábio se e somente se:

- (i) S tem extenso conhecimento factual e teórico

-
- (ii) S sabe como viver bem
 - (iii) S é bem-sucedido em viver bem
 - (iv) S têm bem poucas crenças injustificadas¹⁵

Essa teoria é criticada por Whitcomb (2010) no que diz respeito à condição (iii) eliminando a hipótese de que viver bem seja condição necessária para ser sábio. Sua observação nota que um indivíduo pode ter extenso conhecimento teórico, saber justificar suas crenças com maestria, saber como se vive bem e ainda assim não conseguir viver bem por razões psíquicas, como o caso de estar depressivo, ou ainda apenas incapaz de levar adiante seu desejo de viver bem.

Alargando sua crítica, Whitcomb não acredita que valores morais devam ser inseridos nesse debate. Sua visão é muito particular e é apresentada como duplo consequencialismo levando em consideração que a sabedoria deveria ser vista como parte constitutiva de boas consequências epistêmicas sendo assim um fim epistêmico por si só, sobressaindo-se como o domínio de verdades fundamentais. A sabedoria teria um grau de dificuldade alto em ser alcançada e não estaria disponível para pessoas ordinárias, pois representaria um fenômeno raro.

2.2.2 Teoria da racionalidade profunda

Uma das dificuldades em delimitar a natureza da sabedoria refere-se ao fato de que ela não pode ser sinônimo de inteligência ou um tipo especial de esperteza. Sabendo-se que seu domínio é muito mais aprimorado a epistemologia trouxe uma nova proposta sobre o tema, com um grau de

¹⁵ RYAN, S. "Wisdom/ Hybrid Theory". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>>. Acesso em: 20.06.2015

incisividade mais específico. Trata-se de teorizar sobre a natureza da sabedoria enquanto essa pode ser vista como um profundo e abrangente tipo de racionalidade. Esse trabalho devemos a Ryan (2012) e é exposto da seguinte forma:

Teoria da Racionalidade Profunda:

‘S é sábio se e somente se:

1. S tem uma ampla variedade de crenças epistemicamente justificadas sobre uma ampla variedade de assuntos acadêmicos valiosos
2. S tem uma ampla variedade de crenças justificadas sobre como viver racionalmente (epistemicamente, moralmente e no âmbito prático)
3. S está comprometido em viver racionalmente
4. S têm bem poucas crenças injustificadas e é sensível às suas limitações¹⁶

Essa teoria pretende abarcar aspectos que, ao longo dos tempos, têm sido fundamentais no estudo da sabedoria. Não contempla diretamente a obtenção do conhecimento, mas fala da justificação de crenças, bem como no compromisso de aplicar na vida prática esses aspectos racionalmente. Também sinaliza o compromisso com a opção em se manter uma vida coerente com essa racionalidade adquirida, bem como assinala a característica da humildade por parte do sábio, que não pode ser epistemicamente arrogante.

¹⁶ RYAN, S. "Wisdom/ *Wisdom as rationality/ DRT: Deep Rationality Theory*". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>>. Acesso em: 20.06.2015

Ao assumir o compromisso com a racionalidade, Ryan (2012) não exige a perfeição por parte dos resultados do sábio mas a adequação de seus pensamentos e ações em prol de uma vida efetivamente sábia, ressaltando a sua motivação em assim fazê-lo. Ser sábio exige uma responsabilização por suas escolhas e atitudes.

A teoria da racionalidade profunda abre um precedente para acomodarmos a noção de sabedoria em graus, ou seja, haveria momentos e estratégias mais ou menos racionais que seriam adotadas por cada indivíduo, fazendo com que ele se apropriasse de respostas e atitudes com maior ou menor sabedoria. Além disso, essa noção atualiza a sabedoria de acordo com as exigências de cada tempo vivenciado pretendendo que se contemple o valor da sabedoria tanto a priori quanto a posteriori.

Ryan enfatiza: “o sábio não apenas sabe como viver bem, mas também deve saber apreciar o verdadeiro valor de viver bem”¹⁷. Esse ‘apreciar’ segue da argumentação de saber colocar em prática suas crenças e exige que o indivíduo seja profundamente comprometido em apropriar-se de suas emoções, tratar os outros com base na moralidade e buscar estratégias bem sucedidas para fazer melhor uso das provações e tribulações da vida.

O trabalho de Ryan é visto como um dos mais promissores sobre o assunto. No entanto, cabe-nos ressaltar que há muitos insights sobre o tema que ainda merecem ser melhor esclarecidos e têm sido elaborados com outras plataformas teóricas.

É importante salientar mais uma nota: toda teoria sobre a sabedoria deveria contemplar sua análise num

¹⁷ RYAN, S. ““Wisdom, Knowledge and Rationality””. In: *Acta Analytica*, vol. 27, n.2, 2012, pp.99-112. Disponível em: http://deptphi.ccu.edu.tw/sites/default/files/reference_Wisdom,%20Knowledge%20and%20Rationality_Sharon%20Ryan.pdf Acesso em: 23.09.2015, p.109

espaço-temporal mais amplo, ou seja, deliberações sábias, por serem reflexo de uma virtude por excelência, devem deixar marcas perenes na vida dos indivíduos e de quem os cerca.

Considerações finais

O panorama do debate epistemológico ainda se divide entre considerar ou não o conhecimento como uma das propriedades do conceito de sabedoria. Outra dúvida diz respeito a classificá-la enquanto virtude moral e atribuir-lhe poder de incremento ao bem viver. Não há dúvidas, entretanto, quando consideramos a sabedoria como o maior dos valores epistêmicos, ou a virtude por excelência da Filosofia.

Esse fenômeno virtuoso e de aprimoramento intelectual também clama pela sua realização em nossa vida prática. O sábio não é apenas aquele que se mostra enquanto tal, mas aquele que é capaz de transformar a sua vida e a de quem o cerca a partir de sua competência e coerência em enfrentar os desafios da forma mais racional possível.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*; *Poética* / Aristóteles ; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha.4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores ; v. 2).

KEKES, J. "Wisdom". In: *American Philosophical Quarterly*, University of Illinois, vol. 20, n.3, 1983, pp. 277-86.

LANDEMORE, H. "Collective wisdom: old and new". In: ELSTER, J. and LANDEMORE, H (eds.). *Collective Wisdom: principles and mechanisms*. Cambridge:

Cambridge University Press, 2012, introdução, pp.1-20.

NOZICK, R. “What is Wisdom and Why Do Philosophers Love it So?” In: NOZICK, R. *Examined Life: philosophical meditations*. New York: Touchstone Press, 1989, cap.23, pp. 267–278.

PAPADOGEORGOS, G. *Prominent Greeks of Antiquity: their lives and work*. Atenas, GR: M. Toubis, 2000.

PLATÃO. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1990.

RYAN, S. "Wisdom". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>>. Acesso em: 20.06.2015

_____. “Wisdom, Knowledge and Rationality”. In: *Acta Analytica*, vol. 27, n.2, 2012, pp.99-112.
Disponível em:
[http://deptphi.ccu.edu.tw/sites/default/files/referen
ce_Wisdom,%20Knowledge%20and%20Rationality
Sharon%20Ryan.pdf](http://deptphi.ccu.edu.tw/sites/default/files/referen%20ce%20Wisdom,%20Knowledge%20and%20Rationality%20Sharon%20Ryan.pdf) Acesso em: 23.09.2015

TIBERIUS, V., *The Reflective Life: Living Wisely With Our Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

WHITCOMB, D. “Wisdom”. In: BERNECKER, Sven and PRITCHARD, Duncan (eds.). *Routledge Companion to Epistemology*. NY: Routledge, 2010, capítulo 10, pp.95-105. Disponível em:
<http://myweb.facstaff.wvu.edu/whitcod/Wisdom%20final.pdf>
Acesso em: 23.09.2015.

ZAGZEBSKI, L., *Virtues of the Mind*. Cambridge:
Cambridge University Press, 1996.

Sobre a contemplação em Aristóteles

*Aline Silveira**

Uma das grandes questões envolvendo a *Ethica Nicomachea* (EN) de Aristóteles é aquela acerca da concepção de felicidade defendida ao longo da obra. Uma vida plena e feliz, expressa pelos antigos através da ideia de *eudaimonia*, é considerada o fim último de todas as ações humanas. Nessa obra, Aristóteles busca uma maior compreensão da felicidade, a fim de reconhecer quais atividades verdadeiramente permitem que o ser humano alcance uma vida de completa realização. Ele examina as vidas focadas na busca pela riqueza, pelas honras, pelos prazeres, entre outras, mas destaca aquela em que o homem se ocupa da prática das virtudes morais, como a justiça, a temperança e a coragem. Dos livros II ao IX, parece haver uma valorização das atividades práticas virtuosas como essenciais e de maior importância para a vida humana, sugerindo que as ações desse tipo sejam as responsáveis por levar o homem à mais perfeita *eudaimonia*. No entanto, nos últimos capítulos consta uma afirmação no mínimo surpreendente, a saber, que a atividade contemplativa (*theoretiké energeia*) se identifica com a vida plena (EN, X, 7, 1177a11-18).¹

Que Aristóteles estabeleça uma atividade como sendo a melhor para o ser humano já é, de certo modo, estranho. O homem pode realizar as mais variadas

* Mestranda da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
E-mail para contato: nimueve@hotmail.com.

¹ Todas as citações da *Ethica Nicomachea*, *Ethica Eudemia*, *Metaphysica*, *De Caelo*, *Do Universo* e *Política* são traduções para o Português feitas por mim a partir do texto em Inglês de BARNES, Jonathan, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

atividades: movimentar-se, dedicar-se ao aprendizado de uma técnica, relacionar-se com outros indivíduos, investigar objetos matemáticos, etc. O que faz, então, com que *uma* atividade seja dita a que o realiza da maneira mais perfeita? E, mesmo que se conceda que essa seja de fato a melhor atividade, como entendê-la em conjunto com as demais cotidianamente, visto que as ações práticas – inclusive aquelas em que há exercício da virtude moral – parecem tomar grande parte do tempo?

Questões como essas foram retomadas contemporaneamente e se tornaram tema de debate entre estudiosos desde a década de 60. W. F. R. Hardie deu início à discussão apontando a dificuldade em interpretar as considerações no livro X em conjunto com a conclusão do argumento da função humana em *EN*, I, 7.² Por este argumento, tem-se que a *eudaimonia* consiste na boa realização de atividades conforme o princípio racional, isto é, no exercício das virtudes de acordo com a razão. Aristóteles destaca ainda que, se houver mais de uma virtude (*aretê*), a felicidade consistirá no exercício daquela que é melhor (*ariston*) e mais completa (*teleiotáten*). Como interpretar, então, o conjunto da obra? Pelas afirmações em X, sabe-se que a virtude da contemplação (*sophia*) é tomada como a melhor das *aretai*, mas essa não parece constituir a vida mais completa para o homem. Há uma inegável *necessidade* de envolvimento em assuntos práticos, como trabalhar para obter sustento e exercer virtudes morais no trato uns com os outros. Aristóteles reconhece isso, notando que tais atividades ocupam boa parte do tempo que se dispõe, mas não explica se a contemplação, por ser a melhor atividade, deveria ser priorizada. Afinal, o que estaria sendo sugerido ao eleger a contemplação como a melhor das atividades? Estaria ele aconselhando o homem a investir o

² HARDIE, W. F. R., “The Final Good on Aristotle’s Ethics”, *Philosophy*, Volume 40, 1965, pp. 277-295.

máximo do tempo disponível na realização da atividade contemplativa, mesmo que isso envolva deixar de lado a prática de virtudes morais?

A problemática tratada por esse debate atua como *background* nesta proposta. Está em meu horizonte oferecer um modo de amenizar parte das dúvidas geradas pelas alegações em *EN*, X, a partir de uma maior compreensão da *theoretiké energeia*. Para isso, proponho uma investigação do seu objeto de estudo, mostrando, através do papel superior que esse ocupa no universo, uma razão para a superioridade da atividade contemplativa. Não obstante, indico de que modo esse objeto pode ser percebido cotidianamente, aproximando-o, assim, da vida considerada própria dos homens. Ao fim, pretendo esclarecer a contemplação como requerendo uma prática contínua, dada sua influência na compreensão de mundo daquele que investiga.

No livro X da *EN*, Aristóteles define a contemplação como a melhor atividade realizável pelo homem. Pouco se sabe sobre ela pelo todo da *EN*, no entanto, fazendo-se necessário, então, que recorramos a outras obras aristotélicas. É dito que a sabedoria teórica, virtude da atividade contemplativa, ocupa-se do conhecimento dos primeiros princípios (*EN*, VI, 7, 1141a17). Mas o que seriam, afinal, esses primeiros princípios? Como dar início à sua busca? Podemos conceder que, se há algo como a melhor das atividades, essa deve se ocupar dos objetos mais nobres. Isso está de acordo com o que é dito acerca da *sophia* ser o tipo de conhecimento mais perfeito ou acabado, visto que permite ao homem o entendimento tanto daquelas coisas que são primeiros princípios quanto do que se segue delas (*EN*, VI, 7, 1141a17-18). Mas o que há no Universo de melhor ou mais nobre que possa ser objeto dessa investigação? Ainda pelo livro VI da obra, tem-se uma breve ideia daquilo que Aristóteles considerava serem as coisas “mais altas por natureza” (*EN*, VI, 7, 1141b3), a saber, “aqueles corpos dos quais os céus são feitos” (*EN*, VI, 7,

1141b1), “cognoscíveis pela ciência da astronomia” (*Protrepticus*, 73.3). O estudo da astronomia abarcaria corpos celestes como o sol, a lua, os planetas e as estrelas fixas, objetos que estão na circunferência extrema ou superior do Universo (*De Caelo*, I, 9, 278b10-21). Como nota Fátima Évora,

na cosmologia aristotélica, o universo é único, contínuo e tem como estrutura básica o universo das duas esferas, composto por uma pequena esfera, a Terra, fixada no centro de uma segunda, vasta, porém finita, esfera em rotação que leva consigo as estrelas fixas, e é dividido em duas regiões nitidamente distintas, a celeste e a terrestre, ocupadas por materiais distintos e governadas por leis distintas.³

A região celeste, localizada na esfera mais vasta, conteria os objetos mais nobres do Universo, o que explicaria, ao menos em um dos sentidos, por que tais corpos são ditos *mais altos* – já que estão, de certa forma, *acima* da Terra. O limite entre os objetos terrestres e os celestes é dado pela lua, dado que, a partir dela, os corpos já passam a ser compostos por outro tipo de matéria que não a dos corpos terrestres (*Do Universo*, I, 2, 392a29-30). As diferenças entre os objetos celestes (ou que se encontram no mundo supralunar, isto é, acima da lua) e terrestres (ou que estão

³ ÉVORA, Fátima R. R., “Natureza e Movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélica”, *Cad. Hist. Fil. Ci.*, série 3, volume 1, número 1, Campinas, 2005, pp. 127-170. Em Aristóteles: “O universo então é um sistema feito pelos céus e pela Terra e pelas coisas naturais contidas neles. [...] Desse universo, o centro, que é imóvel e fixo, é ocupado pela Terra (que possibilita a vida), lar e mãe de diversas criaturas. A porção superior do universo, um todo com um limite superior fixo de todos os lados, o lar dos deuses, é chamado de céus. Os céus estão cheios de corpos divinos, os quais nós normalmente chamamos de estrelas, e ele se move com um movimento eterno, e em uma órbita circular” (*Do Universo*, I, 2, 391b917).

localizados no sublunar, isto é, abaixo da lua) são diversas. A primeira, e possivelmente mais determinante, é a matéria (*hylé*). Tudo o que está no mundo sublunar é constituído pelos quatro elementos básicos: terra, água, ar e fogo. Como nota Aristóteles, “a Terra contém muitas fontes de água, e também contém muitas fontes de ar e fogo” (*Do Universo*, I, 4, 395b19-20), elementos que, apesar de diferentes, conservam seu lugar próprio na Terra. Esses elementos podem ser encontrados de maneira simples ou combinada. A matéria dos corpos celestes não pode ser, no entanto, nenhum desses quatro elementos. A razão para isso é simples: por observação, os objetos presentes no mundo supralunar parecem incorruptíveis, mesmo com o passar do tempo, como nota Aristóteles: “Pois pela grande extensão de tempo passado, até onde nossos registros herdados chegam, nenhuma mudança parece ter tomado lugar tanto no esquema inteiro dos céus mais distantes quanto em qualquer outra de suas partes” (*De Caelo*, I, 3, 271b14-16). Assim, necessitamos que esses corpos também sejam constituídos de uma matéria eterna e incorruptível – uma quintessência – que justifique por que eles estão sempre ali. Esse elemento, conhecido como éter, distingue-se dos elementos do mundo sublunar não somente por ser eterno e incorruptível, mas por realizar o que Aristóteles considerou o movimento perfeito – o movimento circular.

Sabemos também que, além de matéria (*hylé*), as substâncias possuem forma (*morphé*). Enquanto a matéria é o aspecto material da substância, isto é, os elementos do que aquilo é feito, a forma é o que faz com que algo seja dito daquele modo, isto é, a causa pela qual uma coisa é dita ser o que é. Como nota Aristóteles em *Metaphysica*, VII, poderia-se questionar, por exemplo, acerca do que faz com que chamemos uma certa disposição de matéria de homem, ou uma certa união de elementos de casa. O fundamento de cada coisa seria a forma, visto que é ela quem dita como

definimos as coisas – ‘isto é um homem’ ou ‘isto é uma casa’ (*Metaphysica*, VII, 17, 1041b4-8).

Do mesmo modo que sabemos que os corpos são matéria e forma, temos que o ser “também se distingue a respeito da potencialidade (*dunamis*) e da atualidade (*energeia*)” (*Metaphysica*, IX, 1, 1045b34). *Grosso modo*, potência ou potencialidade significa a capacidade que algo tem de vir a ser ou deixar de ser, ou, simplesmente, a possibilidade de se transformar. Em termos aristotélicos, é “aquilo que faz algo capaz de ser modificado e atualizado”. Poderíamos dizer que Safo, estando na ilha de Lesbos, tem a potencialidade de viajar para Atenas – isto é, ela tem a capacidade de se mover para outro local do continente grego. Ato ou atualidade, por sua vez, seria caracterizado como a realização de uma potencialidade (*Metaphysica*, IX, 3, 1047a30). Ao navegar de Lesbos para Atenas, Safo estaria atualizando a sua potencialidade, a qual seria efetivada completamente assim que a poetisa chegasse à pólis desejada.

Dizemos que a potência está diretamente relacionada com a matéria, enquanto o ato se associa à forma, já que a *dunamis* está relacionada com a capacidade de *vir a ser* (isto é, com algo que ainda não é, mas pode se tornar – o que é especialmente de responsabilidade da *hylé*, como a mesa que ainda não existe, mas que está planejada no pensamento do carpinteiro prestes a construí-la), enquanto a *energeia* com o puro *ser* (isto é, com aquilo após a capacidade ter sido completada e alcançado o que define sua forma ou *morphê*). Além disso, um corpo só tem capacidades porque há uma matéria que pode vir a desenvolvê-las, isto é, algo que permite que atividades possam ser efetuadas através dele. O que esse algo pode vir a ser está pré-determinado pela forma, pois, como vimos anteriormente, é ela que delimita o que cada coisa é.

Tudo o que possui matéria está sujeito à mudança, pois alterar-se é uma potência do corpo material, e a passagem para a atualização, como dito anteriormente, está

diretamente conectada ao movimento. Aristóteles destaca quatro tipos de alterações possíveis para os corpos terrestres, a saber, as mudanças (i) local, (ii) quantitativa (iii) substancial e (iv) qualitativa, e apenas (i) para os supralunares. Mas o que possibilita que todos os corpos se movam é um princípio ainda anterior a eles, conhecido como o Primeiro Motor. Dado que há corpos dotados de matéria e movimentos eternos, Aristóteles considera que deve haver algo que permita que esses objetos se movam, visto que é necessário que algo encerre a busca infinita pelas causas e seja, assim, o mais fundamental dos primeiros princípios (*Metaphysica*, II, 2, 994a1-3). Aristóteles então defende a existência de três tipos de objetos: um passível de geração e corrupção, outro eterno e um terceiro “que move sem ser movido, sendo eterno, substância e atualidade” (*Metaphysica*, XII, 6, 1072a8-17, XII, 7, 1072a25-26). É dito que tanto os céus quanto os objetos sublunares dependem dele (*Metaphysica*, XII, 7, 1072a14), visto que ele é puro ato, e a atualidade é a razão de todas as coisas existirem (*Metaphysica*, IX, 8, 1050b2-6).

Enquanto os corpos terrestres possuem matéria para geração e os celestes somente para locomoção (*Metaphysica*, XII, 2, 1069b25-27), o Primeiro Motor não tem matéria, uma das razões pelas quais, sendo eterno, é também imóvel. A outra justificativa é que, como dito anteriormente, ele deve ser aquele que encerra a busca pela causa do movimento, de modo que, se fosse móvel, ainda teríamos que nos questionar acerca do que faz com que ele se mova. Ao estipularmos que este motor que gera o movimento de todos os móveis seja, por sua vez, imóvel, não há necessidade de irmos além dele na busca pela causa do movimento. Mas, afinal, como algo imóvel pode ser capaz de mover? Ora, ele move as outras coisas por ser amado por elas (*Metaphysica*, XII, 7, 1072b3-4), visto que é o melhor objeto do Universo, sendo então, como nota Évora, “a finalidade geral de todos os seres”, afinal ele é ato puro e aquilo que é atualidade é melhor do que o que é somente em potência.

Por precisar de algo que encerre a busca pela causa do movimento, Aristóteles determina como *necessária* a existência de um motor imóvel que seja responsável por propiciar o movimento de todos os corpos. Sobre esse objeto, ele afirma na *Metaphysica*:

Tampouco pode algo que é *por necessidade* ser potencial; já que essas coisas são primárias; pois se essas não existissem, nada existiria. Tampouco o movimento eterno, se há algo como ele, existe potencialmente; e se há um primeiro motor, ele não está potencialmente em movimento. (*Metaphysica*, IX, 8, 1050b6-21)

O *prôton kinoun* não pode ser móvel porque (i) deve ser aquele que encerra a busca pela causa do movimento, o que o faz, então, uma coisa primária ou, em termos aristotélicos, uma causa final; e (ii) não deve ter potencialidades, dado que isso admitiria que ele passasse por algum tipo de mudança ou movimento, o que, além disso, faria-nos admitir que ele fosse dotado de matéria, o que não é possível.

Se ele não é dito em potência, é porque existe somente em ato, isto é, está num constante estado de *energeia*. Mas qual a atividade na qual ele está sempre empenhado? Aristóteles diz na *Metaphysica*:

O pensamento em si mesmo lida com aquilo que é melhor em si mesmo, e aquilo que é pensado no mais completo sentido com aquilo que é melhor no mais completo sentido. E o pensamento pensa a si mesmo porque ele compartilha da natureza do objeto do pensamento; pois ele se torna um objeto de pensamento ao entrar em contato com e ao pensar esses objetos. (*Metaphysica*, XII, 7, 1072b18-22)

Se admitimos que o Primeiro Motor é puro ato, aceitamos, então, que ele seja pura forma – o que parece de todo coerente, já que ele não possui matéria e lugar no espaço. Por ser puro ato e pura forma, ele é o ser mais

completo do Universo, visto que não é necessário que ele passe por qualquer mudança a fim de se aperfeiçoar: ele já é em si mesmo completo. E se ele já é completo em si mesmo, é porque deve realizar uma atividade autossuficiente, a qual, por sua vez, só pode se tratar do pensamento de algo tão completo quanto a ele mesmo. Por isso dizemos que a ocupação do *prôton kinoun* está na sua própria contemplação, já que ele, por ser perfeito, deve realizar a atividade que trata do que há de mais bem-acabado no Universo.

O que faz, por sua vez, que o Primeiro Motor seja o objeto que todas as coisas desejam? A resposta está claramente associada ao seu estado de perfeição ou completude. Ora, tudo o que existe no Universo tende a um bem (*agathós*) (EN, I, 1, 1094a1-2). Além disso, sabemos que uma coisa está no seu melhor estado quando ela alcança o ponto que a define como sendo aquela coisa: um homem é melhor dito um homem quando já não é mais um menino, por exemplo, mas sim um humano maduro. Assim, as coisas *aspiram* a um estado de completude ou finalização, isto é, desejam a atualidade para assim alcançarem seu ponto mais perfeito. O que pode haver, então, de mais perfeito no mundo senão aquilo que está em constante ato? O que há de mais completo senão aquele objeto que é pura forma e, por isso, está continuamente no estado que o define como sendo aquela coisa, sem necessitar buscá-lo ou sofrer qualquer tipo de mudança para alcançá-lo? Por essas razões, dizemos não só que o *prôton kinoun* é o objeto mais perfeito do Universo, como também aquele ao qual todas as coisas tendem – e *amam* – visto que ele é a expressão máxima daquilo que buscam.

Que todos os seres vivos buscam a eternidade é algo visível nas mais diversas espécies, seja numa planta que através dos nutrientes do solo luta pela sua manutenção em tempos de seca ou no corpo do ser humano que rapidamente cicatriza após um ferimento. *Grosso modo*, notamos que a tendência natural do que é vivo é *manter-se vivo*. Tanto o *prôton*

kinoun quanto os objetos eternos do mundo supralunar possuem em si, então, a capacidade mais desejada pelos corpos corruptíveis, presentes no mundo sublunar. Tenhamos isso em mente para dar compreender como podemos partilhar da completude do objeto mais perfeito.

A consideração acerca de objetos divinos como os astros – e até mesmo algo tão perfeito como o Primeiro Motor – faz com que questionemos os limites de nossa humanidade. Estando tão ocupados com questões que parecem de uma natureza inferior (ou que sequer seriam consideradas pelos corpos supralunares), não parecemos ter nada em comum com objetos tão altos. Tentarei mostrar que isso é falso. Por nossa própria natureza, vivemos um tipo de vida – a saber, a racional. É por sermos racionais que podemos investigar esses seres divinos, e é somente levando uma vida deste tipo que o homem será *eudaimon*.

Para melhor compreendermos tal característica, recordemos agora o argumento da função própria ou *ergon* em *EN*, I, 7: assim como a função do olho é enxergar e a do carpinteiro é realizar a arte da carpintaria, Aristóteles se pergunta se há algo que pode ser considerado a função própria ou atividade característica do homem. Isso deve ser algo peculiar aos seres humanos e que se perceba como sua característica mais marcante e fundamental. Após considerações sobre como a função própria da planta se identifica com o crescimento e a nutrição, e como a dos animais irracionais parece ser a percepção, ele nota que a racionalidade é o que nos difere dos demais seres. Essa, então, parece ser nossa atividade característica, e, conseqüentemente, uma vida propriamente humana deve contar com atividades racionais. Mas o argumento da função não para por aí: Aristóteles está investigando o que é uma boa vida para o homem. Se assim é, a *boa* vida propriamente humana deve ser a *boa* realização de atividades conforme a racionalidade.

A primeira pergunta que poderia ser feita a este ponto é acerca de qual razão Aristóteles está aqui se referindo. Não sabemos se aqui é feita alusão à racionalidade prática ou à teórica, estando em aberto, até então, qual é de fato o bem humano, já que pode tanto estar conectada com o bem deliberar quanto com o bem contemplar, os dois usos que ele atribui à razão no livro VI da *EN*. No entanto, saber que a racionalidade é a melhor coisa no homem já é conclusão suficiente para compreendermos o argumento da função, não necessitando estar explícito aqui que se trata da razão teórica – até porque obteremos tal conclusão somente no livro X da *EN*. Quando Aristóteles então afirma em *EN*, X que a *sophia* é a virtude mais perfeita, supõe-se que ela deva ser, então, aquela pela qual melhor se exercita a função própria do homem, isto é, a racionalidade. De acordo com ele, “se a *eudaimonia* é a atividade de acordo com a virtude, é razoável que seja de acordo com a mais alta das virtudes; e essa será aquela da melhor coisa em nós” (*EN*, X, 7, 1177a11-13).

Mas por que, afinal, o homem deveria realizar essa atividade? Como na representação de Flammarion, não sabemos se ocupar-nos com as coisas divinas não faria com que nos distanciássemos das atividades próprias da nossa espécie, ou se transporíamos um limite muito além daquele que nos é natural alcançar. Essas são as mesmas reflexões as quais inevitavelmente fazemos ao chegar nos capítulos finais da *EN*: se a *theoretiké energeia* se ocupa das coisas divinas, e nós queremos saber qual é o melhor tipo de vida *humana*, por que nos dedicaríamos ao exame de objetos de um mundo que sequer pertence à nossa esfera, isto é, que parecem estar além de nós? Compartilhamos algo com esses seres? Por quê, afinal, a contemplação do Universo consiste na mais perfeita atividade realizável pelo homem?

Aristóteles responde tais questões dizendo que não é porque somos humanos e mortais que devemos nos ocupar apenas com coisas que admitem essas mesmas

características, mas que devemos *esticar cada nervo* para viver de acordo com aquilo que há de melhor em nós (*EN*, X, 7, 1177b31-34). Ora, aquilo que há de melhor em nós não é senão aquilo que nos distingue dos demais seres no Universo, a saber, nossa racionalidade.

É claro que, enquanto seres humanos, podemos realizar diversas atividades. Tomando Aristóteles como exemplo, sabemos que ele era capaz de dar aulas para seus discípulos e ingressar nas mais variadas pesquisas naturais, e, ao mesmo tempo, dedicar-se ao desenvolvimento das virtudes morais em todas as suas ocupações, de esposo de Pítia a amigo de Teofrasto. Mas até mesmo aqueles que não se ocupam da filosofia ou de qualquer ciência natural poderiam ser pensados como compartilhando algo com os seres divinos? O militar que passa boa parte do seu tempo envolvido em questões de guerra, ou até mesmo o carpinteiro que se ocupa somente de sua arte, tem algo em comum com os astros e o Primeiro Motor? Pela consideração de que a racionalidade é a melhor coisa em nós, já podemos ter em mente que, se algo nos conectará a tais objetos, deverá ser através dessa característica. E, já tomando a melhor coisa em nós como sendo o bom exercício da *razão teórica*, dadas as conclusões em *EN*, X, devemos concordar que essa existe no homem mesmo que ele não a exerce grandemente (ou mesmo que desenvolva mais a sua *razão prática*). Aristóteles ainda complementa que essa melhor coisa em nós, “apesar de ser pequena em volume, é muito maior em poder e seu valor supera todas as coisas” (*EN*, X, 7, 1178a1). Por mais que também possamos realizar atividades racionais práticas, há um tipo de atividade, a mais nobre e valorosa dentre todas as realizáveis pelo homem, em que parece que estamos de fato esforçando-nos e utilizando todo nosso potencial para realizá-la, e essa não parece ser outra que não a atividade que contempla as coisas mais altas, possível de ser realizada por nós através do exercício teórico do nosso *ergon*.

O motivo pelo qual chamamos a atenção para a função própria do homem está justamente em compreender que, juntamente com as considerações em *EN, X*, o intelecto é aquilo que há de melhor no ser humano. Entender isso é essencial para fazermos a relação com o objeto de estudo da contemplação, já que é através da boa realização da nossa função própria que podemos investigar aquilo que é primeiro princípio. Por mais que os seres humanos não sejam compostos de uma matéria eterna e incorruptível como os astros, e tampouco seja ato puro como o Primeiro Motor, eles podem ingressar na atividade que contempla esse objeto mais perfeito, o que, de alguma maneira, nos aproximaria de sua perfeição. Mesmo que um corpo tão perfeito não pareça relevante em discussões cotidianas da nossa vida prática, isso não implica que ele não deva também ser uma ocupação humana ou que seu estudo não seja ainda mais digno de ser buscado, como dito no fim de *EN, X*, afinal “todas as ciências, de fato, são mais necessárias que essa (a contemplação), mas nenhuma é melhor” (*Metaphysica*, I, 2, 983a6-11).

Como, no entanto, podemos compreender o Primeiro Motor? Basta-nos reconhecê-lo como causa final do movimento para efetivarmos a contemplação? *A theoretiké energeia* simplesmente consistiria, então, no indivíduo repetindo para si mesmo que há algo que é a causa de todas as coisas? Ora, reconhecemos o valor da atividade de um carpinteiro ao vermos sua produção. Reconhecemos nas mesas, cadeiras ou quaisquer outros objetos criados por ele a importância de sua atividade. O mesmo poderia ser dito do Primeiro Motor: sendo ele a causa final de todas as coisas, dado que é o princípio de todo movimento (que, por sua vez, permite que todos os corpos se atualizem e, conseqüentemente, aperfeiçoem-se), sua relevância seria percebida em suas obras. Tudo o que se move assim o faz *desejando* ser como tal objeto. Podemos reconhecê-lo tanto

no movimento eterno dos objetos supralunares quanto na finitude dos sublunares.

Não é adequado afirmar, no entanto, que Aristóteles estivesse dizendo que pela simples observação do sol e da lua ou de um amigo ao nosso lado nos daríamos conta da existência de uma substância primeira. Tampouco basta *conhecer* aquilo que é divino; também é necessário *reconhecê-lo*. Assim, a contemplação não possuiria apenas um caráter investigativo daquilo que é primeiro princípio, mas uma constante reinterpretação do mundo a partir do conhecimento obtido. Seria leviano pensar que, para ser dito *eudaimon*, a identificação de um punhado de conceitos fosse condição suficiente; antes, seríamos *movidos* pela magnificência de tais coisas, tornando-nos incapazes de ver a vida do mesmo modo.

A investigação daquilo que é divino pode não trazer nenhum conhecimento técnico, como a ciência da medicina ou da carpintaria, e tampouco ensinar como agir justa ou temperamente, mas é capaz de fazer com que aquele que contempla tenha uma visão do todo do Universo que, em última análise, possibilitaria uma maior compreensão do seu papel no mundo. Entender a excelsitude do *prôton kinoun* e reconhecer objetos divinos como os astros facilitaria o entendimento de seus limites como ser humano. Saberíamos que, por nossa natureza corruptível, não poderíamos de maneira alguma viver uma vida como a da substância divina. No entanto, também reconheceríamos que há algo nesse objeto que nos é compartilhado, já que também somos substância (isto é, também somos dotados de forma) e por nossa racionalidade podemos contemplar sua magnificência. Compreenderíamos, assim, o que Aristóteles busca dizer quando afirma que devemos viver uma vida própria da nossa espécie, mas que ao mesmo tempo devemos nos esforçar para desempenhar a atividade daquilo que há de melhor em nós – justamente aquela característica que permite que conheçamos o *prôton kinoun* e que move todas as nossas

ações. Conhecer a substância primeira é, de algum modo, conhecer o Universo e a nós mesmos, pois não há nenhuma substância no mundo que não compartilhe de sua excelssitude, como dito na *EE*:

Talvez haja um ponto de partida com nenhum outro fora dele, e esse pode atuar dessa maneira por ser tal como é. O objeto da nossa busca é esse – o que é o começo do movimento na alma? A resposta é clara: assim como no Universo, também na alma está Deus. Pois, de certa forma, o elemento divino em nós tudo move. O ponto de partida do pensamento não é o pensamento, mas algo melhor. O que poderia, então, ser maior até mesmo que o conhecimento e o intelecto senão Deus? (*EE*, VII, 14, 1248a23-29)

É meu desejo suscitar outros questionamentos através deste trabalho. Se aceitarmos a suposição de que a atividade contemplativa de fato auxilia o homem a perceber seu papel no Universo, de modo a distingui-lo dos demais seres, poderíamos nos perguntar se isso não influenciaria, de alguma forma, a realização de suas atividades práticas. Assim como Tales de Mileto previu pela contemplação dos astros que haveria condições adequadas para uma boa colheita de azeitonas e assim tratou de investir seu dinheiro em plantações desse tipo (*Política*, I, 11, 1259a6-19), não poderia também o homem que contempla aquilo que há de melhor no Universo trazer tal conhecimento para sua vida prática e assim passar a agir influenciado por elas? Dentro do debate iniciado por Hardie, poderíamos também inflamar a discussão levando apontamentos como esses à discussão. Se a contemplação acabar por gerar, mesmo que *por consequência* (já que a *theoretiké energeia* não visa nada além dela mesma), resultados na vida prática do homem, não poderíamos tomá-la então como a atividade que leva à *eudaimonia*? O homem que contempla não estaria então, de alguma forma, sendo

levado a se questionar acerca do que é melhor a ser feito enquanto ser humano influenciado não somente pelas circunstâncias em que se encontra no momento da deliberação, mas também pelo conhecimento de seus limites que lhe foram percebidos através da contemplação? Talvez o que Aristóteles estivesse compreendendo por contemplação tivesse um papel na vida humana muito maior do que se supôs no debate até agora. Isso, no entanto, só será respondido quando tivermos um entendimento cada vez mais claro e aprofundado do que é a *theoretiké energeia* e no que exatamente ela consiste, tarefa que, neste trabalho, foi tentado de maneira modesta esboçar a compreensão que temos dela até então.

Referências bibliográficas:

- BARNES, Jonathan, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton, 1984;
- BYWATER, J., *Aristotle's Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford, 1894;
- ÉVORA, Fátima R. R., “Natureza e Movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélica”, *Cad. Hist. Fil. Ci.*, série 3, volume 1, número 1, Campinas, 2005, pp. 127-170.
- GAUTHIER, René A. & JOLIF, Jean Yves, *Ethique à Nicomaque*, Éditions Peeters/Nauwelaerts, Paris, 2002;
- RORTY, Amélie O., *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1980.

O que são os Mundos Possíveis? Lewis vs. Ersatzism Linguístico

*André Luiz de Almeida Lisbôa Neiva*¹

1. Mundos Possíveis: Lógica e Metafísica

Frequentemente fazemos alegações modais sobre o que é *possível* ou sobre o que é *necessário* em diversos contextos. Uma maneira muito útil, e talvez canônica, de explicar afirmações modais é pelo uso dos recursos da semântica de mundos possíveis. Destarte, a afirmação ‘é possível que p ’ é verdadeira se e somente se, para algum mundo possível w_i , p é verdadeiro em w_i . A afirmação ‘é necessário que p ’ é verdadeira se e somente se, para todos os mundos possíveis w_0, w_1, \dots, w_n , p é verdadeiro em todos tais mundos w_0, w_1, \dots, w_n .

Em lógica modal², o operador de necessidade pode ser

¹ Mestrando PUCRS/CNPq. Email: al.neiva@gmail.com.

² A contribuição de Saul Kripke (1959 e 1963) é especialmente importante no que diz respeito ao desenvolvimento dos sistemas de lógica modal. Assim, o sistema **K** (deferência ao autor) — que inclui a regra de necessitação, se φ é um teorema de **K**, então $\Box\varphi$ também é um teorema de **K**, e o axioma de distribuição, $\Box(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (\Box\varphi \rightarrow \Box\psi)$ — é conhecido como sistema fraco (ou simples) de lógica modal normal e geralmente é tomado como base na construção de outros sistemas. Existem diferentes sistemas de lógica modal formados a partir de **K**. Sistemas normais (proposicionais) de lógica modal são **T**, **B**, **S4** e **S5**. Por exemplo, **T** é formado com base em **K** e adiciona um novo axioma, o axioma (M) $\Box\varphi \rightarrow \varphi$, além da regra de necessitação e do axioma de

convertido no operador de possibilidade e vice-versa. A afirmação ‘é necessário que p ’ é logicamente equivalente a ‘não é possível que não- p ’. Igualmente, a afirmação ‘é possível que p ’ é logicamente equivalente a ‘não é necessário que não- p ’. Podemos formalizar tais equivalências como se segue (onde os símbolos ‘ \square ’ e ‘ \diamond ’ significam, respectivamente, ‘é necessário que’ e ‘é possível que’):

$$(1) \square p \equiv \neg \diamond \neg p$$

$$(2) \diamond p \equiv \neg \square \neg p$$

Assim, (1) e (2) também são explicadas com o uso da semântica de mundos possíveis: (1) ‘ p é verdadeiro em todos os mundos possíveis’ equivale logicamente a ‘não é o caso que em algum mundo possível não- p é verdadeiro’ e (2) ‘ p é verdadeiro em algum mundo possível’ equivale logicamente a ‘não é o caso que em todos os mundos possíveis não- p é verdadeiro’.

Ainda, operadores modais de necessidade e possibilidade podem ser permutados entre si nas seguintes equivalências:

$$(3) \square \neg p \equiv \neg \diamond p$$

$$(4) \diamond \neg p \equiv \neg \square p$$

Convertendo para a semântica de mundos possíveis, obtemos, por conseguinte, as variações subseqüentes: (3) ‘é o caso que não- p é verdadeiro em todos os mundos

distribuição. Rod Girle (2009) oferece um excelente material sobre lógica modal, com o uso da semântica de mundos possíveis, por meio dos sistemas de prova axiomática, *truth-trees*, dedução natural e suas aplicações em outros sistemas, *e.g.* em lógicas epistêmicas e deônticas.

possíveis’ como logicamente equivalente a ‘não é o caso que p é verdadeiro em algum mundo possível’ e (4’) ‘é o caso que não- p é verdadeiro em algum mundo possível’ como logicamente equivalente a ‘não é o caso que p é verdadeiro em todos os mundos possíveis’.

Ademais, afirmações sobre contingência e analiticidade podem ser formalizadas em termos de operadores de possibilidade e necessidade. Assim, ‘ p é contingente’ e ‘ q é analítico’ são convertidas respectivamente em:

$$(5) (\diamond p \wedge \diamond \neg p)$$

$$(6) (\Box q \vee \Box \neg q)$$

Na semântica de mundos possíveis, (5) equivale a ‘ p é verdadeiro em algum mundo possível w_i e não- p é verdadeiro em algum mundo possível w_k ’; com o valor veritativo de uma proposição indexado a algum mundo específico: $p(w_i) = 1$ e $\neg p(w_k) = 1$. Por sua vez, (6) equivale à afirmação ‘ q é verdadeiro em todos os mundos possíveis ou não- q é verdadeiro em todos os mundos possíveis’. A propósito, (6) é composta de duas partes reunidas numa disjunção: ‘ q é analiticamente verdadeiro ou q é analiticamente falso’.

Embora tais ferramentas sejam úteis e tenham poder explanatório considerável no tratamento de questões sobre modalidades, elas não são a panaceia para todos os problemas filosóficos sobre mundos possíveis e *possibilia*³. Uma questão metafísica central, no entanto, permanece em disputa: *o que são, afinal, mundos possíveis?* Nessa esteira, outras questões também podem ser endereçadas. O que significa

³ Entidades e individuais possíveis – isto é, objetos possíveis atuais e não-atuais *meramente* possíveis – são designados comumente pelo termo ‘*possibilia*’.

dizer que o nosso mundo poderia ter sido diferente do que ele é atualmente? O que significa para um determinado conjunto de estados de coisas S ser o caso em algum mundo possível w_i ? Outros mundos possíveis existem concretamente, *tal qual* o nosso mundo atual, ou eles não existem em sentido metafisicamente forte e são, ao invés disso, redutíveis a conjuntos maximamente consistentes de proposições *ou* a entidades abstratas de um certo tipo especial *ou* a idealizações ficcionais que fazemos do mundo atual *ou* a outro *Ersatz*⁴ de um certo tipo específico?

2. Restrições sobre Mundos Possíveis e *Possibilia*

Antes de explorar mais detidamente algumas das questões levantadas no final da primeira seção, algumas restrições e considerações precisam ser destacadas.

Primeiro, é de bom alvitre dizer que mundos possíveis não infringem regras básicas de lógica⁵. Assim, não há mundo possível em que inconsistências e contradições lógicas sejam o caso. Se um conjunto $\{p, q, r\}$ de proposições é logicamente inconsistente, então não é o caso que a conjunção $((p \wedge q) \wedge r)$ seja verdadeira em qualquer mundo possível w_i . Por exemplo, as proposições ‘Pedro é religioso’, ‘Religiosos frequentemente rezam’ e ‘Pedro nunca reza’ não são verdadeiras conjuntamente em qualquer dado mundo possível, pois elas são inconsistentes em conjunto. Eminentemente, contradições lógicas, tal como $p \wedge \neg p$, não são o caso em nenhum mundo possível.

Segundo, parece decisivo realizar uma distinção entre modalidades *de dicto* e *de re*. Quando atribuímos operadores de natureza modal a proposições ou sentenças, estamos nos ocupando, em sentido rigoroso, de modalidades *de dicto*. Por

⁴ Entidade ou objeto substituto ou, ainda, *world-surrogate*.

⁵ Por outro lado, mundos impossíveis infringem regras básicas de lógica.

consequente, ‘é necessário que $5 + 7 = 12$ ’ e ‘é possível que o Inter vencerá o Grenal amanhã’ são exemplos de afirmações que envolvem modalidades *de dicto*, uma vez que necessidade e possibilidade operam sobre as proposições ‘ $5 + 7 = 12$ ’ e ‘o Inter vencerá o Grenal amanhã’ respectivamente. As afirmações ‘patos são necessariamente aves’ e ‘J.K. Rowling é contingentemente uma escritora’ são exemplos de afirmações que abrangem modalidades *de re*, uma vez que tais modalidades incidem sobre objetos, pessoas ou individuais possíveis. Em tais casos, predica-se uma certa propriedade *necessária* ou *acidental / contingente* sobre um certo tipo de entidade ou, em sentido mais geral, atribui-se uma propriedade a uma determinada coisa (*res*)⁶.

Terceiro, uma restrição adicional refere-se às chamadas propriedades essenciais dos individuais possíveis, em oposição às propriedades contingentes ou acidentais. Como bem destaca Christopher Menzel (2013, sec. 1.3), para o conjunto de todos os mundos possíveis A , se um individual possível a existe em todos mundos de um conjunto B tal que $B \subseteq A$ e a tem uma determinada propriedade G em todos tais mundo de B — a saber, se a existe nos mundos w_0, w_1, \dots, w_n de B , então G_a é o caso em w_0, w_1, \dots, w_n de B —, então a tem uma determinada propriedade *essencial* ou *necessária* G ; se um individual possível b tem a propriedade D em alguns mundos possíveis de B , mas não em outros nos quais ele existe, então b tem uma determinada propriedade *acidental* ou *contingente* D : se b existe e tem acidentalmente uma propriedade D em mundo w_1 de B , então D_b é o caso em w_1 . Além disso, uma alegação bastante típica, conforme Saul Kripke (1980, p. 48), estabelece que designadores rígidos dizem respeito a determinados individuais ou entidades com

⁶ Alvin Plantinga (1974, caps. 1, 2 e 3) oferece uma análise mais refinada sobre tal distinção e as principais objeções e problemas envolvendo as modalidades *de re*.

certas propriedades essenciais em todos os mundos nos quais tais individuais ou entidades existem e, presumivelmente, de acordo como tais designadores são empregados no mundo atual. Nessa perspectiva, se 'J.K. Rowling', 'Porto Alegre' e 'gás carbônico' são designadores rígidos, então nos mundos nos quais tais individuais ou entidades existem, não quer dizer que elas existam em todos os mundos, tais termos designam individuais com determinadas propriedades essenciais. Não há mundo possível onde a afirmação 'J.K. Rowling não é uma pessoa' é verdadeira, pois ser uma pessoa é uma propriedade *essencial* ou *necessária* de J.K. Rowling; a propriedade de ser escritora é, entretanto, uma propriedade *acidental* ou *contingente* de J.K. Rowling: há mundos possíveis onde a afirmação 'J.K. Rowling não é um escritora' é verdadeira e há mundos nos quais ela é falsa. Nesse sentido, se é uma propriedade essencial do gás carbônico ser composto de um átomo de carbono e dois de oxigênio, CO_2 , então não há mundo possível em que a proposição 'gás carbônico não é CO_2 ' é verdadeira. Não significa que o gás carbônico existe em todos os mundos possíveis, mas somente que se o gás carbônico existe em w_i , e se ele é de fato um designador rígido, então ele é composto de CO_2 em w_i .

Quarto, pode-se distinguir tipos diferentes de relações de acessibilidade entre mundos possíveis. Seguindo David Lewis (1986, p. 7-8), as relações de acessibilidade entre os mundos possíveis caracterizam mais detalhadamente tipos particulares de modalidades, ou seja, restringem noções modais a um escopo mais específico. Se o mundo atual w_0 tem acesso nomológico ao mundo w_1 , podemos dizer que um determinado conjunto de leis naturais L opera subjacentemente aos eventos físicos de w_0 e w_1 , isto é, ambos mundos compartilham as mesmas leis físicas. Assim, se p é *nomologicamente* necessário, dado que p descreve um determinado conjunto de estados de coisas sobre

determinados fatos ou eventos *físicos*, então p é verdadeiro em todos os mundos possíveis que obedecem o mesmo conjunto de leis físicas L do mundo atual, supondo que o acesso é a partir do mundo atual. Se o mundo w_1 é acessível historicamente do mundo atual w_0 até uma instância de tempo t , então w_0 e w_1 compartilham o mesmo conjunto de eventos históricos até t . Desse modo, se q é *historicamente* possível, dado que q descreve um certo conjunto de estados de coisas sobre determinados fatos ou eventos *históricos*, então q é verdadeiro em pelo menos um mundo possível que é acessível e semelhante aos eventos históricos do mundo atual até um certo tempo t , assumindo acessibilidade *via* o mundo atual⁷.

Quinto, a alegação de Alexius Meinong (1960 [1904], p. 83) de que ‘existem objetos dos quais é verdadeiro dizer que não existem tais objetos’ impõe dificuldades significativas sobre a quantificação existencial. Se quantificamos tal sentença somente com o operador clássico de existência da lógica de predicados, vemo-nos em uma flagrante contradição: ‘existe um x e não existe um y tal que x é igual a y ’⁸. Uma tentativa de resolver tal problema, como observa William G. Lycan (1998, p. 86), seria realizar uma distinção entre dois tipos diferentes de operadores: (i) um quantificador de escopo *amplo* que opera sobre *possibilia* em geral, a saber, operador inclusivo que incide sobre todos os possíveis atuais e sobre todos os possíveis não-atuais (*meramente* possíveis); (ii) um quantificador de escopo *restrito*

⁷ Assumindo que ‘ $w_m R w_k$ ’ significa ‘ w_m tem acesso a w_k ’, podemos atribuir propriedades lógicas às relações de acessibilidade: (1) reflexividade, $w_m R w_m$, isto é, qualquer mundo tem acesso a si mesmo; (2) transitividade, se $w_m R w_k$ e $w_k R w_l$, então $w_m R w_l$; (3) simetria, se $w_m R w_k$, então $w_k R w_m$. Mas não é importante explorarmos tais e outras propriedades agora.

⁸ Em linguagem formal da lógica de predicados: $\exists x \neg \exists y (x = y)$.

que opera estritamente sobre os possíveis atuais. De todo modo, tal maneira de resolução traria dificuldades adicionais: o problema de propor interpretações semânticas distintas e regras de inferência próprias para os diferentes operadores, de escopos *amplo* e *restrito*, em um sistema de linguagem formal e o problema de identificar as circunstâncias específicas nas quais tais operadores são empregados, *via* linguagem natural, em contextos ordinários, a saber, circunstâncias que empregamos o operador de escopo *amplo* ao falarmos irrestritamente dos *mundos e individuais possíveis* e circunstâncias que empregamos o operador *restrito* ao falarmos especificamente do *mundo e individuais atuais*. Para Robert Stalnaker (2003, p. 6-7), contudo, tal modo de resolução do problema da quantificação seria caracteristicamente de um defensor do Realismo Modal. Um atualista ou *Ersatzer* reivindica que não há distinção entre tipos diferentes de quantificação existencial, seja irrestrita, operador de escopo amplo, seja restrita, operador de escopo restrito: a ideia de que falantes da linguagem ordinária empregam um único quantificador existencial.

3. Metafísica Modal: Concretismo e *Ersatzism*

Grande parte da discussão sobre metafísica modal na filosofia contemporânea concentra-se na disputa entre as duas concepções seguintes: (a) todos os mundos possíveis realmente existem, ou seja, outros mundos possíveis existem *igualmente* o nosso *mundo atual* w_0 e as coisas contidas em w_0 , porque todos mundos possíveis existem *real e concretamente*, ou, por outro lado, (b) outros mundos possíveis não existem *tal qual* o nosso mundo atual w_0 e os individuais atuais pertencentes a w_0 , sendo, entretanto, representados e explicados por algum tipo de *entidade substituta*. Em grande medida, os proponentes da primeira concepção são reconhecidos pelo termo ‘Concretismo’, enquanto os

proponentes da segunda concepção são reconhecidos pelo termo ‘*Ersatzism*’⁹.

Os defensores do Concretismo (e.g. David Lewis, 1986) endossam que os outros mundos possíveis, ou as maneiras pelas quais o nosso mundo atual poderia ter sido, e as entidades e objetos que os compõem existem *tal qual* eu, você, o centro histórico de Porto Alegre, o planeta Terra, o Sistema Solar e, em última análise, *tal qual* o nosso mundo w_0 . Assim, por exemplo, o Concretismo advoga que o valor de verdade de afirmações modais do tipo ‘é possível que p ’ depende exclusivamente se p é o caso em algum mundo possível *real e concreto* w_i . Em última instância, trata-se da tese de que não há diferença ontológica significativa entre w_0 e o conjunto dos outros mundos possíveis $\{w_1, w_2, \dots, w_n\}$. Todos mundos possíveis são da mesma *natureza* e *tipo*; grandes objetos físicos estruturalmente complexos porque possuem muitas partes e unidades constituintes, tais como um certo conjunto de estados de coisas, eventos, propriedades, leis naturais, entre outros componentes básicos. Em última instância, o conjunto de todos os mundos possíveis $A = \{w_0, w_1, w_2, \dots, w_n\}$, o que inclui o nosso atual e os outros mundos possíveis, pode ser definido *intensionalmente* com uma determinada característica comum: *a existência real e concreta* deles.

Os defensores do *Ersatzism* (e.g. Robert Stalnaker, 2003 [1976/1984] e Robert Adams, 1974), por sua vez, rejeitam tal ideia, sustentando que unicamente o nosso

⁹ Em certo sentido, a posição do *Ersatzism* (e.g. Linguístico, Pictórico e Mágico) está incluída numa categoria mais ampla: a do Atualismo. Esta abrange uma variedade de posições diferentes, desde o Hibridismo (Ficcionalismo + *Ersatzism*) de D. M. Armstrong (1989) à abordagem que trata *possibilia* e mundos possíveis como *façons de parler* e, de acordo com Lycan (1998, p. 86), esta última procura eliminar a quantificação sobre individuais *meramente* possíveis através de alguma paráfrase.

mundo atual w_0 e as suas partes constituintes existem em sentido metafisicamente forte. Em linhas gerais, um *Ersatzer* alegaria que a existência dos mundos possíveis, ou as alternativas expressas na elocução ‘*os modos pelos quais as coisas poderiam ter sido*’¹⁰, não deve ser tomada em seu significado literal, isto é, os modos alternativos pelos quais o mundo poderia ter sido não existem concretamente. O comprometimento ontológico forte com a existência dos outros mundos possíveis – a saber, com exceção do atual – é totalmente recusado por um proponente *Ersatzer*. A abordagem do *Ersatzism*, diferentemente, consiste em dizer que os mundos possíveis, ou os modos pelos quais as coisas poderiam ter sido, são redutíveis a alguma entidade *Ersatz*, como um conjunto consistente de sentenças ou um conjunto maximamente consistente de proposições (ou sentenças) fechado sob implicações verofuncionais ou objetos pictóricos abstratos ou, ainda, qualquer outra entidade abstrata substituta. Acontece que não haveria problema para o *Ersatzer* concordar que todos os mundos possíveis são atuais, uma vez que eles existem *representacionalmente*, embora, como ressalta Ted Parent (2012, sec. 3), o *Ersatzism* faça a reivindicação que apenas w_0 seja o mundo *realmente atualizado* ou *instanciado*. Nesse sentido, parece correto dizer que se A é o conjunto de todos os mundos possíveis $\{w_0, w_1, w_2, \dots, w_n\}$ e B um subconjunto de A com um único elemento, o do mundo *atualizado* $\{w_0\}$, então $B \subset A$, ou seja, B é um *subconjunto próprio* de A . Ademais, uma alegação típica do *Ersatzism* é a de que uma afirmação modal como ‘é possível que p ’ é verdadeira porque há pelo menos um mundo *Ersatz* no qual p é o caso e não porque há pelo menos um mundo possível *realmente concreto* em que p é o caso. Em sentido

¹⁰ Tradução livre da expressão ‘*ways things could have been*’, ou ‘*ways things might have been*’, frequentemente encontrada em tal debate. Lewis (1973, p. 84), no entanto, prefere a expressão ‘*possible worlds*’, ao passo que Stalnaker (2003 [1976/1984], p. 27) prefere as duas primeiras expressões.

rigoroso, o *Ersatzism* advoga que o valor de verdade de afirmações modais do tipo ‘é possível que p ’ depende exclusivamente se p é o caso em algum mundo possível *Ersatz* w_i .

A despeito de haver uma variedade de posições diferentes envolvidas no debate em metafísica modal, o foco será, daqui em diante, em duas concepções específicas: a posição *default* de Concretismo conhecida como Realismo Modal ou Hiperrealismo e a de *Ersatzism* que propõe que mundos possíveis são conjuntos de proposições maximamente consistentes, esta última conhecida como *Ersatzism* Linguístico. Trata-se, particularmente, da defesa concretista que David Lewis apresenta a favor do Realismo sobre os mundos possíveis em oposição ao *Ersatzism* do tipo mencionado. Em primeiro lugar, parece apropriado expor as principais teses do Realismo Modal ou Concretismo de Lewis e as do *Ersatzism* Linguístico e, em seguida, explorar os pontos críticos de debate entre estas duas concepções, mostrando os prós e contras às duas posições.

4. Realismo Modal de David Lewis

As principais teses do Realismo Modal de Lewis são apresentadas especialmente no capítulo quatro de *Counterfactuals* (1973) e no capítulo um de *On the Plurality of Worlds* (1986). Elas podem ser reunidas em seis grandes grupos¹¹.

Primeiro, Lewis (1986, p. 2) endossa a tese de existência dos mundos possíveis: todos os mundos possíveis

¹¹ No artigo *Possible Worlds* (2003 [1976/1984]), Robert Stalnaker apresenta esquematicamente as quatro principais teses do Realismo Modal de Lewis: a *existência* dos mundos possíveis, o *concretismo* em *stricto sensu*, a análise *indexical* do termo ‘atual’ e a *irredutibilidade* dos mundos possíveis (não são redutíveis a entidades *Ersatz*).

realmente existem, o que inclui o nosso mundo w_0 e todos os outros mundos. O mundo atual w_0 é, a rigor, somente um dos mundos, pois existe uma verdadeira pluralidade de mundos possíveis, a saber, existem $w_0, w_1, w_2, \dots, w_n$. A despeito da implausibilidade inicial da tese sobre a realidade e pluralidade dos mundos possíveis, o que pode provocar algo como o estado de espírito descrito como *The Incredulous Stare*, Lewis (1986, p. 3-5) recorre a um argumento baseado no benefício teórico que uma teoria pode ter sobre outra para justificar a sua posição, isto é, de que a sua posição tem maior utilidade teórica do que outras concepções concorrentes¹². Tal como acontece na matemática onde geralmente se supõe a realidade dos conjuntos, a alegação de que conjuntos têm grande poder explanatório porque outros objetos matemáticos são explicados com base neles, postular a existência de uma pluralidade de mundos possíveis no debate em metafísica nos oferece muitos benefícios teóricos, como a estratégia de explicar modalidades em termos de mundos possíveis.

Segundo, não há diferença ontológica entre todos os outros mundos possíveis w_1, w_2, \dots, w_n e o nosso mundo atual w_0 : eles são todos do mesmo *tipo*. Mais precisamente, não há diferença ontológica relevante entre qualquer mundo possível; todos eles existem *concretamente tal qual* w_0 . Essa segunda alegação é propriamente a tese concretista *stricto sensu*. De acordo com Lewis (1973, p. 85 e 1986, p. 2), a diferença significativa entre os mundos consiste, por assim dizer, no que habita tais mundos. Os mundos possíveis são, alegadamente, grandes objetos físicos concretos, os quais contêm no seu interior uma verdadeira diversidade de entidades – o Universo, as galáxias, os sistemas solares, os planetas, os indivíduos e assim por diante –, estados de

¹² Para uma reconstrução e apreciação crítica do argumento da utilidade teórica reivindicado pelo Realismo Modal de Lewis, ver John Divers (2002, cap. 9, p. 151-158).

coisas, propriedades, eventos físicos (instanciação de propriedades em objetos ou em outros eventos) e leis causais naturais. Além disso, não há nenhum problema no fato de que mundos possíveis concretos possam ter objetos e entidades abstratas, que não têm dimensões no espaço e no tempo, como parte deles.

Terceiro, o termo ‘atual’ é entendido sob uma interpretação de *indexicalidade*. Nós chamamos corretamente w_0 de ‘mundo atual’ porque nós somos habitantes de w_0 ; ele é o nosso mundo. Para Lewis (1973, p. 85-86), não há nada de errado, no entanto, no ato de asserção de habitantes do mundo w_1 quando eles chamam w_1 de ‘mundo atual’, uma vez que eles habitam tal mundo. O emprego do termo ‘atual’ depende das condições indexicais de localização do falante e, *ipso facto*, o termo ‘atual’ torna-se relativo ao mundo no qual o falante está situado e emprega este termo: um habitante a chama w_i de ‘mundo atual’ porque a habita w_i .

Quarto, diferente da abordagem do *Ersatzism*, Lewis (1973, p. 85) não admite que mundos possíveis sejam reduzidos a objetos mais básicos ou a algum *world-surrogate*: eles não são, por exemplo, grandes conjuntos consistentes de sentenças. Em última análise, os mundos possíveis são irredutíveis. Uma vez que a noção de mundo possível é primitiva e irredutível, modalidades tais como possibilidade e necessidade são explicadas com base em tal noção. Por conseguinte, a tese do modalismo — uma na qual modalidades são irredutíveis, primitivas e não-analisáveis — é rejeitada no modelo metafísico de Lewis. Assim, a estratégia de Lewis fornece uma teoria reducionista que explica noções modais em termos de noções não-modais primitivas, a saber, modalidades explicadas e reduzidas a mundos possíveis concretos. Destarte, a afirmação modal ‘possivelmente, J.K. Rowling é jardineira’ é verdadeira se e somente se existe um mundo possível real e concreto w_i onde de fato tal estado de coisas é o caso, um mundo no qual

J.K. Rowling é realmente uma jardineira.

Quinto, mundos possíveis são isolados espaço-temporalmente uns dos outros. Não há nenhuma relação entre mundos possíveis, tampouco entre as coisas que pertencem a mundos distintos. Assim, mundos possíveis w_0 , w_1 , w_2 , . . . , w_n não compõem um *grande mundo* Ω que agrupa-os e permite interações causais entre tais mundos particulares: não são um aglomerado de mundos numa mesma e única região espaço-temporal. Nessa perspectiva, Lewis (1986, p. 71) define a condição de relação espaço-temporal entre quaisquer individuais ou entidades a e b como o critério para que a e b sejam *worldmates*. Se dois individuais a e b relacionam-se espaço-temporalmente, então ambos são partes de um mesmo mundo possível w_i , eles são *worldmates*. Entretanto, eventos físicos que ocorrem em um determinado mundo possível w_1 não causam nada em um mundo possível w_2 . Um evento x em mundo possível w_1 é causal e fisicamente irrelevante em relação a um evento y em w_2 e vice-versa, não há qualquer interação causal entre eles, visto que são eventos que pertencem a mundos distintos: não satisfazem o critério de relação espaço-temporal e, por isso, não são *worldmates*. A propósito, Lewis (1973, p. 88) considera que um mundo w_2 pode ser regido por leis físicas totalmente diferentes do nosso mundo atual w_0 . Por conseguinte, se w_2 tem leis físicas fundamentalmente diferentes de w_0 , então w_2 é *nomo logicamente* distante de w_0 . Podemos, ainda, definir mais precisamente o que é para um individual ser parte de um mundo possível. Em sentido rigoroso, conforme sugestão de Christopher Menzel (2013, sec. 2), um individual a existente em um certo mundo possível w_i é definido como parte de w_i e este último, além de ser fisicamente complexo, é um objeto maximamente conectado. Sob um enfoque mereológico, ser maximamente conectado significa que as partes de w_i estão integradas numa mesma região espaço-temporal e nada externo, outros

mundos possíveis ou partes de tais outros mundos, relaciona-se com qualquer parte de w_i .

Sexto, a teoria de contraparte de Lewis (1986, cap. 4, p. 192-263) pretende explicar modalidades *de re*. A afirmação 'é possível que J.K. Rowling seja uma jardineira' é verdadeira em virtude de que existe um mundo possível concreto e real w_n onde uma *contraparte* muito similar à escritora J.K. Rowling (do nosso mundo atual) satisfaz tal condição de ser uma jardineira. Não é, todavia, a própria J.K. Rowling que habita um mundo w_n no qual ela é uma jardineira. É uma contraparte muito similar à escritora J.K. Rowling sob muitos aspectos, embora seja uma jardineira no outro mundo. Porém, Theodore Sider (2003, p. 193) alerta que as condições e características de similaridade podem variar de acordo com o contexto no qual os falantes realizam asserções com conteúdo modal sobre contrapartes similares aos individuais e habitantes do nosso mundo atual. Por exemplo, a minha *contraparte* c_1 que habita um mundo possível w_1 é igualmente um ser humano como *eu* em w_0 . Evidente que pode haver diferenças de propriedades acidentais entre a minha *contraparte* c_1 em w_1 e *eu* aqui em w_0 : *eu* sou estudante de filosofia, sou natural de Brasília e sou torcedor do Denver Broncos em w_0 . Em w_1 , c_1 é estudante de matemática, natural de Porto Alegre e torcedor do New York Jets.

5. *Ersatzism* Linguístico

Como vimos na seção 3, o *Ersatzism* é uma teoria na qual o conceito de mundos possíveis é explicado e reduzido a algum tipo de entidade substituta abstrata. Tal estratégia, em contraste com a proposta do Realismo Modal, deflaciona o número de mundos possíveis concretos. Unicamente o mundo que habitamos existe *concretamente*.

Particularmente, o *Ersatzism* Linguístico¹³ defendido por Robert Adams (1974) propõe que mundos possíveis sejam representados e reduzidos a conjuntos maximamente consistentes de proposições. Usando a terminologia de Adams (1974, p. 225), um *world-story* ou um mundo possível w_i é um conjunto maximamente consistente de proposições se e somente se (1) contém apenas um integrante de uma contradição, p ou $\neg p$ mas não ambos, como membro de w_i , um conjunto com os dois integrantes do par $\{p, \neg p\}$ é inconsistente, e (2) para quaisquer proposições p, q e s , se tais proposições são membros de w_i , é logicamente possível que $((p \wedge q) \wedge s)$ seja o caso, a saber, tais três proposições podem ser verdadeiras em conjunto, elas são consistentes logicamente.

Tradicionalmente, proposições são passíveis de atribuição de valor de verdade, podem ser objetos de atitudes proposicionais de agentes — tais como ‘crer que p ’, ‘desejar que q ’, entre outras —, constituem a *intensão* de sentenças, o seu significado, e são tomadas como entidades abstratas que descrevem fatos e estados de coisas do mundo. Dessa maneira, qualquer proposição possível p , ou o seu par contraditório $\neg p$ (mas não ambos), faz parte de um determinado mundo w_i , ou, mais precisamente, a afirmação modal ‘é possível que p ’ é verdadeira se e somente se p é parte integrante de algum mundo possível *Ersatz* abstrato w_i , um conjunto maximamente consistente. Presumivelmente, como observa Robert Stalnaker (2003 [1976/1984], p. 34), para qualquer conjunto de proposições maximamente consistente $A = \{p, q, s, r, \dots\}$, qualquer subconjunto de

¹³ Como sugere Ted Parent (2012, sec. 3), uma forma de proto-*Ersatzism* Linguístico, o *Sentencialismo*, reduz mundos possíveis a conjuntos maximamente consistentes de sentenças-*types* ou de sentenças-*tokens*. O nosso foco será na versão de *Ersatzism* Linguístico conhecida como *Proposicionalismo*.

A, por exemplo $B = \{p, q, s\}$ e $C = \{p, q\}$, é igualmente consistente. A propriedade lógica de consistência é transitiva para subconjuntos de conjuntos maximamente consistentes.

À primeira vista, as vantagens de uma teoria *Ersatz* sobre o Realismo Modal parecem convincentes, uma vez que tal teoria não postula mundos possíveis como entidades particulares concretas, somente as reduzindo a entidades abstratas e, portanto, comprometendo-se com uma ontologia aparentemente mais simples. Veremos na próxima seção, no entanto, que sérias objeções podem ser levantadas contra o *Ersatzism* Linguístico ou *Propositionalismo*.

6. Lewis vs. *Ersatzism* Linguístico

Várias críticas e objeções de natureza distinta podem ser endereçadas ao Realismo Modal de Lewis e ao *Ersatzism* Linguístico. Nesta seção, apresentaremos o confronto entre essas duas teorias concorrentes e examinaremos alguns dos principais pontos nevrálgicos de discussão entre tais teorias no contexto sobre a metafísica das modalidades.

Em primeiro lugar, a tese de que outros mundos possíveis existem concretamente *tal qual* o nosso mundo atual w_0 promove uma verdadeira inflação de mundos e entidades possíveis. Apesar desse desconforto, é preciso fazer uma distinção fundamental entre parcimônia/simplicidade qualitativa e quantitativa. Por um lado, uma teoria *T 1* é mais simples *qualitativamente* que uma teoria *T 2* se *T 1* postula a existência de menos *tipos* (*types*) de entidades que *T 2*. Por exemplo, uma teoria que postula somente partículas físicas como existentes é mais simples que uma teoria que postula partículas e ondas. Por outro lado, uma teoria *T 3* é mais simples *quantitativamente* que uma teoria *T 4* se *T 3* postula menos *tokens* de um certo *tipo* que *T 4*. Por exemplo, uma teoria que postula somente seres

humanos dotados de espírito é mais simples que uma teoria que postula todos os seres vivos dotados de espírito. O próprio Lewis (1973, p. 87) admite que o seu Realismo Modal é quantitativamente, mas não qualitativamente, não-simples ou não-parcimonioso. Alguns mundos possíveis podem ter mais *tokens* instanciados de um determinado *tipo* que outros mundos. Todavia, o Realismo Modal de Lewis não prolifera uma superabundância de *tipos* de entidades novas e distintas em mundos possíveis diferentes. Se existem propriedades, eventos, estados de coisas e substâncias como membros de um conjunto de *tipos* de coisas ou objetos, que formam um sistema de categorias dos mundos possíveis, então esses *tipos* são recombinações e distribuídos em tais mundos. Não se postula algum novo *tipo* em determinados mundos.

Em segundo lugar, o Realismo Modal precisa lidar com o problema acerca do conhecimento dos outros mundos possíveis w_1, w_2, \dots, w_n , uma objeção que pode ser encontrada em William G. Lycan (1994, cap. 4, p. 83-86). Uma vez que os mundos possíveis são isolados espaço-temporalmente e não temos nenhum tipo de acesso a outros mundos alternativos — o que acontece em tais outros mundos não-atuais é independente de qualquer coisa que ocorre no nosso mundo atual —, o que nos torna intitulado a crer justificadamente do ponto de vista epistêmico que tais mundos existem? Como, afinal, nós sabemos que os mundos possíveis não-atuais alternativos existem real e concretamente? Por que devemos crer que tais mundos existem tal como o Realista Modal nos diz e não que eles são meras construções mentais que realizamos? Com o intuito de evitar que tal crença seja arbitrária e irracional, o Realista Modal precisa certamente responder de modo mais satisfatório a esse desafio contundente à sua teoria.

Agora, se somos um *Ersatz* Linguístico e acatamos a tese de que todos os mundos possíveis, incluindo o nosso mundo atualizado, não são diferentes em *tipo* porque todos

eles são redutíveis a conjuntos de proposições maximamente consistentes, então, sob um aspecto, não parece que estamos em melhor situação do que o Realista Modal. Por que razão o nosso mundo atual deve ser reduzido a um conjunto consistente de proposições? Parece insuficiente o *Ersatz* simplesmente afirmar isso. O nosso mundo atual w_0 não é ao fim e ao cabo um mundo *realmente concreto*? Não queremos dizer mais sobre o nosso mundo atual, o único mundo instanciado, a saber, que ele existe concretamente? O Realismo Modal não precisa lidar com tal gênero de problema, pois a sua defesa é de que todos os mundos possíveis, inclusive o nosso atual, existem concretamente e não são explicados em função de algo mais primitivo.

Por fim, duas objeções contra *Ersatzism* Linguístico são consideradas fundamentais em tal debate. A primeira pode ser chamada de *o problema da circularidade 1*. Se mundos possíveis são explicados e definidos em termos de conjuntos de proposições maximamente consistentes, então não podemos explicar e definir, sob pena de má circularidade, proposições em termos de conjuntos de mundos possíveis. Qualquer teoria robusta sobre a natureza e as propriedades de entidades como proposições e mundos possíveis que endossa as duas estratégias teria um sério problema de circularidade. Tal problema não atinge diretamente o Realismo Modal de Lewis.

O problema da circularidade 2, uma objeção mais decisiva ao *Ersatzism* Linguístico, pode ser formulado como se segue¹⁴. Vamos considerar um mundo possível w_1 definido como um conjunto maximamente consistente de proposições. Vamos supor que o conjunto w_1 é um conjunto tal que $w_1 = \{p, q, s\}$. A afirmação ‘é possível p , q e s ’ é verdadeira porque existe um mundo w_1 na qual tais

¹⁴ Os dois problemas da circularidade são amplamente discutidos na literatura sobre o assunto. Por exemplo, ver Ted Parent (2012, sec. 3).

proposições são verdadeiras em conjunto. Desse modo, temos a afirmação ‘ $((p \wedge q) \wedge s)$ é maximamente consistente’. Por conseguinte, a afirmação ‘ $((p \wedge q) \wedge s)$ é maximamente consistente’ corresponde à afirmação ‘ $((p \wedge q) \wedge s)$ pode ser em conjunto verdadeira’, a saber, ‘ $\diamond((p \wedge q) \wedge s)$ ’. Ocorre que proposições são consistentes quando são compatíveis entre si, o que parece ser uma noção modal. Elas podem ser verdadeiras conjuntamente, isto é, não são mutuamente exclusivas, como é o caso de p , q e s . Portanto, o problema para o *Ersatzism* é oferecer uma explicação de tal noção primitiva de modalidade, a de consistência, da última afirmação *ou*, de modo outro, evitar um sério e indesejado problema de má circularidade de definições, tal como aparece no esquema abaixo:

(modalidades \Rightarrow mundos possíveis \Rightarrow conjuntos de proposições consistentes em nível maximal \Rightarrow consistência)

Esta circularidade é muito mais séria e decisiva que a *circularidade 1* porque naquele caso o *Ersatzer* poderia não se comprometer com as duas estratégias simultaneamente em sua teoria. Em todo caso, o Realismo Modal de Lewis não enfrenta tal inconveniente.

7. Considerações Finais

Ambas posições avaliadas neste breve artigo padecem de sérias deficiências e lacunas explicativas. Por um lado, apesar da vantagem em se comprometer com um ontologia deflacionada, o *Ersatzism* Linguístico depara-se, sobretudo, com o *problema da circularidade 2*, que é um tipo de falha que uma teoria deve evitar, sob pena de ser descartada. Por outro lado, o Realismo Modal é bastante contra-intuitivo, embora tenha o benefício de reduzir noções modais a noções não-modais: afirmações modais explicadas em termos de mundos

possíveis concretos. Porém, a objeção referente ao conhecimento de outros mundos possíveis não-atuais, cada um se situa em regiões isoladas espaço-temporalmente uns dos outros e do nosso mundo atual, é contundente. Na ausência de mais critérios para examinar as duas teorias no momento, não obstante existam outras teorias que não foram avaliadas aqui, parece correto suspender o juízo sobre qual das teorias, o Realismo Modal ou o *Ersatzism*, é a mais satisfatória em metafísica modal.

Referências

ADAMS, R. M. Theories of actuality. *Noûs*, Wiley, v. 8, p. 211–231, 1974.

ARMSTRONG, D. M. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

DIVERS, J. *Possible Worlds*. London and New York: Routledge, 2002.

GIRLE, R. *Modal Logics and Philosophy*. 2nd ed. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2009.

KRIPKE, S. A completeness theorem in modal logic. *Journal of Symbolic Logic*, v. 24, p. 1–14, 1959.

KRIPKE, S. Semantical analysis of modal logic i, normal propositional calculi. *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, v. 9, p. 67–96, 1963.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

LEWIS, D. *Counterfactuals*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1973.

- LEWIS, D. *On the Plurality of Worlds*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1986.
- LYCAN, W. G. *Modality and Meaning*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- LYCAN, W. G. Possible worlds and possibilia. In: LAURENCE, S.; MACDONALD, C. (Ed.). *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998. p. 83–95.
- MEINONG, A. The theory of objects. In: CHISHOLM, R. (Ed.). *Realism and the Background of Phenomenology*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1960. p. 76–117.
- MENZEL, C. Possible worlds. In: ZALTA, E. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Último Acesso em: 18 de Setembro de 2015: <http://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds/>, 2013.
- PARENT, T. Modal metaphysics. In: FIESER, J.; DOWDEN, B. (Ed.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Último Acesso em: 16 de Setembro de 2015: <http://www.iep.utm.edu/modmeta/>, 2012.
- PLANTINGA, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- SIDER, T. Reductive theories of modality. In: LOUX, M.; ZIMMERMAN, D. (Ed.). *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p.180–208.
- STALNAKER, R. *Ways a World Might Be: Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

A ética das virtudes de Aristóteles: o conceito de felicidade proposto

*Bruna Nery Pormann*¹

Em sua obra *De Anima*, Aristóteles discorre acerca da psique (*psychés*), da alma. Desta forma, o tratado é composto por três livros: no primeiro livro pode-se perceber uma introdução acerca do tema e uma contextualização do mesmo. No segundo livro percebe-se uma análise sobre a relação entre corpo e alma, sobre as faculdades dessa, sobre a nutrição e sobre a sensação. E, por fim, no terceiro livro o autor demonstra uma discussão sobre a imaginação e o pensamento, além de relações entre sensação e intelecto.

A ideia de psique (*psychés*), de alma é vista como o princípio que diferencia os seres animados dos inanimados, sendo tida como o princípio de organização do corpo. No livro II da presente obra, Aristóteles inicia sua tese realizando uma separação entre os seres, que por vezes são diferentes: alguns tem vida, enquanto os outros não tem. O que irá caracterizar seres com vida é a capacidade de nutrir-se, crescer e decair. Nesse momento, o autor ainda introduz a ideia de classificações dos entes em matéria (onde fica “alocado” a potencialidade), forma (que é o que determina o ser) e composto (formado pela permanência e pela mudança). Assim as coisas podem ser (potencialidade), mas também podem mudar (forma), sendo seres particulares que são compostos.

¹ Mestranda do Curso de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS. Bolsista CAPES. Contato: bpormann1@gmail.com

Torna-se importante também abordar a ideia de atualidade inserida pelo autor. A qual toma lugar de uma pré-condição para a plena atividade, ou seja, é uma disposição natural que a matéria possui para realizar determinada atividade. Assim, Aristóteles constrói o conceito de alma:

Está, então, enunciado em geral o que é a alma. Pois ela é a substância segundo a determinação, ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é. Se um instrumento fosse um corpo natural – por exemplo, o machado –, a sua substância seria o que é ser para o machado, e isto seria sua alma. Separado disso, ele não seria mais um machado, exceto por homonímia².

Com isso, o autor nos mostra que o ser que está prestes a viver é aquele que está permeado por uma potência. A alma toma lugar de uma potência, o corpo possui estas para desenvolver determinadas atividades, as quais, no entanto, apenas serão realizadas se tiverem alma (por exemplo, o olho tem a potência da visão, mas que, no entanto, apenas será colocada em prática se tiver alma). Ou seja, o animal só é constituído pelo corpo e pela alma, não podendo ser constituído por apenas um ou outro.

Assim, o viver pode ser caracterizado por diversas formas, no entanto somente dizemos que algo vive se possuir: intelecto, percepção sensível, movimento e repouso e nutrição. Este último é presente inclusive nas organizações mais simples, como as plantas, com isso fica evidente a impossibilidade de separação desta função das demais, uma vez que nas plantas nada mais existe a não ser a nutrição. Dessa maneira, percebe-se a existência de formas de vida que possuem uma hierarquia, onde as mais elevadas dependem das inferiores, embora as inferiores possam existir separadas das mais elevadas. Aristóteles conclui essa ideia ao dizer: “Por ora, é suficiente dizer apenas isto: que a alma é

² ARISTÓTELES, *De Anima*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 72

princípio das capacidades mencionadas – nutritiva, perceptiva, racionativa e de movimento – e que por elas é definida”³.

O autor ainda diz que o corpo não é a atualidade da alma, mas que esta é a atualidade do corpo. Desta forma, Aristóteles mantém até o fim a ideia de que não existe alma sem corpo e tampouco a ideia da alma ser um corpo, uma vez que ela não é um corpo, mas é algo do corpo, e por consequência subsiste em um. Assim “a alma é uma certa atualidade e determinação daquele que tem a potência de ser tal”⁴.

Partindo disso, pode-se pensar que viver é condição de todos os seres vivos, no entanto, o que torna o viver peculiar para o Humano? É preciso abstrair todas as condições que são comuns aos demais seres vivos, como a função vital de nutrição e de capacidade de crescimento. Ainda tem-se o âmbito da função vital perceptiva, a qual ainda segue sendo comum entre os humanos e aos animais. Nesse contexto, o que difere o Humano dos demais seres vivos é a dimensão da alma que no Humano é capacitante de razão. Esta, por sua vez, pode manifestar-se de duas maneiras: ora através da obediência ao sentido orientador, ora através da ativação do poder de compreensão⁵.

Assim, pode-se admitir que é através da alma que o humano vive, e ainda é através dela e dos sentidos que as ações são realizadas. Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco*, caracteriza o homem sério como aquele que exerce suas ações de maneira nobre. Assim, uma ação é bem realizada quando é cumprida de acordo com sua excelência específica. Dessa forma, o bem humano é uma atividade da alma, conformada por uma excelência, e se houverem muitas

³ ARISTÓTELES, *De Anima*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 75

⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 76

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 27

excelências, será conformada pela melhor e mais completa. Assim, um homem feliz não o será por um curto período.

É dito que os bens são distribuídos por três classes: aqueles que são exteriores, aqueles que são pertencentes ao corpo e aqueles que pertencem a alma humana. Dentre esses os que dizem respeito a alma humana são os mais autênticos e de forma mais extrema. Entretanto são as ações e o exercício das atividades que conduzem a alma humana que são os constituintes da felicidade. Com isso, ao exercer as ações de forma excelente, a felicidade será alcançada. Aristóteles diz “ De resto, concorda com o sentido segundo o qual quem é feliz vive bem e age bem, porque se pode dizer que a felicidade é quase um viver bem e um agir bem”⁶. Assim, a felicidade resume-se ao exercício de certa atividade de forma excelente. Ou seja, é a atividade da alma conforme a razão e a virtude, é a atividade contemplativa do intelecto.

Entretanto, a excelência nas ações não nasce conosco. As ações não são por natureza excelentes. É através de um processo de habituação que podemos acolhê-las e aperfeiçoá-las. Assim, é preciso colocar as ações em prática para que possamos aperfeiçoá-las e torná-las excelentes. “Na verdade, fazer é aprender”⁷. Ainda, a excelência prática é também um equilíbrio posto entre os prazeres e os sofrimentos, uma vez que não podemos deixarmos ser levados nem por um, nem por outro.

A excelência, por sua vez, não se trata apenas de uma disposição, mas também de uma qualidade. A qual define que toda excelência é capaz de desenvolver o potencial colocado no ente que a comporta, ao retomar de um modo correto sua ação específica. Se isso acontece com todos os entes, haverá de acontecer com o humano também, onde tal disposição do caráter irá tornar o humano excelente. “Isto é, a presença da excelência no Humano permitirá restituir-lhe

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 29.

⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 41.

a sua função específica, a de se tornar em si próprio excelente”⁸.

Excelente, portanto, é aquele que desenvolve o potencial alocado no ente ao realizar uma ação específica. No entanto é necessário manter uma distância entre os extremos: ou da falta, ou do excesso. Essa medida (entre o excesso e a falta) deve sempre existir, entretanto não é a igual para todos. “O meio procurado não é o meio absoluto da coisa em si, mas o meio da coisa relativamente a cada um”⁹. Assim:

A excelência é acerca das afecções e das ações, e nestes fenômenos o excesso erra e o defeito é censurado, o meio, contudo, é louvado e acerta. O que é louvável e o que acerta integram a excelência. A excelência é uma certa qualidade do que é o meio, uma vez que tem a aptidão de o atingir¹⁰.

Dessa forma, a felicidade está posta na realização de atividades de maneira virtuosa. A virtude diz respeito à excelência do humano. Com isso, a felicidade não está posta diretamente na virtude, mas na atividade dela, na vida racional. Assim, a felicidade se refere à atividade de acordo com a virtude. A alma humana encontra na prática das virtudes, na atividade de suas faculdades racionais a satisfação por excelência.

Com isso, Aristóteles indica que a forma de viver de cada sujeito esta em relação direta com a busca, com o alcance da felicidade: “ (1) Procura-se uma estratégia de vida apta à felicidade; (2) no seu âmbito, desenvolve-se determinadas atitudes fundamentais (“virtudes”) ou também

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 47.

⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 48.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 48

regras de ação de segunda ordem (princípios); (3) somente a partir delas pode-se determinar o agir concreto”¹¹.

Ou seja, a partir da escolha de determinada forma de vida, o ser humano não deve a felicidade a fatores externos, mas sim a si próprio. Dessa forma, as virtudes não podem ter teor passageiro de elevado bem-estar, elas devem ser duráveis e, através de uma determinada concepção de vida atingir a felicidade, a qual tem caráter democrático. Para tal, a felicidade chega a ser igualada com a auto realização, onde o seu verdadeiro eu realiza-se numa vida conforme o logos.

Nesse contexto, Aristóteles, através da Teoria da Ação, defende ainda que a felicidade é também constituída pelo desejo. Assim, o presente autor

Define o ser humano não em puro caráter próprio, mas antes o localiza, num primeiro momento, por meio do desejo, no contínuo da natureza, atribuindo-lhe então, por meio do logos (razão), um claro lugar especial. O desejo, porém, não é necessariamente determinado pela razão; ele pode sê-lo apenas pela percepção¹².

Ou seja, o ser humano possui uma parte racional, a qual por sua vez o diferencia dos demais seres vivos. No entanto ele também possui o âmbito do desejo, o qual, não necessariamente, é ditado pela parte racional. Dessa maneira, já pode ser visto que o racional e o desejo travam uma batalha no sentido de poder desempenhar as atividades de forma excelente, tornando-os virtuosos e, através disso, atingindo o bem-viver.

Nesse contexto, quando o desejo não é determinado pela razão, ele passa a ser guiado pela percepção, e quando esta decide, o ser humano vive da paixão e anseia pelo bem

¹¹ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p.192

¹² HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 177.

meramente aparente, e passa a viver como um escravo. Mas, ao passo que o desejo é também determinado pela razão, o humano anseia pelo bem sem restrição, de maneira pura e simples. Assim, o impulso e a energia não são suspensos, mas sim guiadas para o agir.

Dessa forma, o desejo racional está relacionado com o resultado final da ação, não com o fazer/produzir da mesma. Na qual a atividade aponta para um fim em si mesmo, para um fim independente. No entanto, para que seja alcançado esse fim, é preciso que tenha acontecido o meio, ou seja, a realização da atividade. Dessa maneira, o fim do ato de agir coincide com a realização. Assim, a qualidade se mede durante toda a realização da atividade, uma vez que ela é o próprio fim, ela é a realização. Sendo assim, “a vida como um todo deve ser entendida não como produzir, mas somente como agir. Em última análise, chega-se não a uma obra distinta, mas à mera realização, à vida pura e simples, àquele êxito que significa *eudaimonia*, felicidade”¹³.

Outro ponto de extrema relevância é a decisão, pois uma vez que se vê diferentes possibilidades de ação, acontece uma ponderação dessas através das relações existentes entre si e acaba-se por conceber uma única como própria, assim a ação irá partir de uma escolha ou decisão. “A decisão é definida como ‘um desejo determinado por uma reflexão’”¹⁴.

Seguido ao processo de decisão, entrosam-se dois momentos: um voluntivo e outro cognitivo, tendo isso em vista, as decisões nunca serão tomadas por caráter de voluntariedade. “O momento voluntivo, acontece algo que se dá com base numa decisão, não a partir da pressão ou a partir do desconhecimento. Age-se voluntariamente e, por

¹³ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 178.

¹⁴ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 179.

consequente, espontaneamente”¹⁵. Em contrapartida a isso, age de forma não-espontânea aquele que não conhece todos os detalhes envolvidos na sua ação. Já o momento cognitivo trata de uma forma específica de racionalidade, ponderação e um planejamento referente a reflexão que conduziu o juízo. Assim:

Refletir sobre algo significa construir, para um fim já previamente dado, uma ação que é realizável e da qual ‘sabe-se do modo mais seguro que é boa’. Delibera-se, portanto, não sobre os fins, mas sobre os meios e caminhos que conduzem ao fim. No âmbito dos fins intermediários, o fim de uma deliberação, contudo, pode ser o meio de uma outra deliberação. Somente sobre fins definitivos não se delibera mais¹⁶.

Dessa forma, o lado racional da decisão (a deliberação) não é posta a fins permanentes, a responsabilidade fica alocada na parte instrumental. Aristóteles ainda discorre sobre a ideia da existência do prazer quanto as estratégias de decisão. Com isso, a escolha deverá estar sempre formar uma aliança com a felicidade.

Ainda no âmbito da racionalidade em referência a decisão, é preciso saber conduzir a ação, estamos falando da *phronesis*, prudência. Assim, esta tem lugar de destaque na ética aristotélica, uma vez que se torna fundamental na definição da decisão última. Cabe então a prudência nos levar a meios para alcançarmos o fim intencionado pelo desejo, que está inundado pela razão. Ou seja, o papel fundamental da prudência é o de perceber qual é o desejo verdadeiro, e assim, decidir os meios adequados para que esse possa ser alcançado. Ela não está comprometida com o

¹⁵ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 179.

¹⁶ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 180.

fim, mas com os meios utilizados para alcançar o fim, o qual vai estar comprometido com o bom sucedimento como um todo. “Quem possui prudência sabe-se numa deliberação comprometido com o fim último da felicidade”¹⁷. Dessa forma, “a prudência tem um caráter prático, e não teórico, na medida em que, à diferença da razoabilidade e da boa razoabilidade, não faz apenas juízos, mas também manda executar”¹⁸.

Aristóteles termina a *Ética a Nicômaco* discorrendo sobre o prazer. Assim, o Livro X, da presente obra aborda com bastante ênfase as coisas que são prazerosas, e aquelas, que ao contrário dessa, trazem à tona o desprazer. Primeiramente, aborda a ideia de que sempre iremos dar preferência de escolha àquilo que nos é prazeroso, e iremos rechaçar àquilo que nos causa sofrimento. Chega, inclusive, a dizer que “o prazer é o bem”¹⁹.

Assim, o fato que nos coloca em movimento parece ser que o fim a ser alcançado é aquele que indica ser o melhor de tudo para todos os seres, no entanto o objetivo final sempre será o de alcançar o bem supremo. Aristóteles diz

Na verdade, o que pode ser escolhido de uma forma incondicional não é o que escolhemos por qualquer outro motivo a não ser graças a si próprio. Uma tal coisa é o prazer, tal como geralmente aceite, pois a ninguém se pergunta em vista do que é que se sente prazer, porque o prazer é uma escolha absoluta pela sua própria essência²⁰.

¹⁷ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 183.

¹⁸ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 183.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 220.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 222.

O prazer é aquela totalidade que está presente, mas que não é conseguido ser captado em qualquer momento temporal de sua duração, ele não pode ser palpável. Dessa forma, o prazer não é nenhum tipo de transformação, uma vez que essa exige uma localização temporal e tem um fim determinado. A partir disso,

A forma essencial do prazer está completa em todo e qualquer momento em que dura. É, portanto, evidente que prazer e mudança são dois gêneros de acontecimentos completamente diferentes entre si e que o prazer é das coisas que existem como totalidade e completude²¹.

Entretanto, carece perguntar porque o prazer esmorece? Acontece como com a visão, de tanto olharmos para algo determinado perde-se o caráter de novidade, e acaba-se por acostumar-se com aquilo. Da mesma forma acontece com o prazer, enquanto são novidades causam furor e prazer em grau maior, no entanto, após o pensamento exercer sua atividade intensamente sobre aquilo, ele perde a força e volta a acostumar-se com o que antes era novo. Assim, o prazer diminui.

No mesmo âmbito o questionamento de porque todos anseiam por prazer também cabe, uma vez que já falamos que o prazer é sempre alvo de busca por todos. Com isso, pode-se pensar que o prazer é algo que eleva as atividades em sua completude, da mesma forma acontece com a vida, pela qual todos anseiam. Assim, também se torna compreensível porque todos buscam pelo prazer, pois é aquilo que torna a vida mais completa e passa a ser preferencial. “Portanto, sem atividade não há prazer e o prazer leva toda a atividade a um maior grau de completude”²².

²¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 227.

²² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 229.

Assim,

Aristóteles chegou a um tipo de prazer que é bem-integrado na ação moral e que está imune às críticas apresentadas contra o hedonismo. O prazer, nesse caso, não é motivo último para a ação, mas uma característica de sua realização. Tudo para o que o homem está naturalmente inclinado a fazer – e tem um talento natural – é, ao mesmo tempo, prazeroso. Isso se aplica não apenas a ações moralmente virtuosas, mas a qualquer atividade²³.

Para concluir, Aristóteles faz uma conexão direta entre o bom sucedimento da vida humana com as atividades virtuosas. No entanto, visto que o homem não é capaz de viver uma vida sem uma certa dose de prazer e deleite, este torna-se uma recompensa natural da vida virtuosa. Ou seja, o prazer torna as atividades perfeitas, e em consequência torna a vida perfeita, e isto é o que as pessoas desejam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *De Anima*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 360

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 280

HÖFFE, O. *Aristóteles*. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 296

²³ KRAUT, R. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Tradução: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 239

KRAUT, R. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Tradução: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 352

Notas sobre os *verba animi* do *De Trinitate* 8,6,9 de Agostinho

Diego Fragoso Pereira¹

INTRODUÇÃO

A teoria agostiniana do *verbum interior* aparece brevemente em textos anteriores ou mesmo concomitantes ao *De Trinitate*. Pensamos, por exemplo, no *De Doctrina Christiana*, no *Tractatus in Ioannis Evangelium* e nos *Sermones ad Populum*². Contudo, é no *De Trinitate* onde encontramos a filosofia agostiniana da mente³ de um modo mais amplo quando a comparamos às demais passagens e, por conseguinte, temos ali várias formulações acerca do *verbum interior*. E mesmo nessa obra, a teoria se apresenta de modo distinto e independente em três momentos, a saber: nos livros 8, 9 e 15. No livro 15, o *verbum interior* é definido como *verbum in corde* ou *verbum cordis*, comum a todos os povos. No livro 9, o *verbum interior* possui vários pontos comuns ao conteúdo do *Tractatus in Ioannis Evangelium* 1. No livro 8, o *verbum interior* é definido como *verbum in animo* ou *verbum animi* e está mais próximo conceitualmente ao *dicibile* do *De Dialectica* que do *verbum in corde* do livro 15.

¹ Doutorando em Filosofia no PPGFil/UFRGS. Bolsista da CAPES. E-mail: diegusfragoso@yahoo.com.br.

² Um estudo sobre essas passagens pode ser visto em: PANACCIO, C. *Le Discours Intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999, p. 108-114.

³ Traduzimos os termos ‘mens’, ‘animus’ e ‘anima’ indistintamente por ‘mente’, ‘alma’, ‘alma racional’ ou ‘alma humana’.

Nosso objetivo é mostrar que no *De Trinitate* 8,6,9 temos quatro e não apenas dois tipos de *verba animi*, tal como propõe Claude Panaccio⁴. Dividimos a comunicação em duas partes. Na primeira, abordamos os *verba* que dependem de uma percepção sensível, a *phantasia* e o *phantasma*. Na segunda, abordamos os *verba* que não dependem de uma percepção sensível: o *verbum impressum* e o *verbum personale*.

1. VERBA AB EXTRA MENTEM

Quando falamos que há dois *verba animi* em Agostinho que dependem de uma percepção sensível, queremos dizer que a origem desses *verba* está fora da mente. Antes de serem *verba*, eles são *res* e percepções de *res*. Por percepção ou percepção sensível, entendemos a apreensão de coisas exteriores à mente através dos cinco sentidos corpóreos ou externos: visão, audição, olfato, tato e paladar. A percepção sensível pode ser de dois modos: direta ou indireta. A cada um desses dois modos corresponde um tipo específico de *verbum animi*. Nesta seção, tratamos desses dois *verba* cuja origem está *extra mentem*.

1.1 PHANTASIA SIVE VERBUM DIRECTUM

Citamos a passagem do *De Trinitate* acerca do *verbum* enquanto *phantasia*:

Quando quero descrever Cartago, procuro dentro de mim mesmo para que eu [a] descreva e encontro dentro de mim mesmo a *phantasia* de Cartago. Mas eu [a] obtive por meio do [meu] corpo, isto é, através de um sentido do corpo, visto que eu estive presente

⁴ Cf. PANACCIO, C. *Le Discours Intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999, p. 114-115; PANACCIO, C. "Augustin, le Verbe Mental et l'Amour". In: BAZÁN, B. C. et al. (Org.). *Les Philosophies Morales et Politiques au Moyen Âge*. New York: Legas, 1995, p. 777-786.

corporalmente nela, a vi, a percebi e a guardei na memória para que eu encontrasse dentro de mim o *verbum* acerca dela quando a quisesse dizer. Pois essa sua *phantasia* na minha memória é seu *verbum*: não o som trissílabo quando se nomeia Cartago ou ainda [quando] o próprio nome é pensado em silêncio através dos espaços de tempos, mas é aquilo que eu distingo na minha mente [*animus*] quando profiro esse trissílabo em uma expressão vocal ou antes que eu o profira⁵.

Agostinho quer descrever a cidade de Cartago e, por isso, a procura dentro dele mesmo. Temos duas coisas: primeiro, algo exterior ao falante; segundo, para falar de algo exterior, busca-se esse algo no interior do falante. Mas o que encontramos quando procuramos dentro de nós próprios o que nos é exterior? Para descrever algo exterior é preciso que haja no interior alguma coisa daquilo que está fora. Aquilo que é exterior ao falante está de algum modo dentro de si, e o está enquanto *phantasia*. Ao procurar dentro de si a cidade de Cartago a fim de descrevê-la, o falante não encontra dentro de si a cidade, que está no exterior, mas a *phantasia* de Cartago. Essa *phantasia* é o *verbum* da cidade que está na mente do próprio falante. Ora, a formação da *phantasia* é um processo constituído de três etapas:

⁵ *De Trinitate* 8,6,9: “Et Carthaginem quidem cum eloqui uolo apud me ipsum quaero ut eloquar, et apud me ipsum inuenio fantasiam Carthaginis. Sed eam per corpus accepi, id est per corporis sensum quoniam praesens in ea corpore fui et eam uidi atque sensi memoriaque retinui ut apud me inuenirem de illa uerbum cum eam uellem dicere. Ipsa enim phantasia eius in memoria mea uerbum eius, non sonus iste trissyllabus cum Carthago nominatur uel etiam tacite nomen ipsum per spatia temporum cogitatur, sed illud quod in animo meo cerno cum hoc trissyllabum uoce profero uel antequam proferam”. Todas as traduções são nossas.

(a) o dado sensível: se a *phantasia* se encontra dentro de si, então antes de ser *phantasia* ela era algo *extra se*. Aquilo que é algo *extra se* só pode ser conhecido pelo sentido corpóreo: “[1] eu a conheço por meio do [meu] corpo, isto é, por meio do sentido corpóreo, visto que lá estive corporalmente e [2] a vi”⁶. Conhecemos Cartago através do nosso próprio corpo, e a razão é que estivemos lá fisicamente. Mas não é suficiente estar presente corporalmente para se conhecer Cartago. Além do corpo, enquanto possibilidade de se receber os dados sensíveis, é necessário o adequado funcionamento do sentido corpóreo, nesse caso a visão. Temos uma percepção sensível direta: pelo sentido da visão, o corpo recebe dados sensíveis. A formação da *phantasia* não depende de um intermediário entre os sentidos e a *res*.

(b) sentido interno: diferente tanto dos cinco sentidos corpóreos, quanto da razão, o sentido interno é algo intermediário entre a sensação corpórea, partilhada com os animais, e a mente, própria do ser humano. O sentido interno é o que recebe e unifica todos os dados provenientes dos sentidos externos. Dizemos que ele os unifica no sentido de reuni-los, e não no sentido de torná-los um único dado⁷.

(c) memória: é onde armazenamos os dados recebidos pelos sentidos corpóreos e unificados pelo sentido interno. Ela é uma das funções [*vis*] da alma. Mesmo os animais irracionais, porque dotados de alma (enquanto princípio de vida), possuem memória. A diferença é que no ser humano a memória está ligada ao elemento racional, já nos animais, ao

⁶ *De Trinitate* 8,6,9.

⁷ Um exame mais extenso de Agostinho sobre o sentido interno pode ser encontrado em: *De Libero Arbitrio* 2,3-8. Alguns estudos sobre o tema: GILSON, É. *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*. 2. ed. Paris: Vrin, 2003, p. 15-16; O'DALY, G. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987, p. 102-105.

elemento instintivo. Logo, a memória humana é uma das funções da alma racional. Por isso, quando queremos descrever a cidade de Cartago (e o fazemos com palavras), procuramos na memória a *phantasia* de Cartago. *Phantasia* é um tipo de *verbum*. Temos uma representação mental. A mente, ao representar para si a cidade de Cartago, o faz a partir da própria experiência visual que teve da cidade.

Por sua vez, *verbum* pode ser entendido de três modos:

(a) *sonus*: possui três características: (i) é um som: trata-se de um tipo de *vox*, uma ‘expressão vocal’. Nem toda *vox* é *sonus*, porque este, além de som, é (ii) composto de sílabas: ele tem uma ordem tanto na composição quanto na pronúncia. *Sonus* é uma *vox* articulada e ordenada. Ao serem pronunciadas, as sílabas ordenadas seguem umas às outras. Além disso, (iii) é um *nomen*: serve para nomear algo. No caso de ‘Cartago’, temos um som pronunciado em voz alta, constituído de sílabas ordenadas, Car-ta-go, e que nomeia a cidade de Cartago. Todo *sonus* é *vox*, mas o contrário não se segue. Pensemos, por exemplo, em expressões vocais ininteligíveis, seja porque não nomeiam ou porque não conhecemos aquilo que nomeiam. No primeiro caso, temos barulhos, resmungos, etc. No segundo, temos palavras que pertencem à nossa língua, mas cujo significado desconhecemos; logo, não sabemos o que nomeiam. Mas também temos as palavras que pertencem à uma língua completamente desconhecida e que, por isso, ignoramos as coisas que tais *voces* nomeiam.

(b) *tacitum*: relaciona-se ao item acima. Trata-se de um *nomen*. A diferença do *sonus*, o *tacitum* não é sonorizado, mas pensado em silêncio. Não é, todavia, um *verbum animi* porque o que é pensado em silêncio é o *nomen* que pode ser pronunciado em voz alta. É o dizer em silêncio a palavra

‘Cartago’, que permanece sendo um *nomen* constituído de sílabas e que nomeia a cidade de Cartago.

(c) *quod cretum in animo*: não se refere ao dizer uma determinada palavra em silêncio nem ao proferir sons. Esse *verbum* está na alma. Ele é definido como “aquilo que eu percebo na minha alma”. Ora, aquilo que é percebido na alma é o que compreendemos quando pronunciamos uma expressão vocal ou ainda aquilo que compreendemos antes mesmo de proferi-la: é o significado do nome. Em todo caso, o *verbum* procurado na mente para descrever a cidade de Cartago pertence a esse último tipo: o *verbum animi* é aquilo que é percebido na mente.

1.2 VERBUM INDIRECTUM SIVE PHANTASMA

Passamos para o *verbum* enquanto *phantasma*. Citamos a passagem:

Quando quero descrever Alexandria, que eu nunca vi, seu *phantasma* está presente dentro de mim. Visto que eu ouvi de muitas pessoas e acreditei que ela era uma grande cidade, assim como me pôde ser narrado, eu criei – o quanto fui capaz – o seu *phantasma* na alma, e este é o seu *verbum* dentro de mim quando quero dizê-la [a cidade] antes que eu profira as cinco sílabas em uma expressão vocal, esse seu nome [que] é muito conhecido por todos. Ainda que eu possa proferir esse *phantasma* a partir da minha alma aos olhos dos homens que conheceram Alexandria, certamente ou todos diriam: ‘Não é ela’, ou ainda que dissessem: ‘É ela’, muito me admiraria, e olhando-a dentro da minha alma, isto é, o *phantasma* como a sua pintura, no entanto, eu não

saberia que era ela, mas acreditaria naqueles que a teriam visto⁸.

Quando queremos falar de algo que conhecemos porque tivemos uma percepção sensível direta, buscamos na mente a sua *phantasia*. A representação de Cartago é o *verbum* que temos na memória e, portanto, na alma, quando queremos descrever Cartago, cidade que conhecemos porque lá estivemos. No entanto, quando queremos descrever algo que conhecemos por uma percepção sensível indireta, procuramos na alma não uma *phantasia*, mas um *phantasma*, como no exemplo de Alexandria, cidade que nunca visitamos. Assim como a *phantasia* da cidade de Cartago está dentro de nós mesmos, também o *phantasma* da cidade de Alexandria está dentro de nós. Destacamos quatro elementos do *verbum-phantasma* que nos auxiliam a entendê-lo enquanto *verbum in animo*:

(a) o dado sensível: o *phantasma* se refere a algo fora da mente, como a *phantasia*. Mas como Alexandria é uma cidade que nunca vimos, nós a conhecemos porque ouvimos a descrição da cidade a partir de outras pessoas, e essas a viram. Portanto, se na *phantasia* vemos a coisa tal como se apresenta a nós, uma *res*, já no *phantasma* temos à disposição somente palavras que descrevem a coisa, *verba rei*. Não é suficiente dizer que Alexandria foi uma grande cidade para

⁸ *De Trinitate* 8,6,9: “Sic et Alexandriam cum eloqui uolo quam nunquam uidi praesto est apud me phantasma eius. Cum enim a multis audissem et credidissem magnam esse illam urbem sicut mihi narrari potuit, finxi animo imaginem eius quam potui, et hoc est apud me uerbum eius cum eam uolo dicere antequam uoce quinque syllabas proferam, quod nomen eius fere omnibus notum est. Quam tamen imaginem si ex animo meo proferre possem ad oculos hominum qui Alexandriam nouerunt, profecto aut omnes dicerent: ‘Non est ipsa,’ aut si dicerent: ‘Ipsa est,’ multum mirarer atque ipsam intuens in animo meo, id est imaginem quasi picturam eius, ipsam tamen esse nescirem sed eis crederem qui visam tenerent”.

que seu *phantasma* seja uma imagem parecida com a cidade. É preciso que a descrição da cidade tenha a maior quantidade possível de detalhes. Não é suficiente ouvir a descrição de Alexandria, nem ter uma descrição detalhada da cidade, é preciso que acreditemos no que nos é narrado. Portanto, o *phantasma* precisa: (i) de uma percepção indireta, (ii) da descrição detalhada da coisa e (iii) da crença nessa descrição.

(b) *fictum*: a partir da descrição de Alexandria, criamos o quanto nos é possível o seu *phantasma*, depois guardado na memória. Criar um *phantasma* é uma atividade que ocorre na alma, enquanto que na *phantasia* a representação do que está *extra se* depende, sobretudo, da percepção direta da *res*.

(c) *verbum in animo*: o *phantasma* também é *verbum animi*, portanto, é um *verbum* do qual depende a palavra exterior: “esta é a sua palavra dentro de mim quando quero dizer de Alexandria antes que eu profira as cinco sílabas em uma expressão vocal, esse seu nome que é muito conhecido por todos”. Sabemos que a palavra constituída de sílabas pode ser de dois modos, *sonus* ou *tacitum*. Como a *phantasia*, o *phantasma* não se refere a nenhum desses dois modos: ele possui como característica a anterioridade: “antes que eu profira...”. Em segundo lugar, defendemos que a tradução mais adequada para *phantasia* seja representação mental e não imagem: na representação mental, o que determina o que é o *verbum animi* – desde que os sentidos estejam funcionando adequadamente – é o que está fora, a *res*. O que percebe os dados sensíveis tem um papel secundário no processo de representação, já que a alma reproduz a realidade a partir daquilo que o sentido percebe diretamente. Por outro lado, *phantasma* é propriamente uma imagem mental. Por imagem, entendemos algo criado, inventado (*fingere, fictum*). Na formação do *phantasma*, que não é uma reprodução de uma realidade x a partir da visão, a alma, porque cria, desempenha um papel agente, diferente do que acontece na *phantasia*. Não

se trata de reprodução, mas de uma invenção, em que o fator determinante é a imaginação: a capacidade de criar imagens.

(d) *pictura*: é outro termo com o qual entendemos o *phantasma*. Ora, em uma pintura – uma obra de arte, por exemplo – o que faz com que a obra seja ou mais ou menos semelhante à realidade *x* é a habilidade do pintor em criar. No entanto, por mais semelhante que a pintura de *x* seja da realidade *x*, sempre haverá de um lado a pintura *e*, de outro, a realidade. Isso nos permite dizer que o *phantasma*, por mais parecido que seja com a realidade da qual é imagem, não é nem será uma *phantasia*. Sabemos que o *phantasma* de *x* é parecido com a realidade *x* porque: (i) descrevemos a imagem de *x* a outrem, (ii) esse outrem percebeu diretamente a realidade *x*, (iii) esse outrem nos diz que a imagem de *x* é uma descrição fiel da realidade *x*, (iv) acreditamos na *phantasia* desse outrem. No entanto, condição necessária para a *phantasia* é a percepção sensível direta da *res*, que não temos no caso de Alexandria. Sabemos que o *phantasma* de *x* é parecido com a *res* não pela percepção sensível direta de *x* (o que nos daria uma *phantasia*), mas porque acreditamos naquilo que nos disseram aqueles que a viram.

2. VERBA AB INTRA MENTEM

Além do *verbum* enquanto *phantasia* e enquanto *phantasma*, pensamos que no *De Trinitate* 8,6,9 há ainda outros dois tipos de *verba animi*. Não há um nome próprio para cada um deles. Por essa razão, vamos chamá-los *verbum personale* e *verbum impressum*, de acordo com a sua formação na mente. Ambos estão ligados a um mesmo problema: quando dizemos amar o apóstolo Paulo, isso se deve porque sabemos que ele teve uma mente justa. Ora, não temos uma percepção sensorial direta nem indireta tanto do que seja uma mente quanto do que seja a justiça ou o justo. De onde formamos tais *verba in animo* para que, ao querermos

descrever o que seja a mente e o que seja a justiça, procuremos e encontremos os *verba* dentro da mente?

2.1 VERBUM PERSONALE

Citamos uma passagem do *De Trinitate*:

Nós próprios dizemos, não inconvenientemente, o que seja a mente porque também nós mesmos temos uma mente. Nunca vimos com os olhos [corpóreos] nem percebemos uma noção geral a partir de uma similitude das muitas mentes vistas, mas, antes, como eu disse, porque também nós mesmos [a] temos. O que é tão intimamente conhecido e percebe o que é si próprio que aquilo no qual também as demais coisas são percebidas, isto é, a própria mente? Pois também reconhecemos, a partir da nossa similitude, os movimentos dos corpos nos quais percebemos que outras [mentes] vivem além de nós, porque também nós mesmos, vivendo, movemos o corpo, tal como vemos que aqueles corpos são movidos. Pois quando um corpo vivo é movido, nenhuma forma se abre aos nossos olhos para ver a mente, coisa que não pode ser vista com os olhos [do corpo], mas percebemos que existe algo naquela massa tal como existe em nós para mover de modo semelhante a nossa massa, que é vida e alma. [...] Portanto, conhecemos a mente de quem quer que seja a partir da nossa, e acreditamos na [mente] que não conhecemos a partir da nossa. Pois não apenas percebemos a mente, mas também podemos saber o que seja a mente pelo exame da nossa, pois nós temos uma mente.⁹

⁹ *De Trinitate* 8,6,9: “Et animus quidem quid sit non incongrue nos dicimus ideo nosse quia et nos habemus animum; neque enim unquam oculis uidimus et ex similitudine uisorum plurium notionem generalem specialemue percepimus, sed potius, ut dixi, quia et nos habemus. Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera

Como sabemos o que é a mente? A solução de Agostinho é que nós mesmos temos uma mente. Isso é suficiente para sermos capazes de dizer o que ela seja. Vemos a comparação do conhecimento do que é a mente com outras duas fontes possíveis de conhecimento. A primeira possibilidade de conhecimento depende dos sentidos. A mente não é conhecida através dos sentidos corpóreos. Ora, se ela não é vista, não é percebida sensorialmente. Logo, o *verbum* que temos dela não vem de fora (*extra mentem*).

A segunda possibilidade de conhecimento é por abstração: “não percebemos uma noção geral ou especial a partir da semelhança das muitas coisas vistas”. Uma noção geral de ‘*animus*’ viria da semelhança das muitas almas vistas. Ora, abstração aqui é a formação de um universal (noção geral ou especial) a partir das semelhanças comuns de um certo conjunto de *res*. Quem forma esse universal é a mente. Trata-se de uma atividade da mente, que trabalha a partir das informações transmitidas através dos sentidos. Duas observações: (1) Ao invés de optar pela teoria da abstração, Agostinho opta pela teoria da iluminação divina: as noções gerais são infundidas na mente através da luz divina e não a partir de um trabalho exclusivo do ser humano que abstrai notas características comuns de um certo conjunto de *res* e disso forma um conceito. (2) Agostinho não discute aqui se o conhecimento da mente vem por iluminação. Dos dois

sentiuntur, id est ipse animus? Nam et motus corporum quibus praeter nos alios uiuere sentimus ex nostra similitudine agnoscimus quia et nos ita mouemus corpus uiuendo sicut illa corpora moueri aduertimus. Neque enim cum corpus uiuum mouetur aperitur ulla uia oculis nostris ad uiuendum animum, rem quae oculis uideri non potest; sed illi moli aliquid inesse sentimus quale nobis inest ad mouendam similitur molem mostram, quod est uita et anima. [...] Animum igitur cuiuslibet ex nostro nouimus, et ex nostro credimus quem non nouimus. Non enim tantum sentimus animum, sed etiam scire possimus quid sit animus consideratione nostri; habemus enim animum”.

tipos de conhecimento, o que fica claro é que esse conhecimento sobre a mente não vem do exterior dela: é porque nós próprios temos uma alma racional que sabemos dizer o que é a alma racional.

Mas a mente não só percebe outras coisas, mas também percebe que outras mentes vivem além dela. O que a permite dizer que outras mentes vivem além da própria mente que percebe é que nós movemos o nosso corpo e isso é razão para concluirmos que vivemos. Ora, a alma não só percebe, mas também movimenta o corpo. A alma racional não só experimenta a si mesma enquanto sensiente e movente do corpo. Reconhecendo que os demais seres humanos movem seus corpos e assemelhando esses movimentos ao que nós próprios realizamos, concluimos que eles também vivem. E como nós nos movimentamos e percebemos porque temos uma alma, os demais seres humanos também têm uma alma. Por isso, alma é princípio sensiente, princípio de vida e de movimento. Movemos nosso corpo, percebemos que movemos nosso corpo e, portanto, vivemos e temos uma alma.

Quando Agostinho quer descrever a alma racional, ele busca na própria mente um *verbum*, algo que é percebido na mente, e o encontra. Isso nos leva a propor que há na mente um *verbum animi*: um *verbum animi in animo*. Vimos que o *verbum* da alma racional tem sua origem na própria mente, na *consideratio* de si enquanto mente. Vemos aqui o terceiro tipo de *verbum* enquanto discurso interior. Como cada *verbum* se distingue pela origem, chamamos esse de *verbum personale*: é o *verbum interior* que tem sua origem no exame da própria mente. Portanto, ele não depende (i) de algo exterior à própria mente (*res*), (2) nem de algo superior (iluminação divina). Além disso, é o *verbum* com o qual falamos não apenas da nossa própria mente, mas das demais mentes e mesmo das almas das bestas.

2.2 VERBUM IMPRESSUM

Por fim, passamos ao *verbum impressum*. Citamos trecho do *De Trinitate*:

Quando eu digo, e digo sabendo: ‘Justa é a mente que com razão e ciência na vida e nos costumes distribui os próprios bens a cada um’, não penso alguma coisa ausente como Cartago ou imagino como sou capaz, como Alexandria, quer sejam desta forma, quer não; mas percebo alguma coisa presente e percebo dentro de mim, ainda que eu próprio não seja aquilo que percebo, e muitos se ouvirem estarão de acordo. [...] É admirável que a mente veja dentro de si aquilo que em nenhum outro lugar vê, e veja a verdade e veja verdadeiramente a própria mente justa, e seja a mente e não uma mente justa o que vê dentro de si própria. Acaso existe outra mente justa dentro da mente que ainda não é justa? Ou se não existe, o que ela vê ali quando vê e diz o que seja uma mente justa, e não vê em outro lugar que dentro de si, ainda que ela própria não seja uma mente justa? Por ventura aquilo que ela vê é a verdade interior presente na mente que [a própria mente] é capaz de ver? [...] De onde as mentes não justas poderão ser isso [sc. uma mente justa] a não ser estando presentes elas próprias à mesma forma que elas veem para que daí sejam formadas e sejam mentes justas?¹⁰

¹⁰ *De Trinitate* 8,6,9: “Cum enim dico et sciens dico: ‘Iustus est animus qui scientia atque ratione in uita ac moribus sua cuique distribuit’, non aliquam rem absentem cogito sicut Carthaginem aut fingo ut possum sicut Alexandriam, siue ita sit siue non ita; sed praesens quiddam cerno et cerno apud me etsi non sum ipse quod cerno, et multi si audiant, approbabit. [...] Illud mirabile ut apud se animus uideat quod alibi nusquam uidit, et uerum uideat, et ipsum uerum iustum animum uideat, et sit ipse animus et non sit iustus animus quem apud se ipsum uidet. Num est alius animus iustus in animo nondum iusto? Aut si non est, quem ibi uidet cum uidet et dicit quid sit animus iustus, nec alibi quam

Quando a mente justa é definida, não é *phantasia* nem *phantasma* o que ela vê dentro de si. Também não se trata de uma *consideratio* de si enquanto mente (*verbum personale*), visto que mesmo a mente não-justa sabe o que vem a ser uma mente justa. Toda mente vê dentro de si aquilo que não vê em nenhum outro lugar. Para estar noutro lugar, estaria em algum corpo e os corpos são percebidos somente pelos sentidos externos. Mas a justiça é uma qualidade da alma (*pulchritudo animi*). Logo, não é uma característica do corpo e, por conseguinte, não é percebida pelos sentidos externos.

O que a mente vê dentro de si é a verdade interior. Vendo a verdade interior, a mente é capaz de ver também o que é justiça e o que é uma mente justa. Ora, para Agostinho a verdade interior se identifica com a segunda pessoa da Trindade, o Verbo Divino, no qual estão as formas de tudo o que existe. Portanto, também a forma de justiça. Forma é entendida como exemplar, modelo, ideia. Ver a verdade dentro de si é ver as formas que podem ser acessadas a partir do interior da alma. Se a mente vê em si a verdade interior e as formas, ela também vê a forma da justiça. Ela sabe o que é justo, sabe verdadeiramente, e sabe isso olhando para dentro de si mesma.

A mente olha (*uidet*) para dentro de si e contempla (*intuetur*) a verdade interior presente dentro de si. Contemplando essa verdade, a mente não só é capaz de ver mas também é capaz de dizer o que é uma mente justa e tudo aquilo que não tem sua origem na percepção sensível, com exceção do conhecimento do que é a mente. Portanto, essas formas que dependem da verdade interior são o quarto tipo de *verbum interior*. Quando Agostinho quer descrever o que é

in se uidet, cum ipse non sit animus iustus? An illud quod uidet ueritas est interior praesens animo qui eam ualet intueri? [...] Quod unde esse poterunt nisi inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur ut inde formentur et sint iusti animi??"

a justiça, ele busca na mente seu *verbum* e encontra a forma da justiça. A verdade interior depende da teoria agostiniana da iluminação divina, que não é tratada no capítulo 8 do *De Trinitate*¹¹. Em todo caso, o ponto é que Deus é a origem da verdade interior e a imprime, a infunde na mente humana. É por essa razão que esse quarto tipo de *verbum* é chamado de *impressum*. O que o distingue dos demais *verba* é que sua origem não está em algo *extra mentem* mas em algo superior, a luz divina que é o próprio Deus¹².

De que modo a mente ainda não justa pode se tornar uma mente justa? Estando presente à própria forma que é contemplada. Três observações: (1) ‘*forma*’ é o termo equivalente à *ratio*, *species*, *idea*. Pensamos, por exemplo, na discussão do *De ideis*¹³. Portanto, forma é entendida como modelo, exemplar, como as ideias platônicas. (2) Para a mente ter acesso às formas agostinianas, basta ela voltar para dentro de si para conhecer os inteligíveis (formas das coisas) que estão na mente divina¹⁴. Acessar as formas em Agostinho é acessar a verdade interior e, por conseguinte, a mente divina. (3) Para uma mente se tornar justa, ela precisa contemplar a ideia de justiça. Assim, para se tornar justo é preciso saber o que é justo. Ninguém quer se tornar aquilo que desconhece. Do estar presente à forma contemplada, a

¹¹ Sobre a teoria agostiniana da iluminação divina, ver: GILSON, É. *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*. 2. ed. Paris: Vrin, 2003, p. 88-147; KING, P. “Augustine on knowledge”. In: MECONI, D. V.; STUMP, E. *The Cambridge Companion to Augustine*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 147-152.

¹² Cf. GILSON, É. *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*. 2. ed. Paris: Vrin, 2003, p. 103-130.

¹³ *De Diversis Quaestionibus* 46: “*quas rationes, ut dictum est, siue ideas siue formas siue species siue rationes licet uocare*”. Para uma interpretação desse texto, ver: GILSON, É. *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*. 2. ed. Paris: Vrin, 2003, p. 108-112.

¹⁴ Cf. CARY, P. *Augustine's Invention of the Inner Self*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 63-76.

forma (ideia) forma a mente para que essa mente seja justa, não apenas enquanto percebe e diz o que seja a mente justa, mas também para que viva de modo justo e permaneça sendo justa. Já estamos em questões éticas: contempla-se a ideia de justo não apenas para que essa contemplação se converta em conhecimento, em que a mente percebe e descreve o que seja o justo, mas também para que essa contemplação faça com que a mente viva de modo justo e permaneça sendo justa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chamamos a atenção para os seguintes resultados da pesquisa:

1. O objetivo era mostrar que temos quatro *verba animi* no *De Trinitate* 8,6,9 e não apenas dois, como comumente esse trecho é interpretado, sobretudo a partir do estudo de Panaccio. O desafio da nossa leitura foi tentar apresentar os outros dois tipos de *verba* com a mesma clareza com que Agostinho apresentou os dois primeiros.
2. *Phantasia* é *verbum animi* que depende de uma percepção sensível direta. Por essa razão, nós a chamamos de *verbum directum*. Qualquer um dos cinco sentidos externos entra em contato com a *res*, apreendendo-a. A percepção, sendo unificada pelo sentido interno, é armazenada na memória como representação da *res* e ali passa a ser um *verbum animi* dessa mesma *res*. É esse *verbum animi* que buscamos toda vez que queremos descrever uma *res* ausente, mas percebida diretamente ou imediatamente.
3. *Phantasma* é *verbum animi* que depende de uma percepção sensível indireta. Por essa razão, nós a chamamos de *verbum indirectum*. Ao invés dos sentidos externos apreenderem diretamente a *res*, o que acontece é uma mediação de outrem.

O *phantasma* se baseia na *phantasia* de outrem. Ouvindo o que outra pessoa apreendeu de uma determinada *res*, acreditamos no que nos foi narrado e criamos na mente uma imagem dessa *res*. Essa imagem é um *verbum animi* que buscamos toda vez que queremos descrever uma *res* ausente, mas percebida indiretamente ou mediatamente.

4. *Verbum personale* diz respeito ao *verbum* que a mente tem de si mesma. A mente conhece a si mesma não a partir de algo exterior, nem de algo superior, mas pelo exame (*consideratio*) de si mesma. Sabemos o que é uma mente porque nós próprios temos uma mente. Do mesmo modo, sabemos o que é a mente de outrem a partir da nossa própria mente. Ora, quando queremos descrever o que é a mente, buscamos dentro de nós o seu *verbum*. Diferentemente do que acontece com a *phantasia* e o *phantasma*, o *verbum* com o qual descrevemos o que é a mente é formado dentro de nós próprios quando refletimos o que é própria mente – *anima*, *animus*, *mens* –, princípio de vida, de percepção e de movimento.

5. *Verbum impressum* é o *verbum* com o qual falamos as noções gerais. Sabemos o que é um universal não a partir do exame da própria mente enquanto mente, nem de uma similitude das coisas exteriores à mente. Agostinho não endossa a teoria da abstração, ainda que indique conhecê-la. O *verbum impressum* tem sua origem na verdade interior acessada dentro da mente. Ora, a verdade interior depende da teoria da iluminação divina. Portanto, as noções gerais, enquanto formas das coisas, tem seu fundamento na iluminação da mente. Deus, enquanto luz superior, infunde na mente as noções gerais e especiais das coisas.

6. No livro 15, o *verbum interior* é chamado de *verbum in corde* e é definido como não pertencente a nenhuma língua, sendo por isso comum a todos os povos. No livro 8, o *verbum interior*

tem como característica ser aquilo que é percebido pela mente (*quod cretum in animo*) antes, durante e depois que um *sonus* é proferido ou mesmo pensado em silêncio. Ora, tal ideia é semelhante ao que encontramos no *De Dialectica* 5, onde Agostinho trata do *dicibile*: “chama-se *dicibile* tudo aquilo que a mente, não os ouvidos, percebe de um *verbum* e é mantido oculto na própria mente. [...] O que eu chamei *dicibile* é um *verbum*, porém significa não um *verbum*, mas o que é compreendido e conservado na mente”¹⁵. Ora, tanto o *verbum animi* do *De Trinitate* 8 quanto o *dicibile* do *De Dialectica* 5 se referem ao que é percebido (*cretum*) e/ou compreendido (*intellegitur*) na mente e ali é conservado. Ainda não temos uma linguagem comum a todos os povos.

REFERÊNCIAS

AUGUSTINUS. *Contra Academicos. De Beata Vita. De Ordine. De Magistro. De Libero Arbitrio*. CCSL 29. Turnholt: Brepols, 1970.

_____. *De Dialectica*. Edição: J. Pinborg. Dordrecht/Boston: Reidel, 1975.

_____. *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus. De Octo Dulcitiis Quaestionibus*. CCSL 44A. Turnholt: Brepols, 1975.

_____. *De Doctrina Christiana. De Vera Religione*. CCSL 32. Turnholt: Brepols, 1962.

¹⁵ *De Dialectica* 5: “Quidquid autem ex verbo non aures sed animus sentit et ipso animo tenetur inclusum, dicibile vocatur. [...] Quod dixi dicibile, verbum est, nec tamen verbum, sed quod in verbo intellegitur et animo continetur, significat”.

-
- _____. *De Trinitate Libri XV (Libri I-XII)*. CCSL 50. Turnholt: Brepols, 1968.
- CARY, P. *Augustine's Invention of the Inner Self*. Oxford: OUP, 2000.
- GILSON, É. *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*. 2. ed. Paris: Vrin, 2003.
- KING, P. "Augustine on knowledge". In: MECONI, D. V.; STUMP, E. *The Cambridge Companion to Augustine*. 2. ed. Cambridge: CUP, 2014, p. 142-165.
- O'DALY, G. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- PANACCIO, C. "Augustin, le Verbe Mental et l'Amour". In: BAZÁN, B. C. et al. (Org.). *Les Philosophies Morales et Politiques au Moyen Âge*. New York: Legas, 1995, p. 777-786.
- _____. *Le Discours Intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999.

Sobre agência epistêmica em Ernest Sosa

Doraci Engel¹

Introdução

A ideia de que quando paramos para pensar, quando refletimos sobre nossas crenças e desejos de primeira ordem, adquirimos um tipo de conhecimento especialmente seguro, epistemicamente, corresponde desde Descartes a um dos principais projetos da filosofia. Mas essa aspiração, mesmo quando descrita em termos estritamente naturais, traz consigo uma carga cética para muitos insuperável. Por um lado, há o problema do regresso infinito que ocorre quando refletimos sobre a confiabilidade de uma crença de primeira ordem e nos damos conta de que a crença que acabamos de formar teve um papel ativo na justificação da primeira e que, portanto, essa crença também precisa ser justificada. Por outro, há o problema da circularidade viciosa que ocorre quando tentamos atestar a confiabilidade de nossas faculdades cognitivas com base nos resultados que elas próprias nos fornecem.

A resposta anticética de Sosa está na sua célebre estrutura AAA do conhecimento. De acordo com esta estrutura, uma crença verdadeira é precisa (*accurate*). Quando a crença exhibe uma disposição estável para a verdade, que expressa a competência do sujeito de alcançar a verdade naquele domínio, ela é hábil (*adroit*). Porém, precisão e habilidade não são suficientes para assegurar o *status* de conhecimento a uma crença. É necessário que ela seja também apta (*apt*). É o que ocorre, segundo Sosa, quando a crença é precisa *porque* é hábil. Ou seja, quando a verdade da

¹ Doutorando PPG Filosofia PUCR/CNPq (doraci.engel@gmail.com)

crença pode ser atribuída a habilidade ou competência epistêmica do agente. Crenças podem ser precisas e inábeis, podem ser hábeis e imprecisas e podem ser ambos, precisas e hábeis, porém somente serão conhecimento se forem aptas. Sucintamente, crença apta é uma crença verdadeira confiavelmente produzida, como propõe a visão externalista do conhecimento, que nos assegura o que Sosa chama de conhecimento animal.

Embora aparentemente nada mais seja requerido para que tenhamos conhecimento – há dúvidas se Sosa ainda exige a satisfação de alguma condição modal² - ele insiste que, como seres humanos, temos ainda um outro tipo de conhecimento, agencial, volitivo, intencional e, por isso, epistemicamente superior. É o conhecimento reflexivo, descrito como “crença apta aptamente notada”, que requer o envolvimento ativo do agente (ainda que tácito) em

² Em uma crítica recente, Juan Comesaña (Comesaña 2013) observa que ao introduzir a estrutura AAA do conhecimento (2007), Sosa começa a abandonar sua noção anterior de *segurança* epistêmica e a exigência do cumprimento de certas condições modais para o conhecimento. Comesaña atribui essa mudança na trajetória teórica da epistemologia da virtude de Sosa à possibilidade de análogos epistêmicos de casos Frankfurt na teoria moral. Mais precisamente ao argumento das “possibilidades alternativas” de Harry Frankfurt (1969) contra o *incompatibilismo* (a posição, segundo a qual o determinismo é incompatível com a existência de liberdade da vontade e, por consequência, de responsabilidade moral). A premissa atacada por Frankfurt é de que para qualquer ação ϕ e sujeito S, se S é moralmente responsável por fazer ϕ , então S poderia ter evitado fazer ϕ , é falsa, o que resultaria na falsidade também do seguinte análogo epistêmico: se S sabe que p baseado em e , então S poderia ter evitado de crer que p com base em e . Comesaña nota que para alguns filósofos a falsidade dessa premissa decorre da falha de um princípio mais geral de condição modal: Se S é responsável por fazer ϕ então alguma condição modal não trivial precisa ser satisfeita. Os casos Frankfurt sugerem que a responsabilidade moral ou epistêmica ocorre independentemente das condições modais. A hipótese do determinismo é um mero interveniente contrafactual, que não interfere na ação livre do agente.

reconhecer que suas crenças e desejos de primeira ordem foram geradas por uma faculdade que por si só produz crenças verdadeiras. É a crença de que a crença de primeira ordem é apta, ou seja, é conhecimento animal.

Mesmo admitindo a existência de um tipo de agência funcional, própria do conhecimento animal, classificada de “funcionamentos” (*functionings*) e situada em uma “região intermediária” entre o que ele classifica de “meros fazeres” (*doings*) e “esforços” (*endeavors*) - atitudes que envolvem uma meta livremente determinada -, são os requisitos do conhecimento reflexivo que Sosa tem em mente quando se refere a agência epistêmica:

Para que uma crença seja coerente dentro da perspectiva do sujeito não é irrelevante que ela seja profundamente atribuível à agência epistêmica do sujeito. Guiar seu pensamento com sensibilidade à verdade parece envolver alguma perspectiva sobre como ele está formando e sustentando suas crenças. Certamente que conhecemos abundantemente através de nossa natureza animal; que é como conhecemos algumas das coisas que conhecemos melhor. Mesmo quando poderíamos assumir o comando, como agentes deliberativos racionais, pode ser melhor proceder no piloto automático. Mas frequentemente nos orgulhamos de alcançar a verdade por meio da nossa busca deliberada, que é, portanto, valorizada como uma realização positiva³

O legado pirrônico

No artigo *Pyrrhonian Skepticism and Human Agency* (2013,2015), Sosa afirma, contra Hume, que o ceticismo pirrônico é um modo de vida psicologicamente possível e indispensável para filósofos. Ele pensa que se adotarmos uma concepção de crenças, como “juízos ocorrentes”, ou “disposicionais”, ou “crenças julgamentais” ou “disposições para julgar”, como ele sugere em diferentes trechos, podemos seguir o regime pirrônico sem sermos paralisados

³ Sosa 2011

psicológica e mesmo logicamente pelo trilema de Agripa. Segundo seus próprios termos, “podemos nos guiar por aparências, por padrões inferenciais que geram outras aparências (...) mesmo que ao final jamais consigamos alcançar uma aparência resultante que nos permita assentir apropriadamente a ela.” De tal modo, conclui ele, que o entendemos como razões para crer não seria mais do que resultado passivo de uma aparência ou de um conjunto de aparências. Talvez a melhor maneira de entender a estratégia anticética sosiana é atentar para o que ele chama *de princípio de ascensão do conhecimento*, que define as condições necessárias para a passagem do conhecimento animal para o nível reflexivo:

AC: Se alguém sabe que P e considera se sabe, então ele deve estar justificado em crer que sabe.

Note-se que Sosa não sugere que conhecimento implica que o agente tenha que saber que sabe ou mesmo que o conhecimento implica a capacidade de se saber que se sabe, o que como nota Richard Fumerton pode ser traduzido no seguinte princípio análogo de justificação: “Se alguém realmente crê que P justificadamente e considera se crê, ele deve estar justificado em crer que crê P justificadamente”⁴, Se a analogia sugerida por Fumerton está correta, como penso que está - saber que P implica ter justificação para P - então estamos diante de algum tipo de circularidade epistêmica. Porém não é uma circularidade estrutural e este é reconhecidamente um dos principais méritos da epistemologia de Sosa. Isto porque do fato de o sujeito pensar que sua crença justificada de que P requer que ele creia justificadamente que está justificado em crer que P, se ele considera a questão, não se segue que essa metacrença necessite ser constitutiva do crer justificadamente de que P do sujeito. Ou seja, não precisa ser uma verdade analítica de que se eu creio justificavelmente de que P então, sob

⁴ Fumerton 2004:77

consideração, eu iria crer justificadamente que eu tenho tal justificação. Ou, como observa o próprio Sosa, trata-se da questão que emerge quando perguntamos a alguém se ele realmente sabe que P. Parece claro que sem uma crença justificada de que ele satisfaz as condições para o conhecimento (sejas quais forem), ele não deve afirmar que sabe que P, o que não quer dizer que ele não possa ter uma crença justificada de que ele sabe que P. Assim, com a estratégia de oferecer duas estruturas diferentes de conhecimento, que lhe permite definir conhecimento animal sem evocar o conceito de justificação que provém do conhecimento reflexivo e o conhecimento reflexivo em termos de justificação que provém do conhecimento animal, Sosa evita o regresso infinito vicioso e talvez também um tipo de cadeia circular viciosa, embora essa pareça ser uma ameaça mais difícil de ser superada.

Nas palavras do próprio Sosa, as crenças de segunda ordem produzidas pela reflexão devem manifestar algum tipo de “entendimento” (*understanding*) de como as crenças de primeira ordem surgiram, bem como o “entendimento” de sua relação com as outras crenças do agente. Ou seja, alcançar o nível reflexivo neste caso é tão somente alcançar alguns padrões epistêmicos de coerência ou de virtude epistêmica que permitam ao agente crer justificadamente num outro tipo de conhecimento, o conhecimento animal. Sosa escapa do regresso porque o conhecimento produzido pela reflexão, não precisa ser ele próprio reflexivo. Assim, quando refletimos sobre nossas crenças e sua relação com outras crenças e como elas surgem, precisamos apenas manifestar conhecimento animal. O que ele entende por *crença apta, aptamente notada*, nada mais é do que, ambos, crença verdadeira confiavelmente produzida e crença verdadeira confiavelmente produzida de que a crença de primeira ordem foi confiavelmente produzida.

Para Sosa qualquer fonte potencial de conhecimento somente pode render conhecimento para o agente se ele

souber que essa fonte é confiável.⁵ Embora reconheça a circularidade desse princípio, ele pensa que esta é uma variedade de circularidade virtuosa, não viciosa. Em linhas muito gerais, sua visão aponta para a ideia de que o conhecimento é uma questão de graus em importantes aspectos (o quão seguro o agente está em relação à matéria conhecida, o quão segura ou insegura é sua crença, o quão racionalmente justificado ele está em crer, isto é, o quão forte é sua evidência e o quão confiável é o modo com que ele adquire ou sustenta sua crença). O exercício da agência epistêmica, da nossa autoridade intelectual, como ele afirma às vezes, e que só ocorre no nível reflexivo, está no topo de sua escala. Ele entende que o exercício da agência epistêmica melhora nosso conhecimento, embora as propriedades relevantes listadas acima dependam essencialmente do acúmulo do conhecimento animal. Ou seja, o conhecimento reflexivo dependente do conhecimento animal e pode eventualmente melhorá-lo, mas o inverso não é verdadeiro.

Assim, sua resposta à circularidade epistêmica sugere que somente o raciocínio que provê o conhecimento animal precisa conectar suas conclusões com o mundo externo, de forma não circular e independente. No âmbito do conhecimento reflexivo não é necessário que o agente tenha que descartar, com independência e sem circularidade, qualquer hipótese incompatível com o seu raciocínio, mas tão somente aquelas que são incompatíveis com o conhecimento animal. “Tendo apreendido como são as conexões envolvendo percepção/memória/raciocínio requeridas para o conhecimento animal, o prosseguimento do raciocínio nesta base pode induzir maior integração e coerência explicativa no nosso corpo de crenças.”⁶

Em resumo Sosa acredita que somos dotados de certas virtudes cognitivas ou epistêmicas naturais, que na

⁵ Sosa 2007:211

⁶ Sosa 2010:187)

ausência de alguma razão específica em contrário (alguma sensibilidade contrafactual?⁷), nos asseguram o acesso não acidental à verdades do nosso interesse. O exercício dessas virtudes tem um papel fundacional e são elas e não algum tipo de crença básica não inferencial, como no fundacionismo clássico, que encerram o regresso. Coerentismo? É o que pensa a maioria dos críticos de Sosa, a despeito da sua insistente e sofisticada defesa da ideia de que as dicotomias erguidas pelos filósofos entre fundacionismo e coerentismo, assim como entre internalismo e externalismo são profundamente equivocadas.

Virtudes fundacionais?

Para Sosa a agência epistêmica ou os julgamentos epistêmicos livremente determinados, que ocorrem no âmbito do conhecimento reflexivo, podem emergir de estados fundacionais. Usando sua própria terminologia, esses estados são *um conjunto de graus de confiança* determinados por *performances funcionalmente racionais* ou simplesmente por *virtudes epistêmicas*. Ele pensa que para alcançar um *status* epistêmico pertinente ao conhecimento não basta que tal conjunto seja coerente. Esse conjunto precisa também de uma conexão fundacional com o mundo exterior que irá determinar seu *status* como verdadeiro ou falso e, além disso, necessita ainda preencher à exigência internalista de que o agente tenha, de algum modo, acesso à essa conexão.

⁷ A interrogação aqui deve-se a suspeita de Comesaña (Comesaña 2014) de que talvez a intervenção contrafactual tenha se tornado irrelevante para o modelo de justificação baseado na competência do agente desenvolvida mais recentemente por Sosa.

Sosa concorda com a solução mais geral do fundacionismo clássico de barrar o regresso da justificação epistêmica através da definição de determinados estados mentais que não necessitam de justificação para prover justificação para as crenças baseadas neles. E admite também que com base nesses estados, que são estados que se “autoapresentam”, podemos obter um canal confiável com o mundo externo. O que ele não concorda é que somente através da postulação deste tipo de base fundacional, que envolve o contato direto com uma experiência – a experiência da dor, por exemplo - é que podemos assegurar as relações relevantes de verdade-confiabilidade com o mundo exterior.

Em diferentes trechos de seus escritos Sosa aponta para o que literatura define como o *problema da conceitualização*, que afeta o fundacionismo tradicional, internalista. Julgamentos envolvem conceitos e o fato de alguém possuir um conceito fenomênico, com a experiência da dor, por exemplo, não significa que ele irá empregá-lo confiavelmente, a menos que possuir um conceito signifique tão somente a disposição ou habilidade de empregá-lo confiavelmente.⁸ É o que o célebre Problema da Galinha Pintada (*Speckled Hen Problem*)⁹, procura evidenciar: podemos estar em contato direto com a experiência visual

⁸ Os defensores do fundacionismo clássico, baseado no conhecimento por familiaridade (*acquaintance*), como Richard Fumerton e Laurence Bonjour, pensam o contrário: é por apreender o conceito que se explica porque o sujeito está disposto a empregá-lo corretamente. Como afirma Bonjour: “Nenhum conceito descritivo de qualquer tipo é *definido*, mesmo “em parte”, em termos de uma habilidade de aplicá-lo. Tal conceito, não importa ao que ele se aplica, é definido *inteiramente* por seu conteúdo descritivo, sendo algo relevante para sua aplicação que esse conteúdo seja verdadeiro ou correto”. (Bonjour 2003: 196).

⁹ Há dúvidas sobre quem primeiro apresentou esse exemplo na literatura filosófica: R. Chisholm (1942) sobre uma discussão entre A.J. Ayer e Gilbert Ryle ou P. Ushenko (1937) a partir de um problema apresentado por H.H.Price.

da galinha e não ter a justificação requerida pelo fundacionista para crer que estamos diante de uma galinha com 48 pintas. Isto porque na fenomenologia deste tipo básico de experiência, como no autoconhecimento por familiaridade (*acquaintance*), na qual o conteúdo da experiência é a própria experiência, não há uma análise da relação ato-objeto para que se possa extrair qualquer conteúdo proposicional. A consciência é imediata ou constitutiva e não do tipo “consciência notada”, como escreve Sosa. A ideia é de que sem apurar o conteúdo proposicional o indivíduo não pode saber em que estado mental ele se encontra.¹⁰

Diferentemente do modelo de introspecção internalista, que exige que o sujeito esteja consciente ou perceba a experiência que justifica sua crença, Sosa entende que as virtudes ou a competência fundacional do sujeito podem operar através de mecanismos “subpessoais” que igualmente relacionam nossas crenças confiavelmente com o mundo externo. É o caso, segundo ele, do fenômeno neurológico da visão cega (*blindsight*), um tipo de alteração no córtex cerebral, que permite à pessoas cegas detectar movimentos e discriminar formas sem enxergá-las conscientemente. A confiabilidade da visão cega deriva de estados subpessoais, envolvendo transmissão de energia do ambiente para os receptores cerebrais do indivíduo, da mesma forma, segundo ele, como nossas crenças mais simples de lógica, aritmética e geometria não dependem de qualquer pré-crença dada por estados mentais. “O mero entendimento de plausibilidade nos fornece o acesso que precisamos para o conjunto relevante dessas verdades

¹⁰ Objeção similar é feita de Timothy Williamson quando ele critica a suposta “luminosidade” dos estados mentais no modelo de introspecção internalista.

simples, desde que sejamos confiáveis o suficiente em tais crenças baseadas no entendimento.”¹¹

A normatividade da agência racional

Na visão de Sosa a habilidade da reflexão, de construir uma perspectiva epistêmica coerente pode ser obtida por qualquer indivíduo. Paranoicos brilhantes, novelistas talentosos, podem construir narrativas completamente fantasiosas e, no entanto, exibir todas as virtudes relevantes da melhor perspectiva epistêmica que humanos adultos podem construir. Como observa Comesaña: “para ter conhecimento reflexivo precisamos combinar algo que compartilhamos com animais com algo que compartilhamos com paranoicos brilhantes. Em outras palavras, o que distingue o agente reflexivo de alguns animais é o que conecta com paranoicos brilhantes e o que o distingue de paranoicos brilhantes é o que o conecta com alguns animais”¹², afirma, sugerindo que o esforço de Sosa de combinar internalismo/externalismo é essencialmente externalista e, portanto, não atende os padrões internalistas de justificação epistêmica.

É o que pensa também Hillary Kornblith. Sua obra mais recente, *On Reflection*, oferece uma crítica externalista à visão de Sosa mostrando com abundância de evidência empírica que seu modelo reflexivo é apenas conhecimento animal duas vezes. Para Kornblith a distinção conhecimento animal/reflexivo, traçada por Sosa, não é em nada diferente da distinção que se pode fazer entre conhecimento consultivo e não consultivo ou qualquer outro processo de

¹¹ Sosa, 2013:15.

¹² Essa observação, em tom de trocadilho, é parte de uma das perguntas que Comesaña faz a Sosa em entrevista para a *The Philosopher's Magazine* (ver Sosa 2011)

formação e retenção de crenças.¹³ Sosa, porém, insiste que o conhecimento reflexivo é distinto de outras fontes de conhecimento e epistemicamente especial.

Embora já tenha argumentado em favor da ideia de que submeter nossas crenças de primeira ordem ao exame reflexivo as torna mais confiáveis¹⁴, em seus trabalhos recentes, Sosa tem destacado outras duas qualidades distintivas da reflexão: (1) somente o conhecimento reflexivo de alto nível é capaz de capturar a importância filosófica do desafio cético e (2) somente o conhecimento reflexivo de alto nível é capaz de assegurar o exercício da agência epistêmica. Não tratarei aqui da questão de por que o conhecimento de segunda ordem é importante para compreendermos o ceticismo. Explorarei apenas o segundo ponto.

Em uma detalhada resposta às críticas de Jason Baehr, que acusam sua epistemologia da virtude de se restringir à “mecanismos automáticos” ou “modulares” ou “periféricos” de formação de crença, Sosa assume explicitamente em *Agency and Judgment* que seu projeto atual é justamente explicitar o que ele chama de “virtudes agenciais”, que envolvem o endosso livre e voluntário do sujeito que julga. Segundo ele, são virtudes que produzem um determinado tipo de crença intencional, que ele chama de “juízos” e que, por sua vez, são definidos como “um certo tipo de disposição para afirmar”. Que disposição é essa? Basicamente é a disposição de julgar num modo epistemicamente apropriado. Ou, de acordo com suas próprias palavras, é um certo tipo de afirmação (epistêmica) no esforço de obter o certo (verdadeiro) sobre se P que

¹³ Kornblith 2012:19

¹⁴ Kornblith observa que a partir de *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge* (2007), Sosa deixa de argumentar que o conhecimento reflexivo proporciona maior confiabilidade às nossas crenças do que o conhecimento animal. (Kornblith 2012:26)

expressa a habilidade do agente em formar crenças confiáveis e aptas, ou seja, de crenças cuja verdade ou correção possam ser atribuídas a habilidade ou competência do agente.¹⁵

Em diferentes trechos do seu novo livro, Sosa procura mostrar que as virtudes agenciais, que se manifestam na atividade reflexiva, agregam valor à nossas crenças “Duas crenças verdadeiras causadas diferentemente podem variar dramaticamente como candidatas ao conhecimento”¹⁶, afirma, ressaltando a ideia de que conhecimento envolve a satisfação de certas condições causais. Ou seja, envolve o requisito de que o sucesso da crença, a verdade, seja resultado do exercício da competência epistêmica do agente e não de um lance de sorte ou coincidência. Ele nota, por exemplo, que um ator de teatro interpretando o papel de um bêbado à perfeição perde totalmente a admiração do público quando se descobre que ele está, de fato, bêbado e que sua performance é resultado da embriaguez e não de sua habilidade artística.

Em sua resposta a Bachr, Sosa afirma que investigar a origem causal das crenças como resultado da competência do agente, nos permite dar conta simultaneamente dos dois problemas platônicos: o do *Teeteto* sobre a natureza do conhecimento e do *Menon* sobre o seu valor. Mas o que há na história causal da performance do artista que controla artisticamente seus movimentos que não há na performance do bêbado, se os movimentos são os mesmos e perceptualmente indistinguíveis?

(...) quando os movimentos são *artisticamente controlados*, algo novo entra - um diferente tipo de entidade, uma ação, poder-se-ia dizer

¹⁵ Sosa 2015:55-56

¹⁶ Sosa 2015

- onde antes havia apenas um fazer, nem mesmo um fazer imputável aos motivos e a inteligência do agente¹⁷.

O que Sosa parece pretender dizer é que há algo *substancialmente* diferente acontecendo quando os movimentos do artista - ou as nossas crenças, no análogo epistêmico - são controlados artística ou epistemicamente pelos motivos e inteligência do agente. E mais: que é possível distinguir os movimentos ou crenças que estão sob controle do agente, daqueles indiscerníveis que são meros fazeres. Ou dito de outra maneira: os movimentos que constituem ação inteligente são distinguíveis de movimentos (indiscerníveis) que constituem meros fazeres porque os últimos estão sob o controle da mente do agente.

A ideia de que somos agentes epistêmicos, de que exercemos algum tipo de autoridade intelectual e, portanto, de que somos, de alguma forma relevante, responsáveis por moldar nossos estados mentais, envolve dificuldades que não irei explorar aqui. Menciono rapidamente apenas duas: o problema da responsabilidade causal (o agente merece crédito por suas crenças) e o problema do regresso que parece inevitável se conferirmos essa responsabilidade ao agente. Ou seja, ou a agência epistêmica é uma noção neutra e, neste caso, não temos poderes agenciais na formação de nossas crenças - ou, se temos esses poderes, somos levados ao regresso, que ocorre quando pretendemos justificá-los por meio do exercício deles mesmos.

A resposta de Sosa de que performances controladas artística ou epistemicamente pelo agente são como aquelas estátuas vivas que se vê em alguns locais turísticos, isto é, são estados que não precisam ser constantemente sustentados por intenções conscientes, suscita inúmeras interrogações. Não só porque a formação de crença não parece ser o resultado de uma intenção *consciente*, como não parece envolver qualquer intenção, o que não quer dizer que outras

¹⁷ Sosa 2015

atitudes epistêmicas no âmbito da investigação em geral (deliberar, conjecturar, calcular etc) não possam ser ações intencionais. Assim, a sugestão de que a formação de crença possa ser vista como o disparar de uma flecha, como uma performance, ou como o resultado de algum tipo de agência epistêmica é, para muitos, equivocada.¹⁸

Já o problema do regresso surge quando constamos que a tese externalista de que a história causal de nossas crenças faz diferença normativa inclui, no caso de Sosa, uma premissa adicional sobre ação inteligente, a saber, a ideia de que movimentos que constituem ação inteligente são distinguíveis de movimentos de outro modo indiscerníveis que constituem meros “fazeres” porque esses movimentos estão sob o controle da mente do agente. Em uma crítica recente, Joseph Adam Carter observa que ao estabelecer que ações inteligentes e meros fazeres que são ações inteligentes podem ser perceptualmente indistinguíveis, Sosa está ao alcance da famosa objeção de Gilbert Ryle (1949) à “Lenda Intelectualista”, no segundo capítulo de *The Concept of Mind*¹⁹:

Ao julgar se a performance de alguém é ou não inteligente, temos....que olhar além da performance ela mesma. Isto porque não há nenhuma manifestação particular ou performance interna que não poderia ter sido acidentalmente ou ‘mecanicamente’ executada por um idiota, um sonâmbulo, um homem em pânico, fora de si ou em delírio ou até, às vezes, por um papagaio”²⁰

De acordo com Ryle, o que torna uma ação inteligente, distinta e superior a um comportamento de outra forma indistinguível é que a primeira, mas não a última é

¹⁸ Essa é a posição, por exemplo, de Engel 2010, 2013, Kornblith 2012, entre outros.

¹⁹A “Lenda Intelectualista”, faz parte do ataque de Ryle (1949) ao dualismo cartesiano sobre estados mentais em defesa de sua própria concepção behaviorista da mente.

²⁰ Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Hutchinson. London, UK., 44-45 citado em Carter 2014)

“guiada por proposições regulatórias”, que distinguem sua ação como inteligente. Ele nota que para que uma ação seja inteligentemente executada é preciso haver uma consideração prévia de uma proposição e a execução desta operação, ela mesma, pode ser mais ou menos inteligente, mais ou menos estúpida. Logo, agir inteligentemente requer uma operação prévia de considerar uma proposição e considerar uma proposição inteligentemente requer a ação prévia de considerar uma proposição.

Sosa fica vulnerável ao regresso, pois ao estabelecer que a performance do ator deve ser controlada por sua mente em um modo que a separe de meros fazeres observacionalmente indistinguíveis, ele assume que o controle mental é, ele mesmo, uma ação que pode ser executada mais ou menos inteligentemente, mais ou menos estupidamente, o que levará invariavelmente a um número infinito de ações mentais prévias.

Para escapar do regresso apontado por Ryle, Sosa teria que estabelecer que agir inteligentemente não envolve qualquer tipo de ação relevante do agente. Ou seja, a ação inteligente do agente poderia ser controlada subconscientemente, sem qualquer engajamento ativo com conteúdo proposicional. Porém, neste caso, qual seria o sentido de se falar de agência epistêmica? Talvez porque a agência racional faça diferença e seja de crucial importância para nós como espécie social e somente por isso não seja filosoficamente neutra? Se bem entendi os textos recentes de Sosa (e convém não subestimar a dificuldade exegética aqui) penso que é exatamente isso que ele sugere com noção de juízo, em *Judgment and Agency*.

Conforme Sosa, juízo é “um tipo distintivo de crença, um tipo de ação que é a afirmação que um indivíduo manifesta no esforço de afirmar corretamente, com verdade”. Ou seja, é o resultado de uma disposição ou faculdade que operando em condições normais garante a verdade das crenças produzidas por ela. Assim, S saber ou

não que P, depende da operação desta faculdade que produz a crença de S que P - um princípio que contempla integralmente à suposição central da obra de Sosa, largamente compartilhada por externalistas, de que possuir um conceito é uma questão de habilidade ou disposição. Para entendermos qual é natureza normativa das propriedades epistêmicas instanciadas pelos juízos, descritos por Sosa, ou seja, qual é natureza da relação entre habilidade, ambiente e a mente do indivíduo é necessário descer vários degraus na sua obra metafísica e retomar suas ideias sobre causalção e superveniência.

Por enquanto, basta ter mente a advertência de James Van Cleve, usada em diferentes momentos por Alvin Goldman, em sua defesa do caráter normativo do confiabilismo: propriedades epistêmicas normativas não podem flutuar livremente, mas devem estar ancoradas em propriedades naturais não epistêmicas²¹. Da mesma forma para Sosa, o valor epistêmico da disposição para formar juízos corretos, de sermos agentes epistêmicos, é resultado de nossa habilidade adaptativa ao ambiente ou simplesmente da nossa condição de espécie colaborativa, que compartilha informações para sua sobrevivência. Mas não apenas isso. A base de superveniência de Sosa inclui também propriedades intrínsecas do estado mental do sujeito. Como ele escreve:

Para cada habilidade ambiente-dependente do sujeito há uma habilidade ou 'habilidade' ambiente-*in*dependente (as aspas e o grifo aqui são do próprio Sosa), que também caracteriza aquele sujeito. E essa última habilidade pode sem dúvida supervir sob (ser

²¹ Goldman utiliza-se da definição de Van Cleve para superveniência: "Propriedades-A supervêm à propriedades-B se e somente se necessariamente, para qualquer item x e propriedade-A F, se x tem F então há uma propriedade-B G tal que (i) x tem G, e (ii) necessariamente, o que quer que tenha G também tem F".

concorrentemente determinada por) o caráter intrínseco do sujeito e nada mais²².

Para Timothy Williamson a ideia de que habilidades possam ser determinadas por aspectos intrínsecos do agente nos forneceria um tipo de imunidade cética completamente descabida. Segundo ele, isso nos permitiria afirmar, por exemplo, que a crença de Oscar gêmeo sobre a existência de água na terra gêmea, no célebre experimento mental de Hilary Putnam, é verdadeira, mesmo que o líquido XYZ, indistinguível de H₂O, não seja água, mas água gêmea. Williamson entende que, se Sosa assume, de fato, o preceito externalista de que possuir um conceito é constituído por habilidades e disposições do agente, então não há como uma habilidade possa ser independente ou imune ao ambiente.²³

Embora reconheça que, em geral, não precisamos apelar para o caráter intrínseco do sujeito para atestar se ele tem ou não conhecimento, Sosa insiste que há algo de admirável quando isso acontece. Ou seja, além da mera correspondência entre a habilidade do agente e conteúdo da crença, como ocorre na agência animal ou funcional, Sosa acredita que há um valor adicional quando relacionamos essa habilidade com o tipo de faculdade volitiva, de livre julgamento, vislumbrada por Descartes. Mas o que nos assegura que o exercício dessa faculdade, de fato, nos fornece algo epistemicamente distinto e melhor do que o conhecimento (animal) que já temos?

Para Sosa a melhor resposta a essa questão provém do próprio Descartes. Ele nota que mesmo em um contexto filosófico, há momentos – e talvez definir o caráter intrínseco da agência epistêmica seja um desses momentos – que o melhor a fazer é responder algo abruptamente, sem rodeios (*flat out*). Segundo ele, é exatamente o que faz

²² Sosa 1993:320

²³ Williamson 2004:270

Descartes, quando tenta mostrar porque a faculdade do julgamento, volitivo e agencial, é melhor do que um entendimento passivo da memória ou da percepção. Sosa entende que Descartes tinha “clara e distinta consciência” de que juízos sem competência e confiabilidade não seriam epistemicamente adequados. “Quando ele (Descartes) finalmente alcança o que considerava certamente verdadeiro (a certeza do *cogito*) no início da terceira Meditação e pergunta a si mesmo o que lhe dá tal certeza, ele conclui que não há outra resposta plausível, senão ‘*percepção clara e distinta*’. E, então, declara, sem necessidade de argumento, que a clareza e a distinção nunca poderiam dar-lhe a certeza que ele finalmente encontrou, ‘*a menos que nada possa ser tão claro e distinto sem ser verdade*.’” Para Sosa nenhum outro endosso ao tipo de confiabilismo que ele defende poderia ser mais eloquente.

REFERENCIAS

- BONJOUR, L. (2003) *Reply to Sosa*. In L. BonJour and E. Sosa. *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. (Malden, MA: Blackwell), p. 173-200
- CARTER, J.A. (2011) *Review of E. Sosa’s “Apt Believe and Reflective Knowledge”*, Vol. I & II. (Protosociology Vol.27).
- CARTER, J.A. (2014). *Sosa on Causation and Performance Normativity*. Talk’s PDF at Symposium on Ernest Sosa’s Epistemic Agency, University of Edinburgh, 14 March 2014.
- COMESAÑA, J. (2013) *Safety and Epistemic Frankfurt Cases*, in *Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa*, ed.

John Turri, *Philosophical Studies Series*, v. 119, (Springer) p. 165-78

FUMERTON, R. (2004) *Achieving Epistemic Ascent*. In: *Ernest Sosa and His Critics*, J. Greco, ed. (Blackwell) p. 72-85

KORNBLITH, H. (2012) *On Reflection*. (Oxford University Press)

SOSA, E. (1997) *Abilities, Concepts, and Externalism*. In J. Heil and A. Mele, eds. *Mental Causation* (Oxford: Clarendon Press)

SOSA, E. (2007) *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflexive Knowledge, Volume I*. (Oxford University Press)

SOSA, E. (2010) *Self-profile*. In *A Companion to Epistemology, 2nd Edition*, J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, eds. (Wiley-Blackwell). p. 185-90

SOSA, E. (2011) *An Interview With Ernest Sosa*, by Juan Comesaña, (The Philosopher's Magazine), Fall 2011.

SOSA, E. (2013) *Pyrrobian Skepticism and Human Agency*, in *Epistemic Agency*, Philosophical Issues, v. 23. E. Sosa, E. Villanueva and B. Reed, eds. (Blackwell) p. 1-17

SOSA, E. (2015) *Judgment and Agency*. (Oxford University Press)

WILLIAMSON, T. (2004) *Sosa on Abilities, Concepts, and Externalism*. In *Ernest Sosa and His Critics*, J. Greco, ed. (Blackwell) p. 263-72

A epistemologia anti-sorte e os seus críticos

Felipe Mendes Sozzi Miguel

EPISTEMOLOGIA ANTI-SORTE

Poucas teses têm angariado tanto acordo em filosofia nas últimas décadas quanto a de que conhecimento é incompatível com sorte. Essa é a tese central do que ficou conhecido como epistemologia anti-sorte. A intuição subjacente à epistemologia anti-sorte é tão difundida que Duncan Pritchard se refere à suposição de que conhecimento e sorte seriam incompatíveis como *platitude anti-sorte*.² Essa platitude ou intuição emergiu, sobretudo, a partir do problema colocado por Gettier para a definição tradicional de conhecimento. Segundo interpretação do próprio Gettier para os seus contraexemplos à tese de que conhecimento consistiria em crença verdadeira justificada, a crença naqueles casos é verdadeira por “mera coincidência.”³ Segundo Peter Unger, uma crença gettierizada seria uma crença verdadeira por “acidente.”⁴ Peter Klein chamou tais crenças de crenças verdadeiras por “feliz coincidência.”⁵ Linda Zagzebski, por outro lado, caracteriza casos de Gettier como casos em que ocorre sorte dupla: a má sorte de se estar

¹ Doutorando em Filosofia, PUCRS/CAPES.

² Em vários artigos, incluindo PRITCHARD, D. (2007b) Anti-Luck Epistemology.

³ GETTIER, E. (1963) Is Justified True Belief Knowledge?

⁴ UNGER, P. (1968) An Analysis of Factual Knowledge.

⁵ KLEIN, P. (1971) A Proposed Definition of Propositional Knowledge.

num cenário enganador e a boa sorte de ainda assim se formar uma crença verdadeira.⁶

Uma das tarefas principais de uma epistemologia anti-sorte é distinguir os tipos problemáticos de sorte dos não problemáticos. A literatura de epistemologia pós-Gettier tendeu a tratar todos os casos de sorte como sendo inibidores de conhecimento. Peter Unger, contudo, chamou atenção⁷ para a existência de tipos de sorte (sorte proposicional,⁸ sorte existencial⁹ e sorte facultativa¹⁰) que não seriam incompatíveis com conhecimento. Outros elaboraram diferentes tipologias. Mylan Engel, por exemplo, identificou dois tipos de sorte: a evidencial¹¹ e a *veritic*, sendo a primeira, mas não a segunda, compatível com conhecimento.¹² Hamid Vahid concordou com Engel que sorte *veritic* é de fato incompatível com conhecimento, mas adicionou um tipo de sorte evidencial, que ele rotulou de “sorte orientada à justificação,”¹³ ao campo dos tipos de

⁶ ZAGZEBSKI, L. (1994) The Inescapability of Gettier Problems.

⁷ UNGER, P. (1968) An Analysis of Factual Knowledge.

⁸ Quando é totalmente acidental que p é verdadeiro. Por exemplo, um acidente de carro pode ser conhecido, ainda que ele tenha sido totalmente acidental. (A terminologia nos três casos é de Mylan Engel e não de Unger; ver ENGEL, M. Jr. (s/d) Epistemic Luck).

⁹ O fato, por exemplo, de determinada pessoa sobreviver a um acidente que poderia ser mortal por sorte não impede que ela saiba que ela existe.

¹⁰ Que tenhamos as faculdades cognitivas necessárias para obtermos conhecimento é um caso de sorte facultativa. Tradução de *facultative luck*.

¹¹ A sorte evidencial ocorre quando é uma questão meramente de sorte que o sujeito obtenha a evidência para a sua crença que p, mas não é uma questão de sorte que a crença seja verdadeira (Em ENGEL, M. Jr. (s/d) Epistemic Luck).

¹² Um sujeito tem sorte *veritic* quando é uma questão de sorte que o sujeito chegou à verdade (Ibid.).

¹³ A sorte orientada à justificação ocorre quando o sujeito está justificado, mas poderia facilmente não ter obtido a justificação, como no caso de Harman do Assassinato. Para Vahid, não há conhecimento nesse caso,

sorte que preveniriam conhecimento. Duncan Pritchard, por outro lado, cita como casos de sorte não-problemáticas a sorte evidencial, a de resultado,¹⁴ a circunstancial¹⁵ e a de habilidade,¹⁶ e defende que o tipo de sorte problemática seria a *veritic*, numa versão modal.¹⁷ Embora seja variável a lista dos tipos de sorte consideradas como não sendo incompatíveis com conhecimento, é amplamente aceito que, quando é uma questão de sorte que o sujeito chegou à verdade, isto é, quando há *veritic luck*, temos um caso de sorte que inibe conhecimento.

As estratégias para se bloquear o tipo de sorte problemático são variadas. Defensores da condição de sensibilidade¹⁸ para conhecimento, por exemplo, propõe que uma condição de rastreamento da verdade seria necessária para solucionar o problema da sorte epistêmica. A condição de sensibilidade parece, de fato, prevenir sorte do tipo *veritic*, mas outros problemas¹⁹ com o princípio têm feito com que

pois a agente poderia facilmente não estar justificada, bastando ter ligado a TV no horário habitual. (HAMID, V. (2001) Knowledge and Varieties of Epistemic Luck).

¹⁴ Sorte relacionada ao resultado de uma ação ou projeto.

¹⁵ Sorte por se encontrar em determinada circunstância que permite a obtenção de crença verdadeira. Exemplo: pessoa que testemunha um crime por estar em na cena do crime.

¹⁶ Sorte por se ter certas habilidades que permitem a formação de crença verdadeira. Exemplo: um talentoso matemático que é capaz de provar determinado teorema.

¹⁷ A formulada por Engel era uma versão baseada em evidência, enquanto a de Pritchard diz que a crença de que p é formada por sorte *veritic* sse a crença é verdadeira no mundo atual, mas falsa em quase todos os mundos possíveis próximos.

¹⁸ A condição de sensibilidade para conhecimento diz que: Se S sabe que p , então se p não fosse verdadeiro, S não creia que p .

¹⁹ Para uma discussão dessas dificuldades enfrentadas pelo princípio de sensibilidade, ver Rabinowitz, Dani (2011) The Safety Condition for Knowledge.

ele seja preterido em favor do princípio de segurança.²⁰ Pritchard tem sido o principal defensor de uma estratégia anti-sorte nos moldes de uma condição de segurança. Segundo a formulação de Pritchard dessa condição:

Condição de Conhecimento Anti-Sorte

A crença verdadeira de S não resulta de sorte *se e somente se* não há uma vasta classe de mundos possíveis em que S continua a crer na proposição alvo, e as condições iniciais relevantes para a formação da crença são as mesmas do mundo atual, e ainda assim a crença é falsa.²¹

John Greco, entre outros, vale-se²² do arcabouço teórico da epistemologia das virtudes para defender uma concepção de conhecimento incompatível com sorte em termos de falta de crédito da parte do sujeito na obtenção da crença verdadeira. A despeito de suas diferenças, todas as estratégias anti-sorte compartilham do entendimento de que a formulação de uma definição adequada de conhecimento – que neutralize o problema de Gettier – passa pela formulação de uma cláusula anti-sorte a ser adicionada à concepção tripartite de conhecimento pré-Gettier (crença verdadeira justificada). Como veremos agora, a tese central da epistemologia anti-sorte tem sido, no entanto, crescentemente contestada.

Hetherington

Stephen Hetherington propõe que a tese tradicional de que crença verdadeira justificada seria suficiente para

²⁰ A condição de segurança para conhecimento diz que: Se *S* sabe que *p* então a crença verdadeira de *S* de que *p* não poderia ter sido facilmente falsa.

²¹ PRITCHARD, D. (2007a) Knowledge, Luck, and Lotteries, p. 4

²² GRECO, J. (2003) Knowledge as Credit for True Belief in Intellectual Virtue.

conhecimento estaria correta e que, portanto, casos de Gettier seriam, na verdade, casos de conhecimento. A proposta de Hetherington que sustenta essa tese, que ficou conhecida como a *Proposta de Conhecimento por Sorte*, afirma, como o nome sugere, que é possível a coexistência de conhecimento e sorte. Essa proposta de Hetherington está relacionada à sua defesa de que conhecimento ocorre em graus. Há casos de conhecimento que são melhores que outros casos de conhecimento. Por exemplo,

Você poderia aprender mais coisas a respeito de zebras em geral, sobre a história das zebras em frente de você, etc. Isso melhoraria o seu conhecimento sobre zebras em geral. E ao obter mais conhecimento a respeito de zebras em geral você saberia melhor também que você está vendo algumas zebras.²³

Hetherington faz distinção entre conhecimento bom e conhecimento ruim. E quão bom é o conhecimento depende do grau de justificação obtido pela crença. Nos casos de Gettier haveria conhecimento, mas num grau bastante baixo, num grau “fracassável” (*failable*, ao invés de *fallible*), em que poderia facilmente não ter ocorrido configuração de conhecimento. Em outras palavras, nos casos de Gettier o conhecimento é menos seguro, um conhecimento ruim ou pobre, mas ainda assim conhecimento.

Em suma, para Hetherington, os epistemólogos anti-sorte estariam equivocados ao supor que sorte e conhecimento não poderiam caminhar juntos. Como conhecimento ocorreria em graus, casos de crença verdadeira justificada por sorte poderiam configurar conhecimento, ainda que conhecimento pobre ou ruim – que poderia facilmente não ser conhecimento.

²³ HETTERINGTON, S. (2001) *Good Knowledge, Bad Knowledge*, p. 22.

Stone

Em “*Unlucky*” *Gettier Cases*, Jim Stone propõe-se a demonstrar que casos de Gettier não envolveriam necessariamente sorte epistêmica. Ele busca realizar isso através da apresentação de dois casos de Gettier em que não haveria sorte do tipo problemática, isto é, quando a crença do agente é verdadeira por sorte (“*veritic luck*” em contraste com sorte evidencial, de habilidade ou circunstancial). Vejamos um dos casos de Stone:

O Novo Porsche

A minha amiga Silvia me leva para passear em seu “novo Porsche,” mostra-me o recibo da compra e assim por diante. Silvia sempre foi honesta comigo no passado, e eu não estou ciente de qualquer motivo para não crer nela. Eu concluo que o que ela está me mostrando é o seu “novo Porsche” porque ela é proprietária de um novo Porsche, e eu caprichosamente infiro D: “Silvia está me mostrando o que ela diz ser o seu novo Porsche porque ela é proprietária de um novo Porsche, ou venusianos a subornaram para que ela me enganasse.” (Eu rotineiramente adiciono uma segunda disjunção a proposições, uma travessura pessoal na qual eu me viciiei.) De fato, um time de pesquisadores venusianos subornou Silvia para que ela me enganasse, e a emprestaram o automóvel. Suponhamos, além disso, que somente venusianos querem subornar Silvia, que ela não faz brincadeiras sem um suborno significativo, que ela está totalmente sem dinheiro (embora eu não saiba disso), e que ninguém está prestes a dar-lhe um carro.²⁴

²⁴ STONE, J. (2013) “Unlucky” *Gettier Cases*, p. 426.

Segundo Stone, a minha crença em D seria verdadeira e justificada, mas não configuraria conhecimento. Esse caso seria estruturalmente similar ao segundo caso original de Gettier em que Smith tem crença verdadeira justificada na proposição “ou Jones possui um Ford, ou Brown está em Barcelona” por sorte, não constituindo conhecimento. Em *O Novo Porsche*, por outro lado, eu formo uma crença verdadeira justificada que não é conhecimento, configurando um caso de Gettier, mas a crença não seria verdadeira por sorte. D satisfaria tanto o princípio de sensibilidade como o de segurança. Se D fosse falso, eu não acreditaria em D, pois se os venusianos não a subornassem ela não mostraria o seu Porsche para mim, uma vez que “somente venusianos querem subornar Silvia, que ela não faz brincadeiras sem um suborno significativo, que ela está totalmente sem dinheiro (embora eu não saiba disso), e que ninguém está prestes a dar-lhe um carro.”²⁵ E o princípio da segurança também é satisfeito, pois nos mundos possíveis mais próximos relevantes onde eu creio em D da mesma maneira que no mundo atual, D é verdadeiro.

Ballantyne

Em *Does Luck Have a Place in Epistemology?* Nathan Ballantyne defende a tese de que os epistemólogos engajados no projeto de epistemologia anti-sorte, Pritchard mais notadamente, estão cometendo um erro ao pensar que a noção de sorte intervém em epistemologia. Seriam duas as fontes dessa dificuldade na utilização do conceito de sorte em epistemologia: o fato de que sorte possui gradações e o fato de que ela pode ser determinada pela chamada *condição de importância*.²⁶ Sorte, em outras palavras, seria uma noção

²⁵ Ibid.

²⁶ Para Ballantyne, “um evento pode ser mais ou menos significativo para alguém, e o fato a respeito de quão significativo ele é ajuda a ajustar o

inadequada para a análise de conhecimento pelo fato dela ser uma noção que envolve gradações²⁷, isto é, por ser possível dizer que determinado evento envolveu mais sorte do que outro.

Ballantyne apresenta dois argumentos visando a demonstrar a tese de que a intervenção de sorte em debates de epistemologia produz consequências absurdas e responde a sete objeções hipotéticas. Devido a limites de espaço e dados os propósitos deste artigo, parece suficiente a apresentação do primeiro argumento:

A1 – Suponhamos que o grau de sorte bloqueadora de conhecimento D para o evento de se ter uma crença verdadeira que a proposição p não é suficiente para prevenir conhecimento mas é *quase* suficiente.

A2 – Suponhamos que algum agente tem uma crença verdadeira que p que é sortuda até o grau D.

A3 – Então, o agente pode ter conhecimento.

grau de sorte do evento. Tudo o mais constante, um evento que beneficia alguém muito torna a pessoa mais sortuda do que um evento tão provável mas que a beneficia somente um pouco – ganhar \$1.000.000 na loteria é um evento de sorte maior do que o de ganhar \$10 em loteria de mesmo tamanho. Negar isso seria aceitar a ideia de que nós não podemos aumentar o grau de sorte através da elevação da significância,” BALLANTYNE, N. (2013) Does Luck Have a Place in Epistemology?, p. 4.

²⁷ A ideia de que sorte possui gradações fica mais clara nas condições de sorte modal e de importância, que são as condições pressupostas por Pritchard. Se é possível introduzir graus de sorte utilizando as condições de controle e de exploração é uma questão em aberto. Assim, é através das duas primeiras condições que a determinação de graus de sorte ocorre na argumentação de Ballantyne.

A4 – Aumentemos o grau de sorte ligeiramente acima de D ao aumentar a magnitude da importância do evento. Chamemos o grau resultante de sorte de D^{mais} .

A5 – O grau de sorte D^{mais} é suficiente para prevenir conhecimento de p (dado que D é quase suficiente para isso).

A6 – Então, o agente não pode ter conhecimento que p .

AC – Mas A6 é absurdo.

Mas por que a conclusão seria absurda? Segundo Ballantyne, seria absurdo que alguém não pudesse obter conhecimento (isto é, se tornasse gettierizado) apenas pelo fato de uma crença verdadeira ser um pouco mais importante para esse agente. E a propriedade que impediria a aquisição de conhecimento seria a sorte.

Como dito, Ballantyne apresenta mais um argumento e responde a sete objeções hipotéticas a esses argumentos. Ele conclui que os argumentos e as respostas às objeções hipotéticas demonstrariam que sorte não seria uma noção capaz de intervir em epistemologia e, sendo assim, o projeto de epistemologia anti-sorte estaria fadado a produzir resultados absurdos.

Baumann

Em *No Luck with Knowledge?*, Peter Baumann defende que sorte é compatível com conhecimento, tanto numa noção intuitiva ou “pouco elaborada de sorte,” como numa noção modal de sorte. Vejamos, primeiro, dois casos apresentados por Baumann envolvendo o primeiro tipo de sorte.

Teorema

Suponhamos que p e q são verdades da teoria dos números. Suponhamos, além disso, que A somente forma crenças verdadeiras por sorte em p e q e não tem conhecimento delas. Ainda assim, A começa a usar p e q como premissas de outras inferências. A cadeia de inferências se torna mais longa e mais complicada. Depois de um grande número de passos (corretos) e muito tempo pensando a respeito, A chega a uma conclusão C extremamente interessante. A foi capaz de provar um importante teorema da teoria dos números. Enquanto isso, A se esqueceu de p e q embora a prova completa dependesse delas. A ainda crê verdadeiramente na conclusão C .²⁸

A conhece a conclusão C da prova? Se sim, e essa é a posição de Baumann, então seria possível haver conhecimento com sorte quando da “transmissão de sorte por inferência competente da crença nas premissas para a crença na conclusão.”²⁹ Uma variação de caso que se vale de uma noção intuitiva de sorte em que seria plausível dizer que existe compatibilidade entre sorte e conhecimento é a seguinte:

Detetive

O detetive D faz uma inferência competente e correta de um grande número de premissas, todas as quais ele conhece (que o crime foi praticado à noite, na cozinha, com uma faca, etc.) com a exceção de uma (somente o psicanalista possuía esses tipos de faca) que ele acredita (verdadeiramente) somente por sorte. Entretanto, D acaba crendo

²⁸ BAUMANN, P. (2012) No Luck with Knowledge? On a Dogma of Epistemology, p.

²⁹ Ibid., p. 12.

verdadeiramente que o psicanalista cometeu o crime.

30

Novamente, temos um caso a respeito do qual, de acordo com Baumann, nós intuitivamente diríamos que o agente conhece a conclusão da inferência.

Vejamos agora um caso envolvendo uma noção modal de sorte:

Século 21

É 0h05min de 1º de janeiro de 2001. Pedro acaba de terminar a primeira carta que ele já escreveu para Jaqueline. Pedro sabe as horas e a data e passa a crer que ele terminou a sua primeira carta para Jaqueline no século 21.³¹

O problema aqui é que Pedro acredita que o século 21 começou em 1º de janeiro de 2000, ao invés de 2001. Pedro sabe que ele terminou a carta no século 21? Para Baumann, é óbvio que ele sabe. Se Pedro não sabe, as pessoas que erroneamente acreditam que o século 21 começou em 2000, talvez a maioria de nós, não saberiam que estão no século 21 a partir de 1º de janeiro de 2001. Mas há um mundo possível próximo em que Pedro termina a carta 8 minutos mais cedo. Sendo assim, se Pedro sabe que ele terminou a carta no século 21, ele saberia isso por sorte no sentido de sorte pressuposto pelo princípio de segurança.³²

CONCLUSÃO

O propósito deste trabalho foi apresentar, em linhas gerais, o projeto de epistemologia anti-sorte e algumas das críticas que têm sido formuladas a ele. Vimos a tese de

³⁰ Ibid., p. 13.

³¹ Ibid., pp. 13, 14.

³² De acordo com Baumann, essa resposta vale, *mutatis mutandis*, para sensibilidade.

Stephen Hetherington de que os casos de Gettier, embora caracterizados por crença verdadeira justificada por sorte, seriam casos de conhecimento, ainda que de conhecimento “pobre;” a objeção de Jim Stone à visão padrão de que casos de Gettier envolveriam essencialmente sorte epistêmica; a defesa de Nathan Ballantyne de que a noção de sorte não seria adequada para a análise do conhecimento; e a defesa de Peter Baumann da compatibilidade entre conhecimento e sorte através de casos em que, como ele defende, intuitivamente afirmaríamos haver conhecimento, muito embora a crença do agente seja verdadeira por sorte.

REFERÊNCIAS

- BALLANTYNE, N. (2011) Anti-luck Epistemology, Pragmatic Encroachment, and True Belief, *Canadian Journal of Philosophy*, 485 Volume 41, Number 4, December.
- BALLANTYNE, N. (2013) Does Luck Have a Place in Epistemology?, *Sythese* (online)
- BAUMANN, P. (2012) No Luck with Knowledge? On a Dogma of Epistemology, *Philosophy and Phenomenological Research* (online).
- BLACK, T. (2011) Modal and Anti-Luck Epistemology. In Bernecker, S. and Pritchard, D., *The Routledge Companion to Epistemology*, Routledge.
- ENGEL, M. Jr. (s/d) Epistemic Luck. *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/epi-luck/>
- GETTIER, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge?, *Analysis* 23: 121-123.

-
- GRECO, J. (2003) Knowledge as Credit for True Belief, in *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, M. DePaul and L. Zagzebski, eds. New York: Oxford University Press.
- HAMID, V. (2001) Knowledge and Varieties of Epistemic Luck. *Dialectica* 55: 351-362.
- HETHERINGTON, S. (2001) Good Knowledge, Bad Knowledge: On Two Dogmas of Epistemology. Oxford: Oxford University Press.
- HETHERINGTON, S. (s/d) Gettier Problems. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- KLEIN, P. (1971) A Proposed Definition of Propositional Knowledge. *Journal of Philosophy* 68: 471-82.
- PRITCHARD, D. (2007a) Knowledge, Luck, and Lotteries, In *New Waves in Epistemology*, (eds.) D. H. Pritchard & V. Hendricks, Palgrave Macmillan.
- PRITCHARD, D. (2007b) Anti-Luck Epistemology. *Synthese*, Vol. 158, No. 3, pp. 277-297
- PRITCHARD, D. (2008) Sensitivity, Safety, and Anti-Luck Epistemology, *Oxford Handbook of Scepticism*, (ed.) J. Greco, 437-55, Oxford UP.
- RABINOWITZ, D. (2011) The Safety Condition for Knowledge. *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/safety-c/>
- STONE, J. (2013) “Unlucky” Gettier Cases, *Pacific Philosophical Quarterly*, 94, p. 421-30.

UNGER, P. (1968) An Analysis of Factual Knowledge. *Journal of Philosophy* 65: 157-70.

ZAGZEBSKI, L. (1994) The Inescapability of Gettier Problems. *Philosophical Quarterly* 44: 65-73.

A arte do bem viver em Epicteto – uma abordagem ética

*Fernando Carbonell da Fontoura**

FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO

Importante começar sobre como as escolas helenísticas e romanas concebiam a filosofia. Para Pierre Hadot

Os estoicos, por exemplo, declaram-no explicitamente: para eles, a filosofia é um exercício. A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência¹.

Para tanto, a principal consequência desta concepção de filosofia é que, assim como qualquer outra arte ou técnica (τέχνη), requer não apenas o domínio de uma parte teórica e seus princípios (λόγος), mas um treino, um exercício (ἄσκησις) para que esses princípios sejam colocados em prática.

Epicteto levou, em seus *Discursos*, essa concepção da filosofia ao extremo. Seu paradigma era Sócrates, assim

* Mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS, CAPES, *work in progress*, fcdafontoura@gmail.com

¹ HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014, p. 22.

como o paradigma de Zenão², o fundador do estoicismo. Mas o que difere claramente em Epicteto, tanto de outras escolas filosóficas quanto do próprio estoicismo antigo, é que não apenas o conhecimento intelectual é necessário, mas que ele seja um impulso às ações corretas, à construção do caráter. Embora se tenha uma ideia inicial de que Sócrates identifica conhecimento (ἐπιστήμη) com princípios ou discurso (λόγοι), muito em função do que Aristóteles escreveu de Sócrates em sua *metafísica* e na *ética a Nicômaco*³, Sellars afirma que

Até onde nós vimos, Sócrates não identifica ἐπιστήμη com λόγος e não pensa que esses princípios serão o suficiente neles mesmos para transformar o comportamento de um indivíduo. Ao contrário, ele identifica ἐπιστήμη com τέχνη, argumentando que é isso *que* impacta sobre o comportamento de um indivíduo, e não meramente a posse dos λόγοι subjacentes àquela τέχνη⁴.

² Em Diogenes Laertius aparece que Zenão se interessou pela filosofia após ler sobre Sócrates em *Memorabilia*, de Xenofonte. Diogenes Laertius, 7.2 *apud* SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. 2ª ed. London: Bloomsbury, 2009, p. 62, nota 36.

³ “Sócrates pensava, então, que as virtudes são princípios racionais, uma vez que afirma que são todas formas de conhecimento.” ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2013, 1144b1 28-30.

⁴ SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. p. 52. “Yet as we have seen, Socrates does not identify ἐπιστήμη with λόγος and does not think that such principles will be enough on their own to transform one’s behaviour. Instead, he identifies ἐπιστήμη with τέχνη, arguing that it is *this* that automatically impact upon one’s behaviour, and not merely the possession of the λόγοι underpinning that τέχνη”.

Sócrates, então, identifica o conhecimento (ἐπιστήμη) com a posse da arte (τέχνη) em si, i.é., com seu discurso (λόγος) *mais* o treino (ἄσκησις), exercício ou prática. E é neste sentido que os exercícios são a principal preocupação de Epicteto, pois o conhecimento não é suficiente para uma arte de viver (assim como para qualquer arte). O objetivo desse exercício interior e pessoal é uma terapêutica das paixões, um controle sobre seus impulsos e impressões primeiras para assim poder comportar-se no mundo de forma adequada sem ser perturbado pelas coisas externas. Em umas das raras vezes que ele dá uma definição clara da filosofia em seus *Discursos*, ele diz “(„) a Filosofia não professa assegurar para o homem qualquer posse externa”⁵. Porque ela é voltada completamente para o interior do indivíduo, na organização de seus pensamentos, julgamentos, assentimentos, escolhas, desejos. Neste sentido ainda, Epicteto afirma que “(...) a vida de cada homem é a matéria-prima da arte de viver”⁶. Michel Foucault também concorda com essa visão da filosofia quando sugere que a filosofia deve ser concebida como uma atividade em direção a transformar ou tornar a vida do indivíduo uma obra de arte. “O que me impressiona é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tornou-se algo a qual é relacionada apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida”⁷. Essa

⁵ OLDFATHER, W. A *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II, London: Harvard University Press, 1956, Livro I, Cap. X, 1-8, p. 107: “Philosophy does not profess to secure for man any external possession”.

⁶ OLDFATHER, W. A *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses, Livro I, Cap. X, 1-8, p. 107: “(...) each man’s own life is the subject-matter of the art of living”.

⁷ FOUCAULT, M. *The Essentials works of Michel Foucault*. Vol. 1, *Ethics: subjectivity and truth*, Trad. Robert Hurley and otehrs, New York: New Press, 1997, p. 261: “What strikes me is the fact that, in our society, art has become something which is related only to objects and not to individuals or to life”.

concepção de “filosofia prática” é a união completa entre filosofia e vida, entre teoria (λόγος) e ação (ἔργον), e culmina, assim, em uma *arte de viver* (τέχνη περὶ τὸν βίον). A filosofia é então expressa, primariamente, na vida do sujeito, em seu comportamento, em sua biografia. Aliás, sua biografia expressa sua filosofia.

Essas afirmações da concepção da filosofia como arte ou técnica de viver (τέχνη περὶ τὸν βίον) nos coloca frente a questões sobre a natureza e a função da filosofia e qual a técnica ou arte apropriada a esta τέχνη περὶ τὸν βίον. São exatamente essas questões que vamos tratar aqui.

ATO FILOSÓFICO

Se a filosofia antiga era considerada, de forma geral, como uma maneira de viver, John Sellars diz

Ser um filósofo na antiguidade – um Platonista, um Estoico, um Epicúreo, um Cínico, um Neoplatônico, mesmo um Aristoteliano – significava que o indivíduo vivia de uma maneira filosófica específica⁸.

A atividade teórica filosófica estava situada, então, em uma perspectiva diferente da que usualmente coresponde a nossa visão contemporânea de filosofia. Diz Pierre Hadot

Em primeiro lugar, pelo menos desde o tempo de Sócrates, a escolha de uma maneira de viver não estava localizada no fim do processo de uma atividade filosófica, como uma espécie de acessório ou apêndice. Ao contrário, ficava no início, em uma complexa inter-relação com uma reação crítica a outras atitudes existenciais, com

⁸ SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, p. 5: “To be a philosopher in antiquity – a Platonist, a Stoic, an Epicurean, a Cynic, a Neoplatonist, even a Aristotelian – meant that one would live in a specifically philosophical manner”.

uma visão global de uma certa maneira de viver e de ver o mundo, e com uma decisão voluntária nela mesma⁹.

Se a filosofia é colocada dessa maneira, como uma prática e uma arte de viver, podemos falar de *ato filosófico*? O que seria um ato filosófico nesta concepção? Pierre Hadot diz

O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do “eu” e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza. Ela o faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroída pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores¹⁰.

Isso quer dizer que as ideias filosóficas têm um impacto a nível individual, pessoal e que esse impacto pode estruturar toda uma forma de pensar e agir no mundo. Mas a quem visa essa arte de viver, esse ato filosófico? Ao próprio sujeito, à construção de seu autoconhecimento, à atividade de uma vida auto-examinada. Neste sentido, o ato filosófico visa a transformar a própria vida do sujeito e não a ser uma medida para avaliar o mundo ou o outro. Isso se torna ainda mais forte em Epicteto, onde os fatos do mundo e as ações dos outros são encaradas na forma de aceitação e indiferença para aquele que leva a arte de viver a sério e a coloca em prática. O ato filosófico não é

⁹ HADOT, P. *What is ancient philosophy?* Trad. Michael Chase, London: Cambridge, 2002, p. 3: “In the first place, at least since the time of Socrates, the choice of a way of life has not been located at the end of the process of philosophical activity, like a kind of a accessory or appendix. On the contrary, it stand at the beginning, in a complex interrelation with critical reaction to other existential attitudes, with global vision of a certain way of living and of seeing the world, and with voluntary decision itself”.

¹⁰ HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, p. 22.

intelectual ou, melhor dizendo, *somente* intelectual ou resumido a isso. Epicteto diz

Quem, então, está fazendo progresso? O homem que lê muitos tratados de Crísipo? O que, é a virtude não mais do que isso? – ter ganho conhecimento de Crísipo? (...) Mas agora, enquanto reconhecemos que a virtude produz uma coisa, nós estamos declarando a aproximação à virtude, a qual é progresso, produz alguma coisa mais¹¹.

O ato filosófico, então, é aquele que é conducente à transformação de uma atitude ou de um comportamento em vista ao ideal do sábio (σοφός). Literalmente como diz na citação acima, “(...) a aproximação à virtude, o qual é o progresso (...)”. Embora tenha um conteúdo teórico anterior (λόγοι), como os textos filosóficos e os tópicos de estudos estoicos como ética, lógica e física, eles são uma propedêutica ao ato filosófico propriamente dito. A arte de viver está diretamente relacionada ao exercício (ἄσκησις) que visa ao domínio de si, i.é., ao ato filosófico que visa a transformação pessoal. A filosofia tem a função educadora do próprio sujeito para que ele alcance ao bem e à felicidade, e no caso de Epicteto, a tranquilidade da alma (ἀταραξία) e à indiferença às coisas indiferentes. Não é a toa que essa forma de filosofia pode ser definida, como alguns fazem, inclusive Pierre Hadot e Michel Foucault, como terapia da alma (da própria alma). Para Epicteto, a transformação de um comportamento associada a um entendimento filosófico, será certamente expresso em suas ações (ἔργον). John Sellars diz

¹¹ OLDFATHER, W. *A Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*, Livro I, Cap. IV, 1-10, p. 29: “Who, then, is making progress? The man who has read many treatises of Chrysippus? What, is virtue no more than this – to have gained a knowledge of Chrysippus? (...) But now, while acknowledging that virtue produces one thing, we are declaring that the approach to virtue, which is progress, produces something else”.

Uma generalização provisória poderia dizer que para filósofos tais como Aristóteles, Hegel, e Williams, a filosofia é concebida como primariamente uma matéria do λόγος;; para Sócrates, os Estoicos, Nietzsche, e Foucault, a filosofia é concebida como uma τέχνη, e em particular uma τέχνη preocupada com a transformação da βίος de um indivíduo¹².

Para diferenciar essa arte de viver filosófica de qualquer outra maneira de viver que tem como fundamento a religião, Sellars coloca que a principal diferença, na qual Epicteto tanto se esforça para mostrar a seus pupilos, é o entendimento (*understanding*) racional que está em jogo. Esse entendimento (*understanding*) racional não é suficiente, mas é uma condição necessária para o desenvolvimento de uma arte de viver filosófica. Uma ação correta sem o entendimento racional das causas que o fizeram chegar a essa ação, não é um ato filosófico, para Epicteto, pois este sujeito ainda está na ignorância e assim não garante que consiga manter essa atitude no futuro. É central, então, que essa arte de viver (τέχνη περὶ τὸν βίον) tenha exercício ou treino (ἄσκησις) que desempenhe um papel importante ao longo dos estudos e do discurso racional (λόγος). Está em Epicteto a certeza de que uma filosofia concebida como uma arte (τέχνη) acaba por impactar a vida (βίος) do indivíduo exatamente por ela não ser apenas de natureza discursiva (λόγος), mas principalmente exercício (ἄσκησις).

¹² SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. p. 6: “A provisional generalization would be to say that for philosophers such as Aristotle, Hegel, and Williams, philosophy is conceived as primarily a matter of λόγος; for Socrates, the Stoics, Nietzsche, and Foucault, philosophy is conceived as a τέχνη, and in particular a τέχνη primarily concerned with transforming one’s βίος”.

Antes de entrarmos na questão da arte ou técnica de viver mais apropriada à τέχνη περὶ τὸν βίον, vamos pegar emprestada uma diferença importante entre ἔργον (ações) e λόγοι (discursos) que John Sellars faz em seu livro *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*.

Esta ideia de uma crença individual sendo uma questão de ‘ações não palavras’ (ἔργον οὐ λόγοι) tornou-se proeminente nos séculos quinto e quarto. Atenas e, em particular, veio a ser associada com Sócrates, formando parte da rejeição dele a prática Sofística como mero divertimento com palavras. O que veio a ser especialmente importante foi a ideia de harmonia entre ações e palavras (ἔργα καὶ λόγοι) na maneira de viver dos indivíduos¹³.

Epicteto sugere aos seus alunos que observem eles mesmos suas ações no dia-a-dia para descobrir qual escola filosófica eles pertencem.

Observe vocês mesmos assim em suas ações e vocês descobrirão em qual grupo de filósofos vocês pertencem. Vocês descobrirão que muitos de vocês são Epicúreos, alguns poucos Peripatéticos, mas estes sem nenhuma determinação¹⁴.

¹³ SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. p. 20: “This idea of an individual’s beliefs being a matter of ‘deeds not words’ (ἔργον οὐ λόγοι) became prominent in fifth-and fourth-century Athens and, in particular, came to be associated with Socrates, forming part of his rejection of Sophistry as mere amusement with words. What became especially important was the idea of harmony between deeds and words (ἔργα καὶ λόγοι) in one’s way of life”.

¹⁴ OLDFATHER, W. A *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Livro II, Capítulo XIX, 20-26, p. 367: “Observe yourselves thus in your actions and you will find out to what sect of the philosophers you belong. You will find out that most of you are Epicureans, some few Peripatetics, but these without any backbone”.

Ele continua pedindo a seus pupilos que mostrem a ele um verdadeiro estoico, mas o máximo que conseguirão, diz ele, é mostrar muitos que recitam argumentos estoicos, assim como recitam argumentos de outras escolas filosóficas. Um verdadeiro estoico deveria adaptar suas ações (ἔργον) aos julgamentos que profere (λόγοι). O propósito de suas lições é ensinar aos alunos que eles podem fazer um trabalho perfeito no sentido de seu caráter nesta vida, se se exercitarem em suas lições.

E meu propósito é este – fazer de você um trabalho perfeito, seguro contra restrição, compulsão, e obstáculo, livre, próspero, feliz, olhando para Deus em todas as coisas ambas pequenas e grandes; e você está aqui com o propósito de aprender e praticar tudo isso¹⁵.

Ser um aluno, então, na escola de Epicteto – como em todas as outras escolas filosóficas da antiguidade helenística e romana¹⁶ - não era apenas uma questão de debater e entender os argumentos filosóficos complexos dos autores, mas era se engajar em uma transformação pessoal do seu caráter (ἦθος) que, como consequência e objetivo, transformasse sua própria maneira de viver.

¹⁵ OLDFATHER, W. A *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Livro II, Capítulo XIX, 26-33, p. 369: “And my purpose is this – to make of you a perfect work, secure against restraint, compulsion, and hindrance, free, prosperous, happy, looking to God in everything both small and great; and you are here with the purpose of learning and practising all this”.

¹⁶ Ver em SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, uma discussão mais completa sobre esse tema a partir do capítulo 3 *The philosophe βίος* da pág. 21 e em *Exercícios Espirituais e filosofia antiga* de Pierre Hadot, parte IV sobre A Lição da Filosofia Antiga, a partir da p. 231.

QUAL TÉCNICA (τέχνη) MELHOR SERIA ASSOCIADA À ARTE DE VIVER (τέχνη περι τὸν βίον)?

Em passagem já mencionada acima, mas que vale a pena citá-la novamente: “(...) a vida de cada homem é a matéria-prima da arte de viver”¹⁷, vale notar que o importante é tanto a ideia de que a matéria prima da arte de viver é a própria vida do indivíduo como que a ideia de que seu “produto” não é externo ao próprio indivíduo, i.é., está sob seu controle.

Os filósofos, portanto, nos exercitam primeiro na teoria onde há menos dificuldade, e então depois que nos levam às questões mais difíceis; pois na teoria não há nada o qual nos retenha de prosseguir o que nós estamos ensinando, mas nos assuntos da vida há muitas coisas às quais nos dispersam. Ele é ridículo, então, aquele que diz que deseja começar com o último¹⁸.

Nesta passagem Epicteto deixa clara a combinação entre discurso (λόγος) e prática (ἔσκησις) e a ordem pedagógica de ação entre ambos. Mas uma arte só se dá efetivamente quando a prática está em conformidade com a teoria e em vista do objetivo (τέλος) daquela arte. Mas qual

¹⁷ Cf. nota rodapé 3, p. 2.

¹⁸ OLDFATHER, W. A *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. LIVRO I, capítulo XXVI, 1-9, p.167: “The philosophers, therefore, exercise us first in the theory where there is less difficulty, and then after that lead us to the more difficult matters; for in theory there is nothing which holds us back from following what we are taught, but in the affairs of life there are many things which draw us away. He is ridiculous, then, who says that he wishes to begin with the latter”.

deve ser seu “produto”? Para pensar essa relação discursivo-prática-produto, podemos pensar como identificar um filósofo.

“Este homem é um filósofo”. Por quê? “Porque ele usa um manto áspero e cabelos longos”. E o que os sacerdotes usam? É por isso, quando um homem vê alguém deles se comportando mal, ele imediatamente diz, “Veja o que o filósofo está fazendo”¹⁹?

Porém, continua Epicteto

Pois se a concepção primeira e profissão do filósofo é usar um manto áspero e cabelos longos, as afirmações deles estarão corretas, mas se é ao invés disso, ser livre do erro, por que eles não tiram dele a designação de filósofo, porque ele não cumpre a posse dessa designação²⁰?

Ele diz que se alguém vê outro indivíduo cortando de forma desajeitada um tronco, com um machado, este não diz “como esse carpinteiro é ruim”, mas diz que aquele homem não é um carpinteiro de jeito algum, pois não domina a técnica de segurar um machado e nem consegue fazer um corte apropriado na madeira. Da mesma forma, quando alguém ouve outro indivíduo cantando desafinado, ele não diz que o cantor é ruim, mas diz que esse indivíduo não é absolutamente um cantor. Mas quando alguém vê um

¹⁹ OLDFATHER, W. A *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. LIVRO IV, capítulo VIII, 1-7, p. 377: “‘This man is a philosopher’. Why? ‘Because he wears a rough cloak and long hair’. And what do hedge-priests wear? That’s why, when a man sees some one of them misbehaving, he immediately says, ‘See what philosopher is doing’”.

²⁰ OLDFATHER, W. A *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. LIVRO IV, capítulo VIII, 1-7, p. 377; “For if the prime conception and profession of the philosopher is to wear a rough cloak and long hair, their statement would be correct; but if it is rather this, to be free from error, why do they not take away from him the designation of philosopher, because he does not fulfil the possession of one”.

sujeito vestido como um filósofo, com aparência de um filósofo e se comportando de forma errada ou estranha, não diz que aquele indivíduo não é um filósofo, mas diz que é um filósofo praticando maus atos. E essa é uma forma de identificar um filósofo?

Da mesma maneira que um indivíduo ao comprar um instrumento musical não pode ser considerado músico apenas por ter comprado tal instrumento, um indivíduo que aparenta ser um filósofo, pelas roupas que usa ou a barba e cabelos longos, não pode ser considerado um filósofo. Para considerar alguém como filósofo, continua Epicteto, veja como ele bebe, como ele dorme, como ele suporta, como ele se abstém, como ajuda, como emprega o desejo e como emprega a aversão, observe suas relações com os outros. Essas são as bases de julgamento para considerar alguém um filósofo (no caso, um filósofo estoico). Não adianta olhar para ver se o tal filósofo tem muitos alunos, pois isso não é função de um filósofo. Também não adianta procurar por alguém que sabe estabelecer princípios com grande precisão (no discurso). Tente verificar como o indivíduo encara o prazer e os fatos que parecem desagradáveis. Se ele pensa que alguém o pode machucar, que alguém o pode ajudar, se deseja algo que não acontece ou se acontece coisas que gostaria que não acontecesse, esse é um miserável e não um filósofo. Para Epicteto, portanto, filósofo se reconhece pelos atos de um filósofo que está em consonância com a arte de um filósofo e que objetiva um bem viver. E qual é a matéria-prima de um filósofo? Neste trecho, Epicteto diz “O que, então, é a matéria-prima para o filósofo? Não é um manto áspero, não é? Não, mas a razão”²¹. E qual o fim (τέλος)

²¹ OLDFATHER, W. *A Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. LIVRO IV, capítulo VIII, 7-13, p. 379: “What, then, is the subject-matter for the philosopher? It is not a rough cloak, is it? No, but reason”.

para um filósofo? Diz ele, “(...) manter a razão correta.”²². Em outro trecho ele diz, “Isso, então, é o ponto inicial em filosofia – uma percepção do estado do princípio governante do próprio indivíduo [razão]”²³. Neste sentido, então, podemos pensar que a matéria-prima da arte de viver é tanto a vida do próprio indivíduo (βίος) quanto a razão (*reason*), mas que tudo começa pelo reconhecimento da razão como princípio governante de toda essa arte. Ela se efetivará na vida do próprio indivíduo (βίος) e se não se efetivar, não será considerado um filósofo que está em progresso. John Sellars pontua que essa disposição da alma ou razão como um estado mental interno (ἀρετή) está no interesse de se efetivar nas ações da vida do indivíduo (βίος) e que essas duas acepções juntas formam a arte de viver (τέχνη περὶ τὸν βίον). Neste sentido, a filosofia não é a arte de viver, mas almeja a ela. O indivíduo está em direção a ela quando tem uma atitude autorreflexiva perante o cosmos, perante o conhecimento e perante suas escolhas. Sua única preocupação deve ser o cuidado de sua alma, de seu estado mental interno, pois ele está totalmente sob seu controle. Essa é a direção para arte de viver. A filosofia é processo que culmina na posse da sabedoria (σοφία). E a sabedoria seria uma disposição mental ideal adquirida pelo exercício (ἄσκησις) através da técnica (τέχνη) e do discurso (λόγος). Ser filósofo é ter comportamentos que reflitam esse progresso, comportamentos apropriados a um filósofo, como, por exemplo, ser indiferente às circunstâncias

²² OLDFATHER, W. A *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. LIVRO IV, capítulo VIII, 7-13, p. 379: “(...) to keep his reason right”.

²³ OLDFATHER, W. A *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. LIVRO I, capítulo XXVI, 9-15, p. 169: “This, then, is a starting point in philosophy – a perception of the state of one’s own governing principle [reason]”.

externas, não se preocupar com posses materiais ou ter imperturbabilidade frente à morte. Neste sentido, Epicteto diz

Os sinais de alguém que está fazendo progresso são: ele não censura ninguém, elogia ninguém, culpa ninguém, não acha erros em ninguém, não diz nada sobre si mesmo como quando ele era alguém ou conheceu alguma coisa. Quando ele está em dificuldade ou impedido, ele culpa a si mesmo. E se alguém o elogia, ele sorri para ele mesmo na pessoa elogiando, enquanto se alguém o censura, ele não se defende. (...) Ele repudia dele mesmo cada desejo, e transferiu suas aversões para aquelas coisas apenas, das quais estão sob seu controle, às quais são contrárias à natureza. (...) Em uma palavra, ele fica de guarda contra ele mesmo como se fosse seu próprio inimigo à espreita²⁴.

Dessas citações dos textos de Epicteto, podemos enumerar algumas questões que, de forma implícita ou explícita, nos mostra um caminho para definir qual seria a arte apropriada à arte de viver (τέχνη περὶ τὸν βίον).

Para isso vamos considerar que o ideal de um filósofo é atingir a sabedoria. E que, para Epicteto, o sábio ideal é Sócrates. Diz Epicteto, “E mesmo se você não é ainda um Sócrates, ainda assim deveria viver como alguém que desejasse ser um Sócrates”²⁵. Sellars escreve

²⁴ OLDFATHER, W. *A Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. LIVRO IV, Ench. 48, p. 533: “Signs of one who is making progress are: he censures no one, praises no one, blames no one, finds fault with no one, says nothing about himself as though he were somebody or knew something. When he is hampered or prevented, he blames himself. And if anyone compliments him, he smiles to himself at the person complimenting; while if anyone censures him, he makes no defence. (...) He puts away from himself his every desire, and has transferred his aversion to those things only, of what is under our control, which are contrary to nature. (...) In a word, he keeps guard against himself as though he were his own enemy lying in wait”.

²⁵ OLDFATHER, W. *A Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. LIVRO IV, Ench. 53, p. 535: “And even if you are

A concepção de sábio estoica não era nada menos do que o ideal de um indivíduo perfeito, um indivíduo descrito em termos que era usualmente reservado apenas aos deuses. O sábio é descrito em uma variedade de fontes como um indivíduo que de todas as coisas que empreende fazer as faz bem, um indivíduo que nunca é impedido naquilo que faz, o qual é infalível; ele é mais poderoso do que outros, mais rico, mais forte, mais livre, mais feliz; ele sozinho é o único indivíduo digno do título de ‘rei’²⁶.

Considerando, então, o τέλος do filósofo que é a arte de viver segundo o sábio, qual a arte concebida para esse fim?

Epicteto faz algumas comparações com os atletas dizendo que se alguém quer ser um filósofo, deve procurar considerar todas as coisas que devem ser realizadas e as consequências delas, como um atleta que se prepara para os jogos Olímpicos, i.é., assim como há uma preparação do corpo e do intelecto para as pressões e adversidades dos Jogos há que se fazer também uma preparação mental e disposição frente às consequências de ser um filósofo. E só após todas essas considerações é que alguém deveria escolher ser ou não ser um filósofo, como ser ou não ser um atleta dos Jogos. A ginástica seria considerada uma arte do corpo, assim como a medicina. Mas quais outras artes (τέχναι) poderiam ser comparadas à arte de viver (τέχνη περὶ τὸν βίον)?

not yet a Socrates, still you ought to live as one who wishes to be a Socrates”.

²⁶ SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, p. 60: “The stoic conception of the sage was nothing less than the ideal of a perfect individual, an individual described in terms that were usually reserved only for the gods. The sage is described in a variety of sources as one who does everything that he undertakes well, one who is never impeded in what he does, one who is infallible; he is more powerful than others, richer, stronger, freer, happier; he alone is the only individual worthy of the title ‘king’”.

A arte *produtiva* (ποιητική), por exemplo, é aquela em que há um produto físico como resultado que se diferencia do processo de fazer esse produto. Neste caso, um sapateiro deve ser avaliado pelo resultado que alcançou e não meramente pelas ações (ἔργον) que levaram até o produto final. Um bom sapateiro faz bons sapatos. Se faz maus sapatos, é um mau sapateiro. Essa técnica não é uma boa comparação com a arte de viver, pois ao viver não objetivamos um produto separado de nós mesmos. Não somos avaliados pelo que conquistamos em função de nós mesmos, pois é bom lembrar que Epicteto diz que a filosofia não assegura a posse de nenhum bem externo²⁷. Nossa avaliação se dá sobre nosso próprio comportamento, como diz Epicteto. Portanto a arte do sapateiro não é a τέχνη da arte de viver.

Outro tipo de arte (τέχνη) é a *aquisitiva* (κτητική) e ela pode ser comparada ao do pescador. Um bom pescador também é avaliado pelo produto que traz de sua atividade, embora esse produto não seja fruto de suas próprias ações, como no caso do sapateiro. Mas um bom pescador, traz muitos peixes e um mau pescador traz poucos peixes. Porém, pelo fato de seu produto não estar vinculado diretamente às coisas que estão sob seu controle, dificilmente Epicteto aceitaria essa arte (τέχνη) como modelo da arte de viver. De qualquer forma, não *adquirimos* de fora (das coisas externas a nós) o bem viver ou a sabedoria. São, para Epicteto, disposições internas e não alienáveis.

Outra arte que pode parecer como paradigma da arte de viver é a chamada arte *estocástica* (στοχαστική). Nela estaria a arte da medicina onde se busca um objetivo distinto da prática da própria arte, no caso, se objetiva a saúde, mas

²⁷ Cf. nota 5, p.2.

na qual um excelente médico pode não conseguir alcançar por seus próprios meios. Isso quer dizer que mesmo as melhores práticas e conhecimentos sobre a medicina podem não garantir a saúde de um paciente, pois para isso o médico depende de fatores externos, no caso, do próprio paciente e seus comportamentos. Precisa que ele coopere, que siga as orientações, que não abandone o tratamento, e outros fatores externos à arte do médico em si. O objetivo de um excelente médico seria então, segundo essa arte, fazer o melhor que pode dentro daquilo que está sob seu controle, mas não, efetivamente, manter ou restaurar a saúde. Mas qual a natureza da arte da medicina? A questão é como fazer uma relação entre a natureza da arte e a posse das faculdades, conhecimentos, habilidades práticas e teorias que requerem treino para atingir o objetivo específico. Mas se a medicina não mais se preocupar em restaurar ou manter a saúde como objetivo, pois isso não depende exclusivamente do médico que pratica essa arte, e sim em ter as melhores ações possíveis conducentes à saúde, mesmo que o objetivo não seja atingido, isso não entraria em contradição com a própria natureza dessa arte (τέχνη)? Afinal, ninguém se tora médico para ter as melhores ações possíveis, mas para curar ou manter a saúde. Poderia, então, um indivíduo que faz tudo o que está ao seu alcance para um bem viver não estar preocupado em tornar essas ações efetivamente em bem viver? Para Epicteto, não. Como vimos antes, a avaliação de um filósofo ou daquele que está fazendo progresso deve ser no efetivo “produto” de suas ações como indivíduo, não apenas pelo seu esforço, por mais que isso seja parte integrante do exercício de tornar-se um sábio. Além desse problema, ao comparar a arte da medicina com a arte de viver em Epicteto, e assim considerando a arte de viver como a estocástica, surge outra questão, como coloca Sellars

É relatado que o objetivo (τέλος) da arte de viver Estoica é o cultivo do bem viver ou felicidade (εὐδαιμονία). Se

alguém concebe a arte de viver como uma arte estocástica então este objetivo de εὐδαιμονία - como a saúde no caso da medicina – não necessariamente seguirá de um correto desempenho dessa arte. Em vez disso ela será dependente de outros fatores externos. Isso deve estar errado na medida em que a arte de viver Estoica (identificada com a ἀρετή) é repetidamente dita ser condição suficiente para a felicidade (εὐδαιμονία) por ela mesma (isso é precisamente o que distingue ela de uma posição Peripatética). Se fosse a arte estocástica, a perícia não seria suficiente para garantir o objetivo, εὐδαιμονία²⁸.

Se não é o suficiente ter as melhores ações que estão sob seu controle para efetivar o resultado de uma arte de viver (do bem viver), e ter que depender de fatores externos para ela se efetivar, então para Epicteto, essa arte não poderia ser a τέχνη περὶ τὸν βίον.

Outra forma de arte (τέχνη) é a *performativa* (πρακτική) a qual a dança é um bom modelo. A principal característica desta τέχνη é que o produto dela não é distinto da própria prática. Um bom dançarino *pratica* bem e seu resultado é uma boa dança. Ele é avaliado por sua *performance*. Um bom dançarino dança bem, um mau dançarino não

²⁸ SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, p. 73: “It is reported that the goal (τέλος) of the Stoic art of living is the cultivation of wellbeing or happiness (εὐδαιμονία). If one conceives the art of living as a stochastic art then this goal of εὐδαιμονία – like health in the case of medicine – will not necessarily follow from a correct performance of that art. Instead it will be dependent upon other external factors. This must be wrong insofar as the Stoic art of living (identified with ἀρετή) is repeatedly said to be a sufficient condition for happiness (εὐδαιμονία) by itself (this is precisely what distinguishes it from the Peripatetic position). If it were a stochastic art, expertise would not be sufficient to guarantee the goal, εὐδαιμονία”.

performa bem. Ele tem controle sobre todas as suas ações, habilidades e técnicas e o resultado mostra diretamente seu desempenho como um todo, tanto pelo domínio do processo (técnica, teoria, habilidades) quanto pelo resultado de sua *performance*. A matéria-prima de sua atividade é seu próprio corpo e ele mostra o resultado de uma prática (ἄσκησις) que também é resultado de uma união entre a teoria e o exercício, entre a razão (como processo de correto pensar) e a prática que justifica essa razão e vice-versa. Essa arte satisfaz tanto a questão do controle daquilo que é próprio de seu controle, quanto a avaliação pelo resultado de seu próprio desempenho. Ambas as questões de importância central para a τέχνη περὶ τὸν βίον estoica e de Epicteto. Na arte *performativa* não há, como na arte produtiva, um produto separado do processo, mas, por outro lado, há uma avaliação pelo resultado final que acompanha aquele que domina (ou não) o processo. O bom sapateiro é aquele que faz bons sapatos e o bom dançarino é aquele que *performa* bem. Na arte *performativa* as ações e avaliações do indivíduo (no caso, o dançarino) sobre o que considerar ou realizar (ou não) estão sob inteira responsabilidade daquele que a executa, e está diretamente ligada ao resultado de sua *performance*, o que não acontece na arte estocástica onde ações e resultado estão separados, e, por mais que a responsabilidade das melhores ações esteja no médico, por exemplo, não garante que terá sucesso em seu resultado. Sendo toda filosofia de Epicteto uma filosofia de vida *responsabilista*, a arte *performativa* encaixa tanto na responsabilidade do processo, seja de escolhas ou de ações, quanto na responsabilidade do resultado. De acordo com Cícero

Nós não consideramos que a sabedoria se assemelhe a navegação ou a medicina, mas é mais como os gestos antes mencionados, e como a dança, no que o exercício

(*effectio*) real da habilidade é em si mesmo, e não objetiva um objeto externo²⁹.

A arte de viver é uma *atividade* que não visa nenhum objetivo além dessa própria atividade, pois a boa *performance* está concebida dentro dessa atividade. É o bom desempenho dessa *performance* em si mesma que é a felicidade ou bem viver, para Epicteto. Por isso, para ele, é concebível ser feliz mesmo sendo torturado, sendo pobre, escravo ou ameaçado fisicamente. Essa *atividade* é interna, está totalmente sob seu controle e não depende de fatores externos.

No entanto, ao mesmo tempo em que podemos afirmar que a arte (τέχνη) da arte do bem viver é a arte *performativa*, a filosofia antiga no geral, desde Sócrates, faz a comparação da arte de viver com a arte da medicina. Assim como a medicina é a arte da saúde do corpo, a arte de viver é a arte da saúde da alma. Sellars escreve

Esta ideia de uma arte preocupada com o cuidado da alma análoga a medicina como a arte preocupada com o cuidado do corpo foi desenvolvida por um grande número de Estoicos, mas em particular por Crísipo³⁰.

Assim como há uma saúde e doença do corpo, há também uma saúde e doença da alma. Assim como a arte do corpo é a medicina, a arte da alma é a filosofia, a que deve tratar das doenças e perturbações do intelecto, da razão e da

²⁹ Cicero Fin. 3.24, apud SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, p. 74, nota 105: “We do not consider that wisdom resembles navigation or medicine, but is more like the gestures just mentioned, and like dancing, in that the actual exercise (*effectio*) of the skill is in itself, and does not aim at an external object”.

³⁰ SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, p. 64: “This idea of an art concerned with taking care of the soul analogous to medicine as the art concerned with taking care of the body was developed by a number of Stoics, but in particular by Chrysippus”.

alma. Porém, diferente dos médicos, os antigos sugeriam que a medicina da alma teria atenção em si mesmo e não em outros indivíduos. O filósofo, é então aquele que se preocupa consigo mesmo e com as doenças de sua própria alma. A filosofia teria, então, a função de cura da alma, da alma do próprio indivíduo que *vive* a filosofia. Se o tratamento de si mesmo vai se dar pelas emoções, pelo julgamento das impressões, pela imperturbação da alma (ἀταραξία) ou por outra forma de ἄσκησις, neste momento não importa. O que é interessante deixar claro é que a arte de viver comparada à arte da medicina pode ser comparada em alguns aspectos, mas não em toda sua extensão, como se fossem equivalentes. Um aspecto análogo entre a arte da medicina e a arte de viver é que

A medicina é uma arte que envolve conhecimento teórico complexo e é claramente orientada em direção a um objetivo prático. Parece oferecer um excelente modelo para uma concepção de filosofia envolvendo tanto teoria complexa (λόγος) quanto exercício prático (ἄσκησις) diretamente em direção à transformação da vida (βίος) do indivíduo³¹.

Assim, se uma arte de viver para Epicteto é uma combinação entre discurso (λόγος) e ações (ἔργον), i.é., comportamento e discurso em harmonia (ἔργα καὶ λόγοι), a arte da medicina é uma boa comparação. Ninguém se torna médico apenas por ler livros de medicina. e, no final, sua prática tem que confirmar seu conhecimento sobre a arte médica. Esse é um aspecto que é

³¹ SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, p. 68: “Medicine is an art that involves complex theoretical knowledge yet is clearly orientated towards a practical goal. It appears to offer an excellent model for a conception of philosophy involving both complex theory (λόγος) and practical exercise (ἄσκησις) directed towards the transformation of one’s life (βίος)”.

muito enfatizado na antiguidade por quase todos os filósofos preocupados com o cultivo da alma e do bem viver.

Outro aspecto que pode ser comparado entre a arte da medicina e a arte do bem viver é a questão do *cuidado*. Embora o médico tenha cuidado com seu paciente, ele também pode ser médico de si mesmo e, portanto, transferir esse cuidado à sua própria saúde. Neste caso, o aspecto que as liga, a arte da medicina com a arte do bem viver, não é algo estrutural como as formas de ações, o produto, ou o τέλος, mas algo interno em cada uma delas, o aspecto do *cuidado* que ambas têm em seu interior. Portanto, essa comparação tem mais a ver com as indicações sobre *cuidado* do que especificamente quanto às ações (ἔργον) de um modelo ou paradigma de arte (τέχνη). Esse aspecto do *cuidado de si* é enfatizado por Foucault: “O preceito “ser preocupado consigo mesmo” era, para os Gregos, um dos principais princípios de cidades, uma das principais regras para a conduta social e pessoal e para a arte da vida”³². A arte do bem viver requer, segundo Epicteto, uma vigilância constante sobre si mesmo, suas escolhas, julgamentos, emoções e assentimentos. Essa vigilância é para assegurar a auto-preservação daquilo que a natureza (Zeus) nos deu, nossa razão. Preservar o comportamento racional para cultivar a virtude (ἀρετή) da alma. O *cuidado de si*, é para Epicteto, uma condição necessária para o progresso em direção ao bem viver, assim como o *cuidado* é condição necessária para a arte da medicina. É nesse aspecto interno das duas artes onde elas se tocam e se combinam. Como disse Foucault, “Na cultura Greco-Romana o conhecimento de si mesmo aparecia como a consequência do cuidado de si

³² FOUCAULT, M. *Technologies of the self*. London: Tavistock Publications, 1988, p. 19: “The precept “to be concerned with oneself” was, for the Greeks, one of the main principles of cities, one of the main rules for social and personal conduct and for the art of life”.

mesmo”³³. A ação de autoconhecimento só tem razão de ser na medida em que, antes, temos a ação fundamental de olharmos para nós mesmos e dispensarmos tempo em cuidar de nosso interior. Se, para Epicteto, só podemos realizar aquilo que está sob nosso controle e a arte do bem viver está toda sob nosso poder, a decisão de cuidar de si mesmo é, em si, uma ação moral que vai em direção a *τέχνη περὶ τὸν βίον*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2013.

FOUCAULT, M. *Technologies of the self*. London: Tavistock Publications, 1988.

_____. *The Essentials works of Michel Foucault*. Vol. 1, *Ethics: subjectivity and truth*, Trad. Robert Hurley and otehrs, New York: New Press, 1997.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014.

_____. *What is ancient philosophy?* Trad. Michael Chase, London: Cambridge, 2002.

OLDFATHER, W. *A Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II, London: Harvard University Press, 1956.

³³ FOUCAULT, M. *Technologies of the self*. London: Tavistock Publications, 1988, p. 22: “In Greco-Roman culture knowledge of oneself appeared as the consequence of taking care of yourself”.

_____. *A Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books III and IV the manual and fragments, London: Harvard University Press, 1952.

SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. 2ª ed. London: Bloomsbury, 2009.

Fecho e Subdeterminação: as relações entre os princípios dos argumentos céticos.

Gregory Gaboardi

1. INTRODUÇÃO

Embora não possamos mais considerar o ceticismo sobre o conhecimento do mundo exterior um problema novo, podemos dizer que só recentemente obtivemos clareza sobre a estrutura do argumento cético e as suposições que ele envolve. Tanto que só recentemente se consolidou na literatura o entendimento do que seria o argumento cético padrão (onde “P” representa uma proposição qualquer que julgamos conhecer sobre o mundo exterior, como “Tenho mãos”, e “HC” representa uma hipótese cética, como “Sou um cérebro em uma cuba”)²:

- (1) Se sei que P, então sei que não-HC.
- (2) Não sei que não-HC.
- (C) Logo, não sei que P.

¹ Mestrando em Filosofia pela PUCRS. Contato: ggaboardi@outlook.com

² Seguimos a formulação de Brueckner (1994), que também é apresentada por Greco (2007), por exemplo, como o argumento cético padrão. Ocasionalmente o argumento é formulado na terceira pessoa em vez da primeira (cf. PRITCHARD, 2005), mas isso não afetará nossa discussão.

O argumento é claro e parece capturar fielmente o conteúdo e a força da ameaça cética (bem como sua abrangência, pois a conclusão se generalizaria para várias proposições na vizinhança de P). Contudo, não podemos dizer que hoje a situação seja diferente no que diz respeito ao que Brueckner (1994) observou há mais de duas décadas: “[...] restam algumas questões sem resposta acerca da estrutura do que se tornou o argumento cético cartesiano canônico.”³. Prova disso é que as alegações de Brueckner (no artigo da passagem citada) continuaram sendo discutidas e que, como veremos, a discussão subsequente ainda deixa questões abertas.

Neste artigo cobriremos os argumentos avançados por Brueckner (1994), Cohen (1998) e Pritchard (2005) na discussão sobre a estrutura do argumento cético. Tais argumentos não esgotam a discussão, mas são centrais porque esclarecem que o que está em jogo é, em essência, como entender a relação entre os princípios fundamentais para o argumento: o Princípio do Fecho do Conhecimento (ou da Justificação), que estaria por trás da premissa (1), e o Princípio da Subdeterminação, que estaria por trás da premissa (2).

É importante identificar a estrutura do argumento cético e os princípios que podem apoiá-lo porque somente assim nos asseguramos de que o enfrentamos na sua versão mais difícil de rejeitar, que será sua versão mais básica (aquela cuja refutação permite rejeitar qualquer outra versão relevante que ele possa ter, mas não vice-versa). Concluiremos o artigo considerando qual seria essa versão mais básica.

³ “[...] there remain some unanswered questions concerning the structure of what has become the canonical Cartesian skeptical argument.”. Todas as referências a Brueckner serão relativas ao artigo *The Structure of the Skeptical Argument* (exceto quando outra referência for especificada).

2. BRUECKNER E A EQUIVALÊNCIA DOS PRINCÍPIOS

Anthony Brueckner defendeu que o argumento cético padrão se apoia em dois princípios para ser razoável: o Princípio do Fecho da Justificação e o Princípio da Subdeterminação. Mas, primeiro é esclarecedor ver como o Princípio do Fecho do Conhecimento (“FC”) apoiaria a premissa (1) (sejam “S” um agente epistêmico qualquer, “ ϕ ” e “ ψ ” proposições quaisquer):

FC: Para todo S, ϕ , ψ , se S sabe que ϕ e sabe que ϕ implica ψ , então S sabe que ψ .

Nessa formulação (1) seria apenas uma instância truncada de FC já que S (sendo a possível vítima do cenário cético) saberia que P implica não-HC. Brueckner comenta que alguns autores (como Dretske e Nozick) concederam a premissa (2) ao cético, mas julgaram que poderiam rejeitar (C) justificando a rejeição de (1) e, portanto, de FC. Nozick (1981) fez isso alegando que a seguinte condição seria necessária para uma crença constituir conhecimento:

N: Se ϕ fosse falsa, então S não acreditaria que ϕ .

Se não-HC fosse falsa (isto é, se a hipótese cética fosse verdadeira) S ainda assim acreditaria que não-HC: que não é um cérebro em uma cuba, que vive em um mundo com árvores, torradeiras e pessoas. S teria, enfim, as crenças que seriam justificadas pelas evidências que ele também teria caso não-HC fosse verdadeira. Desse modo a condição N justificaria a premissa (2), e como a crença em P satisfaria N (ao contrário da crença em não-HC), FC e a premissa (1) seriam falsas. Com isso Nozick justificaria a rejeição de (1) e consequentemente de (C)⁴.

⁴ Nozick e outros autores refinaram a condição N (conhecida como condição de *sensibilidade*) tornando-a mais complexa do que apresentamos aqui, mas isso não será relevante para nossos propósitos.

Há dois problemas com essa resposta, não importando se N de fato é condição necessária para o conhecimento. O primeiro é que FC é implausível por razões independentes; logo, podemos não fazer justiça ao cético se assumirmos que seu argumento depende de FC em vez de algum princípio mais fraco—como veremos adiante⁵. Uma razão contra FC é que é implausível que, necessariamente, apenas por sabermos que ϕ e que ϕ implica ψ , passemos a crer que ψ (DE ALMEIDA, 2014). Se conhecimento implica crença, então podemos multiplicar contraexemplos para FC: bastará que por alguma razão (*wishful thinking*, por exemplo) S não forme a crença na proposição que sabe que é implicada por uma proposição que conhece.

O segundo problema é destacado por Brueckner: o fato da crença em não-HC não satisfazer N não mostra porque pode parecer tão plausível que (2) seja verdadeira. Não basta o fato de que acreditaríamos que não-HC mesmo que estivéssemos no cenário cético, pois podemos conceber um S' tal que, se HC fosse verdadeira, teria as mesmas evidências que teria se não-HC fosse verdadeira, mas teria hábitos peculiares de formação de crenças (em virtude de propriedades químicas do fluido da cuba, digamos). Podemos conceber S' como um agente epistemicamente cauteloso, por exemplo, que estaria no cenário cético sem saber disso mas que, pelos hábitos quimicamente induzidos e alguma atividade reflexiva, suspenderia juízo sobre as

Para uma crítica geral à tentativa de Nozick de lidar com o problema cético cf. Leite (2005).

⁵ Luper (2010) apresenta uma visão panorâmica da discussão em torno de FC e de princípios de fecho próximos. Vale notar que há formulações mais sofisticadas de FC que evitariam o problema a ser apontado, mas não nos aprofundaremos nisso porque veremos que, de qualquer jeito, o cético não precisa se apoiar em algo tão forte quanto FC (ao menos conforme for assumido que a justificação é condição necessária para o conhecimento—uma suposição que retomaremos no decorrer da discussão). Para mais discussão cf. David & Warfield (2008).

proposições que suas evidências naturalmente o levariam a crer, particularmente sobre não-HC. Nesse caso, se HC fosse verdadeira, a crença de S' em não-HC satisfaria N.

Apesar disso o cético insistiria que S' não saberia nem poderia saber que não-HC. Interessa ao cético sustentar de modo generalizado que, ainda que sistematicamente suspendêssemos juízos sobre não-HC, satisfazendo N caso HC fosse verdadeira, não poderíamos saber que não-HC. Por isso que segundo Brueckner não é o mero fato da crença em não-HC supostamente não satisfazer N que apoia a premissa (2). O apoio viria do Princípio da Subdeterminação (“PS”):

PS: Para todo S, ϕ , ψ , se a evidência de S para crer que ϕ não favorece ϕ sobre alguma hipótese incompatível ψ , então S não tem justificação para crer que ϕ ⁶.

Como a evidência disponível para o agente no cenário normal é a mesma no cenário cético⁷, a hipótese do mundo exterior não é favorecida sobre a hipótese cética. Disso e PS segue que S não tem justificação para crer que não-HC. Portanto, S não sabe que não-HC (assumindo-se que a justificação é necessária para o conhecimento) e PS apoia (2) conclusivamente. Ademais, não é injusto supor que o cético assumiria PS, tal princípio em si parece muito

⁶ PS é vulnerável ao que De Almeida (2012) identifica como “Ponto de Klein” somente se for assumido que há justificação que não é baseada em evidências (o que permitiria que ϕ por si mesma servisse como justificação para crer que não- ψ nos casos em que a evidência de S não favorecesse ϕ sobre ψ). Se isso não for assumido, basta ressaltar que caso ϕ ou ψ façam parte da evidência de S, a antecedente de PS será falsa, mas não o próprio princípio. Veremos adiante outro aspecto importante na suposição de que toda justificação é baseada em evidências, envolvendo a relação entre os princípios que apoiam o argumento cético. Para mais detalhes sobre a adequação de PS como apoio para (2), cf. Boulton (2013).

⁷ Sabemos que é controversa a suposição de que as evidências são as mesmas no cenário cético e no normal (cf. WILLIAMSON, 2000), mas não entraremos no mérito da questão.

plausível: se as evidências de S para crer que está em casa, por exemplo, não favorecem essa hipótese em vez da hipótese de que está no trabalho (e S não trabalhe em casa), é razoável concluir que S não tem justificação (ao menos com base nessas evidências) para crer que está em casa.

Brueckner nota que enquanto FC envolve conhecimento PS envolve justificação. Em virtude disso, supondo que a justificação é condição necessária para o conhecimento (e uma vez que há razões independentes para rejeitar FC como pressuposto cético), Brueckner formula um princípio próximo de FC que não sofre dos mesmos problemas, que envolve justificação tal como PS e que apoiaria a premissa (1), o Princípio do Fecho da Justificação (“FJ”)⁸:

FJ: Para todo S, ϕ , ψ , se S tem justificação para crer que ϕ e ϕ implica ψ , então S tem justificação para crer que ψ ⁹.

Partindo dessas considerações Brueckner oferece uma reformulação do argumento cético (que chamaremos de “A1”) explicitando os papéis que PS e FJ desempenham:

- (1a) Se tenho justificação para crer que P, então tenho justificação para crer que não-HC. (Premissa apoiada por FJ)
 (2a) Se minha evidência para crer que não-HC não favorece não-HC sobre HC, então não tenho justificação para crer que não-HC. (Premissa apoiada por PS)

⁸ Brueckner primeiro formula um princípio mais fraco. Contudo, como mesmo assim ele opta pelo princípio mais forte (ainda que reconhecendo seus problemas) seguiremos sua abordagem (o que não afetará nossa discussão).

⁹ A justificação que S teria segundo PS e FJ seria *proposicional* (em contraste com *doxástica*), isto é, seria justificação que S teria para crer que ϕ mesmo que tal justificação não fizesse S efetivamente crer que ϕ .

(3a) Minha evidência para crer que não-HC não favorece não-HC sobre HC.

(4a) Não tenho justificação para crer que não-HC. (De (2a) e (3a))

(5a) Não tenho justificação para crer que P. (De (1a) e (4a))

(Ca) Logo, não sei que P. (de (5a))

Poderíamos perguntar se A1 é simplificável. Brueckner não faz imediatamente essa pergunta, mas pergunta algo que vai nessa direção: qual a diferença entre PS e FJ? Para tornar a comparação precisa, ele reformula PS e FJ em termos e formas similares:

*PS**: Para todo S, ϕ , ψ , se S tem justificação para crer que ϕ , e ϕ e ψ são incompatíveis, então a evidência de S para crer que ϕ favorece ϕ sobre ψ . (Equivalente ao PS)

*FJ**: Para todo S, ϕ , ψ , se S tem justificação para crer que ϕ , e ϕ e ψ são incompatíveis, então S tem justificação para crer que não- ψ . (Equivalente ao FJ)

Como as antecedentes de *PS** e *FJ** são idênticas, se as consequentes forem equivalentes poderemos concluir que PS e FJ são equivalentes. Brueckner salienta que se for possível ter justificação para crer que não- ψ sem ter evidência que favoreça ϕ sobre ψ , isto é, se houver justificação que não é baseada em evidências, PS e FJ não serão equivalentes. Entretanto, *se* assumimos que toda justificação é baseada em evidências (que somente evidências justificam crenças), os princípios serão virtualmente equivalentes¹⁰. Para demonstrar isso é necessário derivar *FJ** de *PS** e vice-versa, exatamente o que Brueckner tenta fazer:

¹⁰ Sabemos que essa suposição é substancial, mas não poderemos explorá-la. Para mais discussão (incluindo menção à questão da transmissão da justificação, que não discutiremos), cf. Dodd (2012). Note-se que aqui interessa menos se ela é plausível do que se é necessariamente uma suposição que o cético teria que fazer.

PS de FJ**: assumamos FJ^* , que S tem justificção para crer que ϕ , e que ϕ e ψ são incompatíveis. Isso implica que S tem justificção para crer que ϕ e que $\neg\psi$ ¹¹. Dado que S tem evidência que o justifica a crer que ϕ (pela suposição de que a justificção é baseada em evidências), a evidência de S favorece ϕ sobre ψ . Portanto, podemos derivar PS^* de FJ^* .

FJ de PS**: assumamos PS^* , que S tem justificção para crer que ϕ , e que ϕ e ψ são incompatíveis. Disso segue-se que a evidência de S para crer que ϕ favorece ϕ sobre ψ . Brueckner diz que ainda não se seguiria que S tem justificção para crer que $\neg\psi$ (segundo ele a evidência poderia ser suficiente para favorecer uma hipótese em vez da hipótese incompatível *sem* com isso justificar a crença na primeira). Mas, como a antecedente de FJ^* foi assumida (uma vez que assumiu-se PS^*), segue-se que a evidência de S justifica a crença de que ϕ (pela suposição de que a justificção é baseada em evidências); logo, S tem justificção para crer que $\neg\psi$. Portanto, podemos derivar FJ^* de PS^* .

Veremos que há problemas na tentativa de Brueckner de derivar FJ^* de PS^* (ou FJ de PS , o que dá no mesmo). Entretanto, por ora concedamos que os princípios são equivalentes, pois o resultado interessante que Brueckner tira disso é que $A1$ pode ser simplificado para uma versão apoiada apenas por PS , que chamaremos de “Argumento da Subdeterminação” (“AS”):

(1b) Se minha evidência para crer que P não favorece P sobre HC , então não tenho justificção para crer que P . (Premissa apoiada por PS)

¹¹Aqui há o pressuposto (detalhadamente considerado por Pritchard (2005), mas não por Brueckner) de que, para todo S, se S tem justificção para crer que ϕ , então S não tem justificção para crer que $\neg\phi$. Pritchard identifica esse pressuposto como um princípio denominado “J”, que segundo ele seria muito plausível. Veremos na seção 4 outra importância de J.

(2b) Minha evidência para crer que P não favorece P sobre HC.

(3b) Não tenho justificção para crer que P.

(Cb) Logo, não sei que P.

AS seria o argumento cético mais básico entre os considerados. Se for o caso, ao que parece o cético não precisa assumir FJ (se, contra Brueckner, PS não implicar FJ), e assim fracassariam as tentativas de resolver o problema cético que apostaram unicamente na rejeição de (1) (ou que tentaram justificar a rejeição de (1) pela suposição de que desse modo evitariam a conclusão cética). Por outro lado, se essa forma não for a mais básica ou FJ precisar ser assumido, então como Pritchard (2005, p.44) comentou, “[...] o *status quo* seria preservado e o foco do debate cético corrente poderia legitimamente retornar ao princípio de fecho relevante.”¹².

De qualquer jeito, fica claro que a questão “PS é mais fraco que FJ e pode por si só apoiar o argumento cético?” se torna decisiva para a questão “Qual é a estrutura do argumento cético?”¹³. Talvez o argumento cético padrão não esteja na forma mais básica que pode ter.

¹² “[...] the *status quo* would be preserved and the focus of the current sceptical debate could legitimately return to the relevant closure principle.” Como exemplo de declaração explícita do *status quo* citamos Nozick (1981, p.204): “Os detalhes dos diferentes argumentos céticos variam em suas estruturas, mas cada um assumirá alguma variante do princípio de que o conhecimento está fechado sob implicação lógica conhecida.” (“The details of different skeptical arguments vary in their structure, but each one will assume some variant of the principle that knowledge is closed under known logical implication.”).

¹³ Não nos aprofundaremos na questão “Qual é a premissa mais vulnerável do argumento cético?”, apesar dela motivar a investigação da estrutura do argumento. Notamos de passagem, porém, que Brueckner sugere que o problema estaria na premissa (2b) porque esta dependeria da suposição de que a evidência deve implicar a proposição para favorecê-la. Embora (2b) possa de fato ser a premissa mais vulnerável, a

3. COHEN SOBRE O FECHO E A SUBDETERMINAÇÃO

Stewart Cohen¹⁴ argumentou contra Brueckner que PS e FJ não são equivalentes (FJ implicaria PS, mas não vice-versa) e que apesar disso FJ não seria supérfluo para o argumento cético, ao contrário do que AS sugere. Primeiro

sugestão de Brueckner (que ele desenvolveu melhor em seu artigo de 2005) não nos parece promissora por comprometer o cético com alguma espécie de infalibilismo (sob a suposição de que a justificação seria baseada em evidências), o que seria excessivo. Aqui concordamos com Briesen (2010), Dodd (2012) e De Almeida (2012): a plausibilidade dos argumentos vistos independe de compromissos com o infalibilismo (ainda que De Almeida sustente isso baseado em um argumento cético distinto de AS), e o mesmo valeria para a plausibilidade de (2b).

¹⁴ Todas as referências a Cohen serão relativas ao artigo *Two Kinds of Skeptical Argument*. A questão que investigamos (sobre qual seria o argumento cético mais básico) é complicada por Cohen—e Dodd (2012). Quando falamos na “forma mais básica” temos em mente aquela versão do argumento cuja refutação nos coloca em posição de refutar qualquer outra versão relevante que ele possa ter (que tenha a mesma conclusão), mas não vice-versa. Nesse sentido, Cohen e Dodd pensam que o argumento cético padrão (formulado em termos de justificação em vez de conhecimento, baseado em FJ) seria mais básico (ou mais forte, nos termos deles) que AS. No entanto, ambos negam que isso necessariamente torne AS (ou PS) supérfluo, pois alegam que poderíamos distinguir a refutabilidade de um argumento (onde o argumento mais forte seria o menos refutável ou—em nossos termos—mais básico) de sua cogência (sua plausibilidade ou poder de convencimento). Aqui assumiremos que se AS é mais básico (mais forte ou menos refutável no sentido de Cohen e Dodd) do que o argumento cético padrão (ou A1), então FJ é *logicamente* supérfluo (por mais que não seja psicologicamente supérfluo ou menos convincente para os padrões de Cohen e Dodd). A razão que Dodd oferece para negar que AS seja mais básico do que o argumento cético padrão (reformulado em termos de justificação) é significativamente distinta da de Cohen, mas não a discutiremos por limitações de espaço.

vejamos como Cohen justifica a rejeição da tese de que PS e FJ são equivalentes.

Cohen aceita a (e até oferece uma) derivação de PS a partir de FJ, mas rejeita a derivação de FJ de PS (para fins de exposição, FJ* de PS*): assumam-se a antecedente de PS* (suprimindo-se que Φ e Ψ são incompatíveis), “S tem justificação para crer que Φ .”. Dado PS* podemos inferir que “A evidência de S para crer que Φ favorece Φ sobre Ψ .”. Segundo Brueckner, daí não se seguiria a consequente de FJ* (“S tem justificação para crer que não- Ψ .”) porque a evidência de S poderia favorecer Φ sobre Ψ sem com isso justificar a crença de S em não- Ψ . Ou seja: “A evidência de S para crer que Φ favorece Φ sobre Ψ .” não implicaria “S tem justificação para crer que Φ .” nem “S tem justificação para crer que não- Ψ .”. No entanto, Brueckner alega (e este é o passo crucial) que podemos derivar disso que “S tem justificação para crer que não- Ψ .” (a consequente de FJ*) porque assumimos que “S tem justificação para crer que Φ ” (parte da antecedente de FJ*) ao assumir PS*. Cohen objeta que esse passo seria possível apenas se FJ* fosse *pressuposto*: de PS* e “S tem justificação para crer que Φ .” segue-se que “S não tem justificação para crer que Ψ .”, mas não que “S tem justificação para crer que não- Ψ ” (sem pressupor FJ*). Portanto, Brueckner não consegue derivar FJ* de PS*.

Cohen acrescenta que talvez Brueckner pensasse que poderíamos inferir que “S tem justificação para crer que não- Ψ .” de “A evidência de S para crer que Φ favorece Φ sobre Ψ .” conjuntamente com “S tem justificação para crer que Φ .”. O problema nisso é que “A evidência de S para crer que Φ favorece Φ sobre Ψ .” se seguiria de “S tem justificação para crer que Φ .” e “S não tem justificação para crer que Ψ ”, e como “S não tem justificação para crer que Ψ ” se seguiria de “S tem justificação para crer que Φ .” (porque Φ e Ψ seriam incompatíveis), “A evidência de S para crer que Φ favorece Φ sobre Ψ .” se seguiria simplesmente de “S tem justificação

para crer que ϕ .” É por essa razão que “A evidência de S para crer que ϕ favorece ϕ sobre ψ .” não basta para inferirmos que “S tem justificção para crer que não- ψ .”: se não pudermos inferir que “S tem justificção para crer que não- ψ .” de “S tem justificção para crer que ϕ .” sem pressupor FJ*, então também não poderemos realizar tal inferência meramente adicionando que “A evidência de S para crer que ϕ favorece ϕ sobre ψ .”, sem pressupor FJ*. A tentativa de Brueckner de derivar FJ* de PS* falha, os princípios não são equivalentes. PS é o princípio mais fraco (ou básico) uma vez que não implica FJ, mas que é implicado por este¹⁵.

Esse resultado abre caminho para rejeitarmos o *status quo* apontado por Pritchard: o foco nos princípios de fecho (na discussão do ceticismo). Poderemos assumir que AS basta para o cético tentar estabelecer que não temos conhecimento sobre o mundo exterior, que a rejeição dos princípios de fecho seria vã nesse sentido. Contudo, não é essa a posição de Cohen. Ele adota a posição que julga moderada: confronta o *status quo* ao negar que o ceticismo dependa fundamentalmente dos princípios de fecho, mas confronta os críticos do *status quo* ao negar que FJ seja supérfluo para o cético¹⁶.

¹⁵ Pritchard também defende que a derivação de Brueckner de FJ* a partir de PS* falha, enfatizando que *não ter* justificção para crer que ψ é muito diferente de *ter* justificção para crer que não- ψ . Do fato de que S não tem justificção para crer que HC não segue que S tem justificção para crer que não-HC: S pode não ter justificção para crer em nenhuma das alternativas.

¹⁶ Para outra defesa da mesma posição, cf. Briesen (2010)—Dodd (2012) defende posição similar. Cohen também alega que PS não é fundamental para o cético, que a premissa (2) do argumento cético padrão—ou (4a) em A1—poderiam se apoiar em outro princípio. Não nos aprofundaremos nessa questão, embora discordemos de Cohen (cf. BOULT, 2013). Nos bastará mostrar que AS é suficiente para o cético e que independe de FJ. Para uma discussão rigorosa de AS, considerando

Cohen oferece este argumento para mostrar que FJ não é supérfluo: (i) se (4a) não implica (3a) e (3a) implica (4a), então FJ pode ter consequências céticas sem que PS as tenha e PS só terá consequências céticas se FJ for assumido; (ii) (4a) não implica (3a) e (3a) implica (4a); logo, (c) FJ pode ter consequências céticas sem que PS as tenha e PS só terá consequências céticas se FJ for assumido. Ou seja, FJ não é supérfluo para o cético.

Cohen se concentra em justificar (ii) alegando que a evidência (“E”) que favorece a crença em P pode não favorecê-la o suficiente para justificá-la diante de HC. Ele ilustra essa possibilidade dizendo que a probabilidade de P dada E poderia ser 0.5 enquanto a probabilidade de HC dada E poderia ser 0.4. Nesse caso E favoreceria P sobre HC, mas não o suficiente para justificar a crença de que P. Assim, seria verdade que a evidência favorece P sobre HC sem ser verdade que há justificação (baseada em E) para crer que P (e consequentemente que não-HC).

De qualquer modo, o problema está em (i). Para A1 funcionar não é necessário que (4a) implique (3a), basta que (2a) e (3a) impliquem (4a) (isto é, que PS seja verdadeiro). Analogamente, o mesmo ocorre com AS. Portanto, (i) será plausível se for verdade que PS, ao contrário do que parece, tiver consequências céticas somente se assumirmos FJ *mesmo* que PS não implique FJ. Como AS aparenta funcionar sem depender de FJ, (i) não seria plausível.

O argumento de Cohen para justificar (i) e com isso estabelecer (c) é este: (i’) se as premissas de AS implicam (1a) (“Se tenho justificação para crer que P, então tenho justificação para crer que não-HC.”), então FJ não é supérfluo para o cético, (ii’) as premissas de AS implicam (1a); logo, (c) FJ não é supérfluo para o cético.

diferentes formulações de PS e suas consequências céticas, cf. Vogel (2004, 2014).

A premissa (i') dispensa defesa, por isso Cohen tenta justificar (ii'), que não é imediatamente plausível. Para tanto, Cohen alega que a negação de (1a) implica a negação de (3b) e que, sendo assim, (3b) implicaria (1a). Dado que a conjunção de (1b) e (2b) implicaria (3b), teríamos que as premissas de AS implicariam (1a). Por conseguinte, Cohen estabeleceria (c).

Na próxima seção detalharemos esse argumento de Cohen em defesa de (ii') juntamente com as objeções de Pritchard ao mesmo¹⁷. Além disso, apresentaremos a visão de Pritchard sobre a relação entre os princípios relevantes e sobre qual seria o argumento cético mais básico.

4. PRITCHARD SOBRE O FECHO E A SUBDETERMINAÇÃO

Duncan Pritchard¹⁸ concorda com Cohen sobre FJ e PS não serem equivalentes, sobre PS ser mais fraco. Porém, discorda sobre PS não tornar FJ supérfluo¹⁹. Para entender o porquê, examinemos mais detalhadamente o argumento de Cohen em defesa de (ii').

Primeiro Cohen assume por *reductio* o seguinte como negação de (1a): “Tenho justificção para crer que P e não tenho justificção para crer que não-HC.”. Cohen infere que daí se segue a negação de (3b): “Tenho justificção para crer que P.” (por eliminação da conjunção). Disso Cohen conclui

¹⁷ McCain (2013) também argumenta contra Cohen, especialmente contra (ii), mas por razões que julgamos equivocadas (cf. WANG, 2014).

¹⁸ Todas as referências a Pritchard serão relativas ao artigo *The Structure of Sceptical Arguments* (exceto quando outra referência for especificada).

¹⁹ O que situa Pritchard como um crítico do *status quo*, tal como Leite (2005) e David & Warfield (2008), ainda que os três últimos defendam que princípios de fecho são supérfluos por razões independentes, não pelas consequências céticas próprias de PS. Vogel (2004) nega que AS dependa de FJ, mas não é um crítico do *status quo* porque não chega a defender que princípios de fecho são supérfluos para o cético.

que (3b) (“Não tenho justificação para crer que P”) implica (1a) (“Se tenho justificação para crer que P, então tenho justificação para crer que não-HC.”). Dado que as premissas de AS (1b) (“Se minha evidência para crer que P não favorece P sobre HC, então não tenho justificação para crer que P.”) e (2b) (“Minha evidência para crer que P não favorece P sobre HC”) implicariam (3b), e que a negação de (1a) implicaria “Tenho justificação para crer que P”, o *reductio* de Cohen estaria completo: a negação de (1a) seria inconsistente com (1b) e (2b). Portanto, as premissas de AS implicariam (1a) e estaria estabelecido que FJ não seria supérfluo mesmo que AS fosse o argumento cético mais básico.

Todavia, Pritchard encontrou um erro grave na argumentação de Cohen: (3b) não implica (1a). Cohen se engana ao pensar que a negação de (1a) seria equivalente a “Tenho justificação para crer que P e não tenho justificação para crer que não-HC.”. Afinal, é extremamente implausível supor que ao negarmos FJ precisemos afirmar que há alguma crença justificada (em P nesse caso). A equivalente da negação de (1a) na verdade seria “*É possível* ter justificação para crer que P e não ter justificação para crer que não-HC”. Isso cancela o passo em que Cohen infere da negação de (1a) que “Tenho justificação para crer que P”. O erro de Cohen fica ainda mais nítido se notarmos que é possível não ter justificação para crer que P e não ser verdade que, caso se tivesse tal justificação, também se teria justificação para crer que não-HC. Isso poderia ser o caso mesmo que *nunca* houvesse justificação para crer que P (em virtude de PS, por exemplo). Ou seja, AS funcionaria sem problemas mesmo que FJ fosse falso. Sendo assim, nos parece que Cohen falha em estabelecer que FJ não é supérfluo.²⁰

²⁰ Nosso apoio ao posicionamento de Pritchard será *tentativo*, porém, porque reconhecemos que há dificuldades nessa objeção feita a Cohen (que não poderemos explorar por limitações de espaço).

Pritchard sustenta os mesmos resultados vistos até aqui: PS é mais fraco que FJ e, dado que AS é válido e independe de FJ, AS é o argumento cético mais básico. Para o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior não há nada que se possa tirar ou que seja necessário acrescentar em AS. Portanto, fica (parcialmente²¹) justificada a rejeição do *status quo*: AS é o argumento cético mais básico. Podemos abandonar a suposição de que o ceticismo depende fundamentalmente de princípios como FC ou FJ. Para potenciais saudosistas do antigo regime, porém, há uma pequena consolação, pois Pritchard identifica o seguinte princípio de fecho como equivalente de PS:

FJ': Para todo S, Φ , Ψ , se S tem justificação para crer que Φ , e S sabe que Φ implica Ψ , então S não tem justificação para crer que não- Ψ ²².

²¹ “Parcialmente” por duas razões: a primeira é que não abordaremos a objeção de Cohen ao papel de PS (cf. nota 15), entre outras objeções relevantes (cf. DODD, 2012). A segunda é que Pritchard (no prelo) não vai tão longe: alguém que refutasse o argumento cético sem com isso rejeitar PS ainda estaria vulnerável ao argumento baseado em FJ; portanto, não seria prudente ignorar os argumentos baseados no último. Além disso, veremos que Pritchard pensa que há um argumento equivalente a AS ainda mais básico.

²² Adaptamos os termos de Pritchard para fins de exposição. Pritchard demonstra a equivalência entre PS e *FJ*' derivando um princípio do outro como se segue (com modificações superficiais por brevidade):

PS de FJ': assumo-se que S tem justificação para crer que Φ , que a justificação é baseada em evidências e que Φ e Ψ são incompatíveis (ou seja, S sabe que Φ implica não- Ψ). Dado que S não terá justificação para crer Ψ (por *FJ*'), segue-se que a evidência de S para crer que Φ favorece Φ sobre Ψ . Isso será uma instância de PS*, que é equivalente ao PS. Logo, *FJ*' implica PS.

FJ' de PS: assumo-se que S tem justificação para crer que Φ . Assumindo-se também PS* (e que Φ e não- Ψ são incompatíveis), segue-se que a evidência de S para crer que Φ favorece Φ sobre não- Ψ . Sendo assim, a evidência de S não favorece não- Ψ sobre Φ . De PS e “A evidência de S

FJ” é muito mais fraco que FJ, tanto que parece inadequado identificá-lo como um princípio de “fecho”: ele não fecha a posse da justificação sob dedução competente, mas a *falta* da mesma. Apesar disso, FJ” é suficiente para elaborarmos um argumento cético (“A2”):

(1c) Se tenho justificação para crer que P, e sei que P implica não-HC, então não tenho justificação para crer que HC. (Premissa apoiada por FJ”)

(2c) Tenho justificação para crer que P. (Por *reductio*)

(3c) Não tenho justificação para crer que HC. (De (1c) e (2c))

Dada a suposição de que a justificação é baseada em evidências (e que S sabe que P e HC são incompatíveis), segue-se de (2c) e (3c) que:

(4c) Minha evidência para crer que P favorece P sobre HC.

Agora, uma vez que o cético alega que é impossível ter evidências que favoreçam P sobre HC, ele acrescentará que:

(não-4c) Minha evidência para crer que P não favorece P sobre HC.

E baseado nisso deduzirá que:

não favorece não- ψ sobre ϕ ” segue-se que S não tem justificação para crer que não- ψ . Logo, PS implica FJ”.

Em sua formulação de PS, Pritchard exige que S saiba que as hipóteses são incompatíveis, mas omitimos essa exigência para fins de exposição e porque ela não afetaria nossa discussão. Para uma crítica ao FJ” e à defesa de Pritchard de que PS e FJ não são equivalentes cf. McCain (2013), e nesse caso também se aplica a observação da nota 17. Suspeitamos que a dificuldade que De Almeida (2012) levanta para o princípio que identifica como “Contrafecho” também poderia ser levantada para FJ”, mas não exploraremos essa questão aqui.

- (5c) Não tenho justificação para crer que P. (a negação de (2c) que completa o *reductio*)
(Cc) Logo, não sei que P.

Portanto, A2 é o equivalente de AS baseado em FJ". Pritchard inclusive atenua sua oposição ao *status quo* afirmando que A2 é mais básico que AS, pois seria de modo mais óbvio uma consequência conceitual da noção de justificação (por FJ" estar mais próximo de J do que PS, cf. nota 9). De qualquer maneira, Pritchard acaba sustentando esta posição, com a qual concordamos: se AS independe de FJ; J é verdadeiro; a justificação é necessária para o conhecimento; toda justificação é baseada em evidências; e AS é válido, então AS é (com as devidas qualificações) o argumento cético mais básico. Como é razoável aceitar as antecedentes podemos, ainda que tentativamente, aceitar a consequente.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos com o argumento cético padrão, vimos que ele se apoiaria em FJ e PS. Vimos também que ele pode ser simplificado (por PS ser mais fraco que FJ e ter consequências céticas por si só) para AS ou A2. Assim, nos parece que a posição sustentada por Pritchard é a mais razoável. Embasar a rejeição de AS necessariamente deve ser ao menos um (talvez o único) foco de qualquer tentativa de refutar o cético. É certo que ainda há quem defenda que princípios de fecho (mais fortes que FJ") são decisivos para o argumento cético (AVNUR, 2012, além dos já citados). A defesa plena da rejeição do *status quo*, porém, nos levaria muito longe, e por isso ficará para outra ocasião.

REFERÊNCIAS

- AVNUR, Y. "Closure Reconsidered". In: *Philosophers Imprint*. Vol. 12. N.9. 2012.
- BOULT, C. "Epistemic Principles and Sceptical Arguments: Closure and Underdetermination". In: *Philosophia*, Vol. 41, N.4. 2013.
- BRIESEN, J. "Reconsidering Closure, Underdetermination, and Infallibilism". In: *Grazer Philosophische Studien*, Vol.80. 2010.
- BRUECKNER, A. "The Structure of the Skeptical Argument". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.54, N.4. 1994.
- _____. "Fallibilism, Underdetermination, and Skepticism". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.71, N.2. 2005.
- COHEN, S. "Two Kinds of Skeptical Argument". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.58, N.1. 1998.
- DAVID, M., WARFIELD, T. "Knowledge-closure and skepticism". In: Smith, Q. (ed.), *Epistemology: New essays*. Oxford: Oxford University Press. 2008.
- DE ALMEIDA, C. "Epistemic closure, skepticism and defeasibility". In: *Synthese*, Vol. 188. 2012.
- _____. "Stroud and Cartesian skepticism". In: Bavaresco, A., Milone, J., Neiva, A., e Tauchen, J. (eds.), *Filosofia na PUCRS*. Porto Alegre: EdiPUCRS. 2014.

- DODD, D. "Evidentialism and skeptical arguments". In: *Synthese*, Vol. 189. 2012.
- GRECO, J. "External World Skepticism". In: *Philosophy Compass*, Vol.2, N.4. 2007.
- LEITE, A. "Skepticism, Sensitivity, and Closure, or Why the Closure Principle is Irrelevant to External World Skepticism". In: *The Croatian Journal of Philosophy*. Vol.4, N.12. 2005.
- LUPER, S. "The Epistemic Closure Principle". In: Zalta, E. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. URL: <<http://plato.stanford.edu/entries/closure-epistemic/>>
- NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press. 1981.
- MCCAIN, K. "Two skeptical arguments or only one?". In: *Philosophical Studies*, Vol.164, N.2. 2013.
- PRITCHARD, D. "The Structure of Sceptical Arguments". In: *The Philosophical Quarterly*, Vol.55, N.218. 2005.
- _____. *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. No prelo.
- VOGEL, J. "Skeptical Arguments". In: *Philosophical Issues*. 2004.
- _____. "The Refutation of Skepticism". In: Sosa, E., Steup, M., e Turri, J. (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*. Oxford: Blackwell. 2014.
- WANG, J. "Closure and Underdetermination Again". In: *Philosophia*, Vol. 42, N.4. 2014.

WILLIAMSON, T. *Knowledge and Its Limits*. Londres: Oxford University Press. 2000.

Inferential knowledge and falsehoods

João Rizzio Vicente Fett¹

1 Introduction

If you wonder how inferential knowledge and false beliefs relate to each other, the epistemological literature – since Aristotle – can furnish you with an entrenched view on the matter.² Traditionally, falsehoods do not play any positive epistemic role in the production of knowledge. On the contrary, they are mostly taken as being knowledge-preventing elements.

It takes little effort to see how much damage a false belief you employ in a piece of reasoning can cause to your inferential beliefs based on it. For example, if you hold the false belief that Brazil belongs to the United States so that all Brazilian people are North Americans, when you consider Gisele Bündchen's nationality (who is Brazilian) you will end up believing she is North American. If you hold the false belief that $2+2$ equals 5, you will end up with very strange results when summing up your bill at the restaurant – or will not be able to reach any result at all. To put the idea behind these considerations in an informative jargon, when it comes to falsehoods in a piece of reasoning as justifiers whose job is to indicate the truth of other beliefs, we can say that *falsehoods are bad indicators of truth*.

Interestingly, though, sometimes falsehoods lead us to truth. Imagine the following scenario:

¹ Mestrando em filosofia pela PUCRS, e bolsista CNPq. Email: jr fett01@gmail.com

² References can be found in (DE ALMEIDA, forthcoming).

NOGOT: Suppose that I have excellent evidence that completely justifies my believing that a student in my class, Mr. Nogot, owns a Ford, the evidence consisting in my having seen him driving it, hearing him say he owns it, and so forth. Since Mr. Nogot is a student in my class who owns a Ford, someone in my class owns a Ford, and, consequently, I am completely justified in believing that some-one in my class owns a Ford. Imagine that, contrary to the evidence, Mr. Nogot does not own a Ford, that I have been deceived, but that unknown to me Mr. Havit, who is also in my class, does own a Ford. Though I have a completely justified true belief, I do not know that someone in my class owns a Ford³.

But this is a well-known situation to epistemologists. It is a Gettier case, where you have a justified true belief but lack knowledge because you reach the truth only by chance.⁴ And it is very worth noticing that the first explanation in the literature on the problem as to why you lack knowledge in Gettier cases says that it is the false premise in the reasoning what prevents you from acquiring knowledge of the conclusion.⁵

Based on these considerations, we may safely conclude that when falsehoods are not bad indicators of truth, they are *knowledge-preventing elements*. Thus, although sometimes falsehoods can get one to truth, as they do in Gettier cases, falsehoods can never get one to knowledge. There cannot be knowledge from falsehood, we are led to

³ (LEHRER AND PAXSON, 1965, p.229).

⁴ This is a very rough description of what a Gettier case is. Certainly, a safe description of the problem requires a great deal more of considerations.

⁵ This is the well-known “No-False-Lemmas account of knowledge”, which was proposed by Michael Clark at the dawn of the Gettier problem. See (CLARK, 1963).

conclude. This last claim is the core of what we will be calling “Orthodoxy” regarding inferential knowledge.

Recently, however, some epistemologists have put forward counterexamples flying in the face of that tradition. Let us take a look at some of them.

WATCH: I have a 7pm meeting and extreme confidence in the accuracy of my fancy watch. Having lost track of the time and wanting to arrive on time for the meeting, I look carefully at my watch. I reason: ‘It is exactly 2:58pm; therefore I am not late for my 7pm meeting’. Again I know my conclusion, but as it happens it’s exactly 2:56pm, not 2:58pm⁶.

HANDOUT: Counting with some care the number of people present at my talk, I reason: ‘There are 53 people at my talk; therefore my 100 handout copies are sufficient’. My premise is false. There are 52 people in attendance — I double counted one person who changed seats during the count. And yet I know my conclusion⁷.

THE APPOINTMENT CASE: On the basis of my apparent memory, I believe that my secretary told me on Friday that I have an appointment on Monday with a student. From that belief, I infer that I do have an appointment on Monday. Suppose, further, that I do have an appointment on Monday, and that my secretary told me so. But she told me that on Thursday, not on Friday. I know that I have such an appointment even though I inferred my belief from the false proposition that my secretary told me on Friday that I have an appointment on Monday⁸.

⁶ (WARFIELD, 2005, p.408).

⁷ (WARFIELD, 2005, p.407-8).

⁸ (KLEIN, 2008, p.36).

The indispensable presence of falsehood in each of them nonetheless, these all seem to be cases of knowledge. The examples provide us with an extraordinary data that will have important implications for epistemology. Let us examine the issue in more details.

2 Harmless Falsehoods

We said in the section above that when falsehoods are not bad indicators of truth, the literature treats them as knowledge-preventing elements. To be fair, the epistemological literature also informs us that not all falsehoods are such as bad. Sometimes a falsehood is harmless. Consider the following case, which is a modified version of the celebrated Mr. Nogot case, presented by Keith Lehrer:⁹

HAVIT/NOGOT OVERDETERMINATION CASE: Suppose that I am doxastically justified in believing that Havit owns a Ford (which is true) and also justified in believing that Nogot owns a Ford (which is false). On the basis of those two beliefs, I infer, and thereby come to know, that someone in the class owns a Ford¹⁰.

Epistemic overdetermination is what happens when the subject has two or more independent sources available, each of them being sufficient to cause or justify a belief of hers. In the example above, I have two independent sources available for coming to believe that someone in the class owns a Ford, each of them, in turn, being sufficient to doxastically justify my target-belief.

Following Keith Lehrer, we will call the dispensable falsehoods in overdetermination cases ‘harmless falsehoods’.

⁹ See (LEHRER, 1965).

¹⁰ (KLEIN, 2008, p.41).

since they do not spoil the subject's good position to acquire knowledge.¹¹ Cases of harmless falsehoods are cases of knowledge *despite* falsehood. We are interested in cases of knowledge coming *essentially from* falsehood

3 Knowledge essentially from falsehood

But what exactly do we mean by “*essentially from* falsehood”? Upon contending that the false beliefs that figure in his purported cases of knowledge from falsehood are essential in the production of knowledge in those cases, Klein writes:

“Harmless falsehoods, if there were any, would be epistemic danglers precisely because, if they were simply removed from the cause of the cognition, the cognition would remain (because, supposedly, the cognition is causally overdetermined). But, if we simply drop the false belief in the four cases of useful falsehoods, there might not be a true belief that S already has (either occurrently or dispositionally) that is capable of causing and justifying S's cognition.”¹²

However, when Klein said that “if we simply drop the false belief in the four cases of useful falsehoods, there might not be a true belief that S already has (either occurrently or dispositionally) that is capable of causing and justifying S's cognition” he should have said more than that. Because when it is still possible there being a true belief acting as the cause and/or the justifier of the conclusion, what basis do we have to assume that it is the falsehood that is doing the job (instead of that true belief)? Why is not the case that there is a dispositional true belief in the purported knowledge from falsehood cases (KFF cases, hereafter)

¹¹ See (LEHRER, 1979, p.219).

¹² (KLEIN, 2008, p.43).

which is doxastically justifying the conclusion (though not consciously so)?

Based on the consideration we made above, one might argue, *contra* KFF advocates, that the purported KFF cases we saw earlier turn out to be cases of harmless falsehood. The reasoning to reach this conclusion can be seen as the following.

(P1) If the KFF advocate is to show that there is knowledge from falsehood, then he/she needs to show that the purported KFF cases are not harmless-falsehood cases. [assumption]

(P2) If the KFF advocate is to show that a certain case is not a harmless-falsehood case, then the KFF advocate needs to show that there is no evidential path including only truths that could be figuring in S's actual inference in that case -- either in terms of conscious beliefs or in terms of dispositional (or background) beliefs. [assumption]

(P3) The KFF advocate is not able to show that there is no such a path. [assumption]

(C1) The KFF advocate is not able to show that the purported KFF cases are not harmless-falsehood cases. [from P2 and P3, by *modus tollens*]

(C2) The KFF advocate is not able to show that there is knowledge from falsehood. [from P1 and C1, by *modus tollens*]

(P1) is motivated by the fact that we are investigating the possibility of knowledge *essentially based on* falsehood, not knowledge *despite of* falsehood. As we saw earlier, you can acquire knowledge despite there being a falsehood among the premises in your reasoning, but this is a case of harmless falsehood. A case of knowledge from falsehood is one in

which the cognition (in Klein's words) – that is, the achievement of knowledge – depends causally and evidentially on the falsehood.

In order to show that things are so, the KFF advocate needs to show that there is no evidential path including only truths that could be figuring in S's actual inference in that case -- either in terms of conscious beliefs or in terms of dispositional (or background) beliefs. Because if you still admits the possibility that there is a true belief being the cause and/or the justifier of the conclusion, what basis do you have to assume that it is the falsehood what is actually epistemizing the conclusion (instead of that true belief that stands up when you remove the falsehood)?

In the cases that we have presented until now, we can easily imagine a true belief that is dispositionally believed by the subject and that is able to account for her purported knowledge. In WATCH, the relevant truth could be “It is approximately 2:58pm”; in HANDOUT, it could be “There are fewer than 100 people in the audience”; in THE APPOINTMENT CASE, “My secretary told me one day of this week that I have an appointment with a student on Monday”. Why not to think that things are so? After all, normal people usually hold these beliefs. Why should we think that it is the falsehood the protagonist here?

It seems that there is only one way out for us to reasonably stick to our intuition that those cases are cases of knowledge essentially based on falsehood: modify the structure of the examples so that there is no space for a “marginal belief” that could serve the subject – and it is exactly this what motivates (P2). In other words, the strategy is to modify the cases so that there is no true dispositional belief that would be able to epistemize the subject's conclusion. We already have such an attempt in the literature. Let us see how it goes.

WATCH II: The case is almost the same as WATCH. Just add the belief that I am confident that my fancy watch is exactly accurate¹³.

In fact, in this modified example I have no other belief that could serve me if my false belief were dropped. There is no dispositional belief of the needed sort in sight. So far so good.

However, as Ian Schnee has pointed out, the immediate question that arises is why would I have such an additional belief – that my watch is exactly accurate – rather than approximately accurate.¹⁴ Either I have a reason to think so or I do not. Beginning with the later possibility, if I do not have a reason to hold such a strange belief, my epistemic status would suffer from arbitrariness. After all, normal people hold the belief that their watches are just approximately accurate, and if they do not, they must have a reason to do so. Thus if I have no reason at all for my belief in the accuracy of the watch, then it is far from obvious that I gain knowledge via a reasoning which essentially involves it. The former possibility asks me for the reason I hold to believe that my watch is accurate. Let us suppose that the watchmaker told me so some time ago. What is more, he told me that if it were to late, it would late various hours. Remember that it is false that my watch is accurate, as it is stipulated by the example.

Things seem better with this possibility, but they are not. Unfortunately, this assumption would turn the case into a Gettier case. To see this we need to note that there is a clear knowledge-preventing falsehood in my reasoning. Making use of the defeasibilist explanation of Gettierization, if I came to believe that it is false that my watch is exactly accurate, I would lose my justification for believing the conclusion – and it seems that nothing could restore it (the

¹³ See (FITELSON, 2010).

¹⁴ See (SCHNEE, 2015).

original justifiers). Thus, I seem to be in a bad position when modifying the example in this way.

These considerations vindicate (P3). The KFF advocate is not able to show that there is no evidential path including only truths that could be figuring in S's actual inference in that case. It is so because he/she has only one way out, namely modify the examples so that there could not be a dispositional true belief available. But as we just saw, any modification to this effect will lead to undesirable consequences, spoiling the epistemic status of the subject.

We reach conclusion (C1) – the KFF advocate is not able to show that the purported KFF cases are not harmless-falsehood cases – via *modus tollens* from (P2) and (P3). We reach conclusion (C2) – the KFF advocate is not able to show that there is knowledge from falsehood – via *modus tollens* from (P1) and (C1). We can see, now, that the reasons for believing that there is KFF we gained by virtue of the purported KFF examples were counterbalanced. Thus, we conclude that at the current state of play over the problem of knowledge from falsehood, the reasonable attitude we should take toward this issue is suspension of judgment.

References

- CLARK, Michael. Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper. IN: *Analysis* 24 (2):46 – 48, 1963.
- DE ALMEIDA, Claudio. Knowledge, Benign Falsehoods, and the Gettier Problem. IN: *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*, Rodrigo Borges, Claudio de Almeida, and Peter D. Klein (eds.), Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

FITELSON, Branden. Strengthening the Case for Knowledge from Falsehood. IN: *Analysis* 70/4: 666-9, 2010.

KLEIN, Peter. Useful False Beliefs, in *Epistemology: New Essays*, (ed.) Quentin Smith, Oxford: Oxford University Press: 25-61, 2008.

LEHRER, Keith. Knowledge, Truth and Evidence. *Analysis* 25 (5):168 – 175, 1965.

LEHRER, Keith & PAXSON, Thomas. Knowledge: Undefeated Justified True Belief. *Journal of Philosophy* 66 (8):225-237, 1969.

LEHRER, Keith. *Knowledge*. Clarendon Press, 1979.

SCHNEE, Ian. There is no knowledge from falsehood. *Episteme* 12: 53-74, 2015.

WARFIELD, Ted. Knowledge from Falsehood, in *Philosophical Perspectives*, 19, (ed.) John Hawthorne, Oxford: Blackwell: 405-16, 2005.

Rorty e o conceito de mente

*Jorge Piaia Mendonça Júnior*¹

O PROJETO EPISTEMOLÓGICO DA FILOSOFIA MODERNA

Na primeira parte de sua principal obra, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, lançado em 1979, Rorty apresenta-nos a problemática acerca da mente, especialmente no pensamento moderno pós Galileu e Descartes. Dirá que a problemática sobre a mente, que parirá o ramo chamado filosofia da mente, decorre do modelo epistemológico moldado por Descartes e Locke no século XVII. O livro em questão não trará em seu título a mente, propriamente dita, mas a "Essência Vítreas"², que é a imagem basilar da epistemologia cartesiana, e, assim, da própria noção de "mental".

A jovem vitória do paradigma científico, do qual Galileu é ícone, fizera com que a natureza, que desde sempre

¹ Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2012/1. Email: jorgepmj@gmail.com.

² O termo "Glassy Essence", que se encontra já em Shakespeare [e entra na filosofia em um ensaio de Pierce, em 1892], do qual Rorty fará uso, foi traduzido, na publicação da editora Relume Dumará, por "Essência Espelular", pelo tradutor Antônio Trânsito, ao passo que, na publicação da editora Dom Quixote, o fora por "Essência Vítreas", pelo tradutor Jorge Pires. Embora a edição usada aqui seja a da editora Relume Dumaré, optarei pelo termo "Essência Vítreas", quando falar sobre tal conceito, porquanto esta remeta apenas ao significado de algo feito de vidro, e, assim, que espelha, como Rorty intencionou significar, não dando, portanto, ensejo ao provável equívoco de se tomar tal palavra "espeular" enquanto verbo, ao invés de adjetivo.

se ocultou ao homem, convertesse-se em uma afável dama cujas vestes apenas esperam o empreendimento do gênio científico para caírem e desvelarem o corpo encantador da pura verdade, que então jaz à disposição deste homem. Os mistérios da vida e da natureza não são mais do que infelizes ervas-daninha no jardim da modernidade, que já sabe a tecnologia para removê-las, apenas sendo uma questão de tempo até que sumam; apenas sendo uma questão de tempo a construção de um mundo onde sobrepujemos a distância do homem com o pleno conhecimento dessa natureza ora velada.

Descartes foi o filósofo que atualizou a filosofia à era da ciência. Levou para dentro da filosofia o jovem e auspicioso espírito científico e fez da filosofia sua irmã mais velha, tendo o papel de buscar aquilo que este eufórico e veemente irmão mais moço [supostamente] precisava para seu trabalho: o fundamento último do conhecimento. Diz Descartes, sobre a filosofia, que "nela não se encontra ainda uma só coisa sobre a qual não se dispute, e por conseguinte que não seja duvidosa"³, e assim, quanto às pretensas verdades oriundas desta, reputava "quase como falso tudo quanto era somente verossímil"⁴. E dessa forma, "quanto às outras ciências, na medida em que tomam seus princípios da Filosofia, julgava que nada de sólido se podia construir sobre fundamentos tão pouco firmes"⁵. A filosofia passava a ser, então, essencialmente, uma teoria do conhecimento, encarregada de encontrar tais fundamentos.

³ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p. 61-115. (Coleção Os Pensadores). p. 70.

⁴ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p. 61-115. (Coleção Os Pensadores). p. 70.

⁵ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p. 61-115. (Coleção Os Pensadores). p. 70.

A ESSÊNCIA VÍTREA

Nessa viagem moderna pelo conhecimento da natureza, Descartes redescobriu um artefato que assemelhava-se a um olho - que herdara da antiguidade - do qual fará uso para instaurar um novo modelo epistemológico. Esse olho algo transparente consistia em uma noção elaborada pelo ocidente, desde os gregos, de que temos algo (um *nous*, uma *psyche*, uma mente) que olha para a natureza, e, analogamente ao olho do corpo (que recebe a luminosidade do meio externo e, em sua retina, faz uma imagem reprodutiva do que olhamos) vê aquilo que não se mostra aos sentidos (os universais, as essências, as formas - a verdade).

A poesia e a religião gregas, ao invés de falarem sobre um nascimento, sobre um rochedo, sobre um homem, falaram sobre *o* nascimento, sobre *a* natureza, sobre *o* homem. Esses universais, então, cedo ou tarde, exigiriam clareamento sobre suas diferenças com relação aos particulares, sendo um dos obstáculos no caminho da emancipação do pensamento, e "a filosofia empreendeu examinar a diferença entre saber que havia cadeias de montanhas paralelas a oeste e saber que linhas paralelas estendidas infinitamente nunca se encontram, a diferença entre saber que Sócrates era bom e saber o que era a bondade"⁶. Houve então um acontecimento decisivo para a história do pensamento: os gregos acabaram respondendo às questões sobre os universais, sobre a razão, em termos da analogia ocular, com a metáfora do Olho da Mente, e quando essa resposta foi dada, "o *nous* - pensamento, intelecto, percepção - foi identificado com o que separa os homens das

⁶ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 51.

bestas"⁷, e, portanto, a mente haveria de ser "presumivelmente algo tão diferente do corpo como o paralelismo invisível é diferente de cadeias de montanhas visíveis"⁸ (essa ideia se fundiria, no mundo helênico, com aquelas noções, oriundas da poesia e da religião, de que "algo humanoide deixa o corpo com a morte e parte por conta própria"⁹).

A modernidade, com Descartes e Locke, reformulará este modelo para explicar o conhecimento humano como um todo (não só o que vai além dos sentidos), e nós, no século XXI, ainda somos herdeiros dessa noção, pensando nossa mente como algo que contém um espelho que reflete o meio externo, através do input dos sentidos, e que, de outro lado, observa esses dados em seu olho interno (subjaz a esse modelo uma metafísica correspondentista, à qual Rorty se oporá, gerando uma polêmica à qual Rorty deve muito de sua fama). No modelo epistemológico moderno, não podemos olhar diretamente para a realidade, mas podemos ver seus reflexos, e, assim, ao "re-apresentarmos" o mundo, conhecê-la: conhecer é, portanto, representar, e à filosofia cabe a missão de "desembaçar" esse espelho a fim de que tenhamos as corretas representações dessa realidade, ou, em outros termos, para que nossas representações sejam correlatas ao mundo exterior. Esses conhecimentos, na sequência, seriam concatenados uns aos outros, no modelo hierárquico predial exposto no preceito três do Discurso do Método, a saber, "o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco,

⁷ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 51.

⁸ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 52.

⁹ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 52.

como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros"¹⁰. Não haveríamos de entender tal noção como algo que ficou para trás, junto dos ultrapassados conhecimentos de mecânica de tal época: ainda hoje a matemática é basilar a toda nossa ciência, da mesma maneira como o era para Descartes.

Esse modo de fazer filosofia, essencialmente epistemológico, culminará, na modernidade, com a filosofia transcendental de Kant (cuja estratégia de pensar o transcendental perdurará até a filosofia contemporânea com autores sistemáticos como Habermas). Esse modelo predial cartesiano possibilitará a Kant desenvolver o "tribunal da razão pura", diante do qual todas as demais ciências haveriam de se curvar, posto que todas elas estariam sujeitas a esse "fundo comum do saber", que é objeto da filosofia.

Junto com essa noção de tribunal da razão, o conceito de *res cogitans*, de Descartes, e de processos mentais, de Locke, formam os pilares da epistemologia moderna, cujas metáforas oculares impregnaram a linguagem ocidental.

Essa mente, onde jazia nossa Essência Vítreia, cuja tutela última estaria nas mãos da filosofia, não era apenas um órgão especial que refletiria, sob as douradas leis da mecânica, o modo do mundo físico se comportar, como poderíamos imaginar que o fosse, dado o sucesso do paradigma científico e a adesão dos filósofos modernos a este¹¹: Descartes entendeu que o pensamento não

¹⁰ DESCARTES, René. Discurso do Método. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p. 61-115. (Coleção Os Pensadores). p. 78.

¹¹ Há diversas especulações sobre se Descartes não desenvolvera tal teoria metafísica, sem aderir à simples explicação por intermédio da mecânica, por receio de sofrer represálias por parte daqueles a quem esta teoria feriria diretamente (a igreja). O lema de Ovídio "bene qui latuit bene vixit" ("vive bem quem bem se esconde"), que Descartes escolhera

dependeria do corpo (o que, se não fosse o caso, não permitiria que nos diferenciássemos dos relógios e das cachoeiras a não ser em nível de complexidade), e que este pensar possui primazia ontológica em relação ao corpo, e, assim, instaurou uma cisão ontológica na natureza, colocando a mente e seus conteúdos sob o status ôntico de "mental", e todo o resto, do corpo humano às pedras, sob o status de físico, ao qual as leis da mecânica se aplicariam.

É importante dizer que a escolha de Descartes como ícone da filosofia enquanto espelho da natureza, feita por Rorty (bem como por muitos outros autores, como Ryle, por exemplo, de quem trataremos adiante), não se dá por ter sido este o criador de tal modelo: como é sabido, a filosofia, desde os pitagóricos, está repleta desse tipo de noção da distinção entre a psyche e o corpo e desde Sócrates com a noção de olho da mente. No século XVII já se sentia essa divisão antes do irromper da Nova Ciência e do trabalho de Descartes; "nossa Essência Espelular não era uma doutrina filosófica, mas uma imagem que os homens letrados encontravam pressuposta a cada página que liam"¹². A razão de Descartes ser o alvo desses autores é que, como diz Ryle, "Descartes estava reformulando doutrinas teológicas da alma, já prevalentes, na nova sintaxe de Galileu"¹³.

para sua lápide, instiga a dúvida sobre uma possível renúncia velada do dualismo. Por outro lado, podemos ver a recusa de inserir a mente humana dentro das leis da física como uma precaução à possibilidade de, com isso, se entender o ser humano como mais uma máquina dentre outras.

¹² RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 55.

¹³ "Descartes was reformulating already prevalent theological doctrines of the soul in the new syntax of Galileo". RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002. p. 23.

INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É O MENTAL

Rorty, no primeiro capítulo de *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, faz uma breve dissecação do problema da mente e do mental. Ele entende que "não estamos habilitados, sem antes perguntar o que entendemos por 'mental', a começar a falar sobre o problema mente-corpo, ou sobre a possível identidade ou necessária não-identidade de estados mentais e físicos"¹⁴. A cisão ontológica entre o mental e o físico, instaurada por Descartes, é o tipo de cisão sobre a qual assumimos que nenhum inquérito empírico poderia ultrapassar (identificando duas entidades que possuam cada uma um status ontológico diferente). Assumimos semelhante cisão quando tratamos, por exemplo, de opostos como particular-universal, finito-infinito, etc. A noção da distinção entre mental e físico impregnou-se em nosso vocabulário.

De início, Rorty lembra que "pressupõe-se em filosofia da mente que todos sabem dividir o mental do físico naturalmente"¹⁵. O trabalho dos filósofos modernos nos legou algo que não está no corpo, que é não-espacial, e que, enfim, possui outro status ontológico que os corpos físicos, a saber, a mente e seu respectivo status ontológico nomeado "mental". Somos herdeiros de Descartes, e, em seu livro, Rorty tencionará apresentar como que uma série de noções que tomamos como óbvias ou evidentes não são mais do que decorrência desse modo moderno de pensar.

A discussão contemporânea em filosofia da mente tem como um de seus primeiros autores o filósofo Gilbert Ryle, que apresentará uma teoria behaviorista sobre os estados mentais, segundo a qual, basicamente, falar sobre

¹⁴ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 35.

¹⁵ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 25.

entidades mentais é falar sobre "disposições para comportamentos". Para seguirmos nosso curso, nos ajudará entender o que Ryle pensava sobre os estados mentais.

Em seu livro mais conhecido, *The Concept of Mind*, Ryle fala sobre o que chama de teoria oficial do "fantasma na máquina", ou, ainda, o "Mito de Descartes", o qual reza que o homem é cindido entre duas substâncias distintas, uma mental e outra material. Sobre a mente, Ryle explica que, segundo tal teoria - que ele chamará de "teoria oficial" -, as operações mentais não estão submetidas às leis do espaço, nem estão inseridas nele. Essa vida mental, que é privada (apenas o próprio indivíduo tem acesso a seus estados mentais), oferece, se não todos seus estados mentais (como indicaria o trabalho de Freud, que Ryle menciona), pelo menos alguns destes, dos quais obteremos conhecimento direto e incontestável. Conheceremos [alguns de] nossos estados mentais, mas, dos estados mentais dos outros indivíduos, só veremos consequências materiais; cada indivíduo está isolado em si mesmo enquanto mente. O solipsismo, ou o ceticismo acerca de outras mentes, é muito abordado na filosofia da mente em função de ser uma possibilidade na qual o ceticismo cartesiano, bem como sua epistemologia como um todo, facilmente desemboca.

Ryle lembra que há uma cisão profunda por trás dessa distinção de partes do homem, não apenas dois elementos que funcionam de modo diferente. Há dois tipos diferentes de existência: a existência física ou material e a existência mental; a primeira sujeita à espaço-temporalidade, com todas suas leis mecânicas, e a segunda, intangível, acessível apenas pelo próprio sujeito, está submetida apenas à temporalidade.

Tal cisão ontológica será entendida por Ryle como um "erro categorial".

É um grande erro, e um erro de um tipo especial. Ele é, a saber, um erro-categorial. Ele representa os fatos

da vida mental como se pertencessem a um tipo de lógica ou categoria (ou gama de tipos ou categorias), quando eles, na realidade, pertencem a outra¹⁶.

Por erro categorial, Ryle entende o erro semântico ou ontológico de confundir os devidos locais de cada conceito dentro do espaço lógico, tratando um conceito de um espaço como se este pertencesse a outro. Ryle dá exemplos, como o caso do estudante novato na universidade, que, conhecendo a livraria, o museu, os dormitórios e todas as demais construções do campus, queixava-se de ainda não ter visto a universidade; o aluno em questão não compreendera a estrutura lógica que entende que universidade compreende todos aqueles locais, e colocou esta como sendo mais um de seus elementos, ou seja, cometeu um erro categorial. Ryle defenderá que a maneira própria da filosofia moderna de compreender os estados mentais não passa de um erro categorial.

Como origem de tal erro, Ryle descreve o seguinte:

Quando Galileu mostrou que seus métodos de descoberta científica eram competentes para fornecer uma teoria mecânica que deverá cobrir todos os ocupantes do espaço, Descartes encontrou em si mesmo dois motivos conflitantes. Como um homem de gênio científico, ele não podia deixar de endossar as reivindicações da mecânica, contudo, enquanto um homem religioso e moral, ele não podia aceitar, como Hobbes aceitara, o desanimador aditamento para essas alegações, ou seja, que a natureza humana difere apenas em grau de

¹⁶ "It is one big mistake and a mistake of a special kind. It is, namely, a category-mistake. It represents the facts of mental life as if they belonged to one logical type or category (or range of types or categories), when they actually belong to another." RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002. p. 16.

complexidade de um relógio. O mental não poderia ser apenas uma variedade do mecânico¹⁷.

Mas o modelo de pensamento moderno, com seu vocabulário científico, não poderá aceitar tese diferente daquela que diz que se há diferença entre o comportamento humano e animal, então essa diferença se dará por conta da causação: ao jogar a mente para além das leis da mecânica e da matéria, Descartes encontraria o problema de conciliar o modo de falar científico, causal, com essa cisão ontológica, com entidades não-sujeitas à causalidade. Ninguém acharia uma boa teoria aquela que diz que a mente é algo que não tem qualquer relação com o corpo (de que serviria tal teoria?): a mente mantém relações, e relações necessariamente causais (sinto uma dor, movo meu braço, tenho uma ideia, movo minha mão para escrevê-la, etc.). Assim, entender-se-á a mente como uma fonte de causação, ainda que diferente da causação usual, já que ela é não-espacial. Essa noção, entretanto, é um contrassenso, e será um dos problemas centrais com que a doutrina cartesiana-dualista tropeça. Diz Ryle:

Enquanto alguns movimentos de línguas e membros humanos são efeitos de causas mecânicas, outros devem ser os efeitos de causas não-mecânicas, ou seja, uns são uma questão de movimentos de partículas de matéria, outros de funcionamentos da

¹⁷ "When Galileo showed that his methods of scientific discovery were competent to provide a mechanical theory which should cover every occupant of space, Descartes found in himself two conflicting motives. As a man of scientific genius he could not but endorse the claims of mechanics, yet as a religious and moral man he could not accept, as Hobbes accepted, the discouraging rider to those claims, namely that human nature differs only in degree of complexity from clockwork. The mental could not be just a variety of the mechanical." RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002. p. 18-19.

mente (...) De certa forma, assim como o estrangeiro esperou que a Universidade fosse um edifício extra, algo como um colégio, mas também consideravelmente diferente, de modo que os repudiadores do mecanicismo representaram mentes como centros extras de processos causais, algo como como máquinas, mas também consideravelmente diferentes delas¹⁸.

O que Ryle fará não será negar a existência de estados mentais, mas sim esclarecer que quando falamos "ocorrem estados mentais" e falamos "ocorrem estados físicos", o sentido de "ocorrem" é diferente. O próprio uso provocativo do termo "mito", para referir-se à teoria cartesiana, decorre dessa intenção de realocar o significado do que ela descreve:

Um mito não é, naturalmente, um conto de fadas. É a apresentação dos fatos pertencentes a uma categoria, no idioma apropriado para outra. Explodir um mito é, portanto, não negar os fatos, mas re-locá-los. E isso é o que eu estou tentando fazer¹⁹.

¹⁸ "While some movements of human tongues and limbs are the effects of mechanical causes, others must be the effects of non-mechanical causes, i.e. some issue from movements of particles of matter, others from workings of mind (...) Somewhat as the foreigner expected the University to be an extra edifice, rather like a college but also considerably different, so the repudiators of mechanism represented minds as extra centers of causal processes, rather like machines but also considerably different from them." RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002. p. 19.

¹⁹ "A myth is, of course, not a fairy story. It is the presentation of facts belonging to one category in the idioms appropriate to another. To explode a myth is accordingly not to deny the facts but to re-allocate them. And this is what I am trying to do." RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002. p. 08.

Estados mentais ocupam, portanto, outra categoria que aquela que a modernidade pretendeu, e o erro da tradição, que levou adiante o "Mito de Descartes", foi aceitar que a mente ocupasse a mesma categoria linguístico-ontológica do corpo material em certos aspectos, embora sua essência fosse, justamente, não compartilhar com a corporeidade suas propriedades.

Após críticas como as de Ryle, o neodualista há de resolver o seguinte dilema: ou explica "como sabemos a priori que as entidades se enquadram em duas espécies ontológicas irreduzivelmente distintas"²⁰, já que nenhum inquérito empírico abrange o âmbito mental, ou encontra uma outra forma de defender sua tese sem recorrer à noção de "cisão ontológica".

Rorty dirá que o principal dos caminhos possíveis à filosofia pós-cartesiana é utilizar-se do método cartesiano que pretendeu legitimar o *cogito*, a saber, a impossibilidade da dúvida.

O ceticismo cartesiano, primeiro princípio do método apresentado no Discurso do Método, a saber, "o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, [...] nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida"²¹, conduzirá Descartes para uma verdade inicial indubitável, que lhe servirá de base para o prédio de sua filosofia.

[...] enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava,

²⁰ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 33.

²¹ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p. 61-115. (Coleção Os Pensadores). p. 78.

fosse alguma coisa. E, notado que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.²²

O neodualista poderá "apontar que no caso de propriedades fenomênicas não há distinção aparência-realidade"²³: quando alguém vê um determinado objeto no mundo físico, este pode estar tendo uma ilusão e este objeto pode nem sequer existir, sendo fruto de uma alucinação, um delírio. Embora este objeto do mundo físico possa ser drasticamente diferente do que aquilo que aparece aos olhos do indivíduo que os vê - e amiúde o é -, quando temos uma sensação de dor, tal possibilidade - dirá o neodualista - não existe. Seja como for, seja este sujeito um cérebro em uma cuba, esteja este sujeito sonhando ou acordado, tenha ele um corpo ou não, se ele sentiu uma dor, essa dor existiu, tendo plena existência (não dependendo, portanto, de algo além da própria sensação de dor). A dor não pode ser falsa como o objeto observado no mundo o pode, e o local onde esta dor ocorre é a mente. A indubitabilidade cartesiana atribuída às dores, "isto é, o fato de que dores [...] são algo de que o sujeito que as tem não consegue duvidar, enquanto que a dúvida é possível a respeito de tudo o que é físico"²⁴, reforçaria ao neodualista a diferença radical entre os estados mentais e físicos. Ainda que haja um estado físico, localizado no nosso sistema nervoso, concomitante com nossa

²² DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p. 61-115. (Coleção Os Pensadores). p. 91-92.

²³ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 42.

²⁴ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 66.

sensação dolorosa, se ele ocorrer e não houver a percepção fenomênica da dor, não teremos um caso de dor, ou, ao contrário, se houver a sensação dolorosa e não se notificar tal estado físico, então, ainda teremos um caso de dor. Isso se dá desta forma porque a dor não é um acidente de um referente rígido (como, por exemplo, a sensação de calor é um acidente do referente rígido "calor" enquanto determinado movimento molecular): nós a selecionamos por sua propriedade fenomenológica imediata.

Dessa forma incorrigibilista de entender as sensações dolorosas, emerge um modelo para reconhecermos estados mentais e portadores de mentes:

(1) é suficiente para ser um estado mental que a coisa em questão seja incorrigivelmente cognoscível por seu possuidor, e (2) que não atribuamos literalmente quaisquer estados não-físicos (por exemplo crenças) a seres que deixem de ter alguns de tais estados incorrigivelmente cognoscíveis.²⁵

Porém, como Rorty alertará, se entendermos a dor como um efeito de um processo corporal (digamos o dano de um tecido e o estímulo de determinadas terminações nervosas), tal diferença da dor em relação a outros objetos não consiste em uma distinção ontológica, mas tão somente uma distinção epistemológica: é o nosso modo de experimentar conscientemente tal processo. De que forma poderíamos, então, disso derivar uma distinção ontológica?

O artifício aqui será hipostasiar a propriedade dor. O filósofo neodualista faz isso quando diz que a dor não é uma forma de sentir um processo ocorrente no corpo, mas que esta dor é tão somente seu aparecer. Assim, desconectando o fenômeno da dor do restante dos processos do corpo humano, este filósofo cinde a realidade

²⁵ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 91.

e necessita a assunção de algo como a *res cogitans*, deixada de antemão a ele por Descartes, para servir de [não-]local onde ocorreria tal coisa entendida como dor.

Porém, quando um fisicalista afirma que determinados processos fisiológicos são necessários para que ocorram dores, ele está falando sobre condições para que pessoas sintam dores (tratando a dor como uma propriedade do organismo, assim como a dor de barriga), ao passo que "os neodualistas como Kripke estão falando sobre o que é essencial para que algo seja uma dor"²⁶, ou seja, ambos não chegarão em um consenso, não apenas por conta de suas concepções diferentes acerca da existência ou de algo como a mente, mas por que, em última instância, estão falando de coisas diferentes. Em sintonia com Ryle, Rorty dirá que a nossa acepção da dor como um particular decorre do nosso modo de pensar por metáforas oculares, com as quais entenderíamos a dor como mais um particular diante do olho da mente.

Esses particulares, enquanto acidentes da substância não-material, não se assemelhariam aos particulares da substância material. Esses particulares seriam algo semelhante aos universais, e Rorty entenderá que a maneira de pensar esses particulares é parasitária do modo como pensamos os universais.

O neodualista não está mais falando sobre como as pessoas sentem, mas sobre sentimentos como pequenas entidades auto-subsistentes, flutuando livres das pessoas da maneira como os universais flutuam livres das instanciações. Não é de estranhar, então, que consiga 'intuir' que dores podem existir separadamente do corpo, pois essa intuição é

²⁶ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 44.

simplesmente a intuição de que universais podem existir independentemente de particulares.²⁷

E prossegue dizendo que

a distinção mental-físico [...] é muito mais parasítica em relação à distinção universal-particular do que vice-versa. [...] Uma forma platônica é apenas uma propriedade considerada isoladamente e considerada como capaz de sustentar relações causais. Uma entidade fenomênica é exatamente isso também.²⁸

Devemos lembrar que essa maneira de entender os universais, ou as formas, é objetada desde Aristóteles, que - como afirma Höffe - já apresentava a noção de que “nem a alma nem os seus afetos [...], existem separadamente da matéria dos seres vivos [...], Aristóteles ordena a alma ao domínio de competência do pesquisador da natureza”²⁹. Claro que, embora possamos tomar isso como uma das maiores conquistas de Aristóteles, devemos lembrar que a pesquisa da natureza não era uma ciência empírica, e sim uma disciplina de fundamentos (não teremos dela algo semelhante à psicologia). Ainda assim, é mérito do estagirita e de importante menção que este entendesse o corpo como algo que “não apenas é atingido pelos acontecimentos da alma, como também está essencialmente envolvido neles. [...] a alma designa não uma coisa específica, corpórea ou incorpórea, mas a diferença entre um corpo morto e um

²⁷ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 43.

²⁸ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 44-45.

²⁹ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre. Artmed, 2008. p. 124.

corpo vivo"³⁰. Entretanto, devemos ser moderados nesse sentido e não entender Aristóteles como um materialista, ou alguém que entende os processos mentais como funcionais, simplesmente, posto que este abre uma exceção a uma parte da alma, a saber, o *nóus* (espírito), que é "um elemento incorpóreo, que é imutável e ao mesmo tempo divino, mas também impessoal"³¹.

É importante a esse ponto um esclarecimento sobre a noção aristotélica de substância, que Descartes fez uso em sua filosofia. Com a ascensão do paradigma científico, as substâncias particulares observáveis, como pedras e rãs, que Aristóteles enumerava como substâncias particulares, foram reduzidas a acidentes da substância chamada matéria. Com o surgimento da física matemática, mais especificamente, a noção de substância, atribuída aos particulares do mundo era "substituída por uma estrutura de lei-evento que explicava a 'ranidade' como possivelmente uma essência meramente 'nominal'"³². Entretanto, Descartes, talvez no intento de salvar o homem de distinguir-se das máquinas apenas por grau de complexidade, recusou-se a reduzir o homem ao status de acidente da matéria, e, para isso, instaurou uma segunda substância (a *res cogitans*) em oposição à substância material (*res extensa*), onde as leis desta última não se aplicavam.

Retornando ao caso das dores: a *res cogitans* seria a "substância não-extensa da qual [a dor] poderia ser uma porção"³³. A dor, para essa tradição herdeira de Descartes,

³⁰ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre. Artmed, 2008. p. 125.

³¹ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre. Artmed, 2008. p. 126.

³² RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 73.

³³ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 74.

poderia não ser uma propriedade de uma pessoa, um estado ou disposição de um organismo, enfim, um acidente da substância material - e com a noção de substância em relevo isso fica mais claro -, mas, com essa segunda substância, poderia ser uma entidade que se encontra para além do material, e cujo ser se esgota em nossa percepção dela.

Não é aristotélico, a rigor, o conceito de substância cartesiano: a filosofia cartesiana modifica o conceito de substância. E não poderia ser diferente, posto que o próprio modelo Aristotélico de intelecto difere do cartesiano, sendo este primeiro o modelo hilomórfico e o segundo o modelo representativo. Para entendermos melhor a diferença, podemos fazer uma comparação: se no modelo cartesiano "o intelecto inspeciona entidades modeladas em imagens retiniais"³⁴, no aristotélico "a imagem retinal é ela mesma o modelo para o 'intelecto que se torna todas as coisas'"³⁵. "Uma vez que Descartes havia firmado essa maneira de falar, foi possível a Locke usar 'idéia' de um modo que não tem absolutamente nenhum equivalente grego, como significando [...] 'todo objeto imediato da mente no pensar'"³⁶.

É nesse cenário que temos o que entende-se como o famigerado problema mente-corpo. "A noção de que há um problema a respeito de mente e corpo, originou-se na tentativa do século XVII de fazer de "a mente" uma esfera autocontínente de inquirição"³⁷. É comum que o problema mente-corpo seja tomado como algo que existe como tal

³⁴ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 58.

³⁵ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 58.

³⁶ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 60.

³⁷ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 134.

desde a antiguidade, devido à semelhança em inúmeros aspectos entre a filosofia cartesiana e o modelo helênico (pré e pós filosófico) no que se refere ao tratamento do corpo e da mente, entretanto, como mostra Rorty, recorrendo aos estudos de Wallace Matson, "em grego não há maneira de separar 'estados conscientes' ou 'estados de consciência' [...] de eventos de um 'mundo externo'"³⁸. Por um lado "de Homero a Aristóteles a linha entre mente e corpo, quando traçada, era traçada de modo a colocar os processos de percepção dos sentidos no lado do corpo"³⁹, e, por outro, falta ao grego certas expressões que permitiram a consolidação do problema mente-corpo, como o termo "sensação", que "foi introduzida na filosofia precisamente para tornar possível falar de um estado consciente sem comprometer-se com a natureza e mesmo a existência de estímulos externos"⁴⁰.

Rorty incita a suspeita de que o que entendemos como intuições sobre o que é mental não passa de uma consequência de um jogo de linguagem, propriamente filosófico, ao qual estamos propensos a entrar, e sobre o qual Rorty não é nada brando em sua crítica, afirmando, sobre este, que ele não tem "utilidade fora dos livros de filosofia, e que não se liga a temas da vida cotidiana, da ciência empírica, da moral ou da religião"⁴¹. Pergunta ele "como, para chegar ao ponto, sabemos quando temos duas maneiras de falar sobre a mesma coisa (uma pessoa, ou seu cérebro) e não

³⁸ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 60.

³⁹ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 59.

⁴⁰ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 59.

⁴¹ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 36.

descrições de duas coisas diferentes?"⁴², e diz que a resposta a isso no que se refere aos estados mentais é, sobretudo, o argumento da indubitabilidade. Nossa inclinação a usar metáforas oculares, até mesmo quando quebramos o espelho (no caso do behaviorista ryleano), é o motor dessa série de questões filosóficas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p. 61-115. (Coleção Os Pensadores).

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre. Artmed, 2008.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

⁴² RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 42.

Epistemologias da virtude: naturalização e críticas situacionistas

José Eduardo Pires Campos Júnior'

Em seu artigo *Modern Moral Philosophy*², Elizabeth Anscombe apresenta a defesa de três teses, por ela explicitadas já no primeiro parágrafo:

1. Não seria produtivo fazer filosofia moral até que se tenha uma filosofia da psicologia adequada;
2. Conceitos morais como “obrigação” e “dever” deveriam – se possível – ser abandonados em função de serem sobreviventes de uma concepção ética que não sobreviveu; e
3. Não há diferenças substantivas entre os autores morais ingleses de Sidgwick ao presente.

O artigo de Anscombe é tido como um dos propulsores da retomada da abordagem da ética das virtudes no âmbito da filosofia anglo-americana. A *Ética a Nicômaco* de Aristóteles é citada já no segundo parágrafo, em uma amostra de seu contraste com abordagens de éticas consequencialistas (termo cunhado neste texto por Anscombe para se referir às abordagens utilitaristas) e do dever. A crítica de Anscombe era a de que os termos citados aparecem nestas teorias ainda com o significado que trazem

¹ Doutorando em Filosofia - PUCRS – CAPES-PROEX (jepires@ucb.br)

² ANSCOMBE, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”. In: *Philosophy*, Cambridge, vol. 33, n. 124, pp. 1-19, jan. 1958. p. 01.

de seu contexto de origem, que seriam as concepções de Deus como legislador presentes no judaísmo, estoicismo e cristianismo. Essas concepções não mais são presentes de forma dominante em nosso mundo atual. Apesar disso, os conceitos mantêm o significado nas abordagens modernas. O texto de Anscombe foi tido por alguns filósofos como um chamado à retomada da ética aristotélica³. Tal percepção pode ser contraposta a passagens do texto de Anscombe onde ela indica que Aristóteles talvez não possa dar as respostas que queremos em relação à ética moderna: “Nós, então, não podemos olhar para Aristóteles para qualquer elucidação da forma moderna de falar sobre ‘bondade’ moral, obrigação, etc.”⁴.

Mas o interesse aqui é a primeira tese de Anscombe e suas consequências para o desenvolvimento de uma ética das virtudes e, mais especificamente, da epistemologia das virtudes. Esta última, apesar das abordagens variadas, foi influenciada pela primeira, em especial, na possibilidade de resposta ou superação dos problemas epistemológicos derivados dos exemplos de tipo Gettier. Assim, termos comuns às éticas de tipo aristotélico, tais como “traços”, “capacidades”, “competências” e “habilidades”, são também centrais nas diversas epistemologias da virtude. Não é de estranhar que tais conceitos tenham sido também de

³ RICHTER, D. *Ethics after Anscombe: post “Modern Moral Philosophy”*. Dordrecht: Kluwer, 2000; TEICHMANN, R. *The philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press, 2008; DRIVER, J. “Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe”. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2014 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/anscombe/>>. Acessado em 01 de agosto de 2015.

⁴ ANSCOMBE, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”. In: *Philosophy*, Cambridge, vol. 33, n. 124, pp. 1-19, jan. 1958. p. 02. (We cannot, then, look to Aristotle for any elucidation of the modern way of talking about "moral" goodness, obligation, etc.)

interesse das abordagens epistemológicas naturalistas, uma vez que são mais uma vez – estes conceitos – recorrentes em psicologia cognitiva, o que abriria a porta para tratar das questões epistemológicas com referência ou redução às pesquisas das ciências cognitivas.

A crítica recorrente dos naturalistas é a de que apesar do crescimento e do impacto da epistemologia das virtudes, não haveria a devida atenção às bases empíricas dessas teorias, o que incorreria no risco da falta de endosso de normas epistêmicas por parte dos fenômenos reais sobre os quais elas falam e/ou avaliam. Não é por acaso que Abrol Fairweather e Owen Flanagan⁵ indicam que Elizabeth Anscombe em *Modern Moral Philosophy* (1958) aponta a necessidade de a normatização da ética estar atrelada a uma psicologia adequada. Aqui fica a dúvida se realmente o que Anscombe fala é realmente aquilo que os dois autores afirmam, pois as palavras de Anscombe são sobre uma filosofia da psicologia a ser desenvolvida e não uma psicologia. A indicação de que há um problema com o uso de termos centrais da ética não corresponde imediatamente à construção de uma ciência psicológica e no caso de Anscombe, a ideia de filosofia da psicologia é melhor exemplificada em seus textos sobre a ação humana, em especial, no livro *Intention*, onde o que se desenvolve é bem diferente de uma psicologia científica.

Mesmo assim, para Fairweather e Flanagan, a ética das virtudes seria mais plausível psicologicamente que teorias deontológicas e consequencialistas. Quando de seu desenvolvimento na segunda metade do século XX, a ética das virtudes precisou responder às críticas derivadas da psicologia social que põem em dúvida a importância de

⁵ FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. “Introduction: Naturalized virtue epistemology”. In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

traços de caráter ou mesmo sua existência. A epistemologia da virtude terá de lidar com as mesmas críticas, o que seria algo que teria acontecido apenas recentemente. Uma vez que tais críticas possam ser respondidas, isto é, se por outro lado, o normativo for pareado igualmente com o empírico, teremos uma perspectiva extremamente poderosa em epistemologia, isto porque os insights indicam que a teoria da virtude é fortemente metafísica e empírica, tanto quanto normativa. O empírico se evidenciaria na afirmação de que qualquer atribuição de virtude a um agente irá assumir alguma taxonomia de suas disposições, que seja ao mesmo tempo explicativa (empírica) e digna de elogio (normativa). Estes comprometimentos metafísicos quanto às disposições seriam o que faz a abordagem das virtudes distinta em termos de normatividade de abordagens baseadas na responsabilidade, na consequência e no dever, pois tais disposições estariam na base de qualquer teoria da virtude. A normatividade da teoria das virtudes é distinta em parte por causa de seus comprometimentos disposicionais⁶.

Embora existam descobertas empíricas sobre a natureza das disposições cognitivas e dos traços de personalidade, alguns teóricos da virtude mais próximos de abordagens naturalistas podem preferir abordagens mais tradicionais, como a de Aristóteles para quem a virtude é a qualidade que te faz bom em realizar sua função, o que leva à necessidade de se discutir a natureza humana. Se em epistemologia das virtudes há uma discussão apenas do ponto de vista normativo acerca de se as virtudes podem ser vistas como faculdades, habilidades ou traços de caráter, a epistemologia das virtudes naturalizada – seja científica ou metafísica – se volta para a base empírica para entender a

⁶ FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. “Introduction: Naturalized virtue epistemology”. In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 2-3.

natureza e o poder explicativo de faculdades, habilidades e traços de caráter. Sua preocupação continua sendo a de responder que tipos de disposições são aceitáveis e quais são as propriedades explicativas das virtudes.

Fairweather e Flanagan indicam que é preciso responder às chamadas críticas situacionistas – o contexto é onipresente na ação humana, impedindo a classificação de traços psicológicos de caráter – e para isto propõem que a naturalização da epistemologia das virtudes é a melhor resposta. Em um primeiro passo estabelecem:

Atribuições de virtude também criam comprometerimentos preditivos tais que atribuir a virtude (V) a um agente (S) é afirmar que (S) irá satisfazer um conjunto de condicionais ligando situações (C) e comportamentos virtuosos relevantes (B) aproximadamente da seguinte maneira: se um agente S é V, então a maior parte dos condicionais relevantes seguintes será verdadeira de S: (C1 → B1), (C2 → B2), (C3 → B3) ... (Cn → Bn)⁷.

Nesta acepção há uma contínua e constante relação de situações e comportamentos virtuosos, naquilo que é relevante em termos situacionais e comportamentais. Nem toda situação e relativo comportamento são característicos de uma virtude. Estas atribuições de virtude falariam sobre o mundo, pois são relações entre situações e comportamentos, e seu valor de verdade seria testável. Ter ou não ter uma disposição virtuosa seria empírico e ao sabermos quais são as reais disposições cognitivas que

⁷ FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. “Introduction: Naturalized virtue epistemology”. In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 3-4. (Virtue attributions also engender predictive commitments such that to attribute a virtue (V) to an agent (S) is to assert that (S) will satisfy a set of conditionals linking situations (C) and virtue-relevant behaviors (B) in roughly the following way: if an agent S is V, then most of the relevant following conditionals will be true of S: (C1 → B1), (C2 → B2), (C3 → B3) ... (Cn → Bn)).

constituem uma virtude, a pesquisa nos informaria sobre os mecanismos causais que subjazem diversas de suas manifestações e em diferentes circunstâncias. Mais do que prontamente, neste passo o projeto do naturalista da epistemologia das virtudes irá se confrontar com duas objeções. Uma delas direcionada ao naturalismo mesmo: o problema da normatividade. A outra vai de encontro às pretensões de teorias da virtude em geral: as possíveis más notícias vindas das ciências em relação à existência ou a permanência de traços de caráter.

Quanto ao problema da normatividade, Quine⁸ parece ser o mais explícito defensor da ideia de que a epistemologia seria meramente descritiva uma vez substituída pela psicologia. Talvez o confiabilismo responda a este problema:

Alvin Goldman (1994) [Naturalistic epistemology and reliabilism] argumenta que fatos normativos epistêmicos sobre quando um agente está justificado ou tem conhecimento supervêm de fatos naturais quanto a confiabilidade do processo usado na formação da crença relevante⁹.

Mas o confiabilismo também é acusado de não explicar adequadamente o valor do conhecimento, aquele que este tem e a crença verdadeira não tem. A saída, segundo os dois filósofos, é mais naturalização, uma vez que a epistemologia da virtude é a mais normativa das abordagens epistemológicas. Teorias da virtude naturalizadas têm fontes

⁸ QUINE, W. V. O. “Epistemologia naturalizada”. In: RYLE; AUSTIN; QUINE & STRAWSON. *Ensaíos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. pp. 163-175.

⁹ FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. “Introduction: Naturalized virtue epistemology”. In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 5. (Alvin Goldman (1994) argues that normative epistemic facts about when an agent is justified or has knowledge supervene on natural facts about the reliability of the processes used in forming the relevant beliefs).

de foco normativo que as distinguem de outras perspectivas epistemológicas, pois há suporte de teorias científicas que afirmam a existência de disposições cognitivas. Pesquisas em teoria evolutiva, metacognição e racionalidade limitada (*bounded rationality*) reforçam a ideia de existência de disposições cognitivas. Seriam os fatos empíricos acerca dessas disposições que dariam conteúdo normativo à epistemologia das virtudes.

Fatos normativos sobre o que um agente com a virtude (V) em situação (C) deve fazer são idênticos a fatos sobre como as disposições relevantes irão se manifestar realmente quando em (C). ... Dado que a disposição (D) é uma virtude e que (D) é atribuível a um agente (S), nós agora podemos dizer que S normativamente deve fazer o que quer que S disposicionalmente deve fazer. Um dever disposicional é apenas um dever normativo aqui e o primeiro é um assunto empírico¹⁰.

A noção de “fato normativo” é igualada à forma como as disposições se manifestam em situações específicas, isto é, dada a situação (C), ocorre o comportamento (B). Se este é um comportamento recorrente em situações (C), configura-se uma disposição (D). Ao definir a disposição (D) como a virtude (V) de um agente (S), este último se obriga sempre a agir conforme esta disposição. Um dever disposicional ocorre quando aquele que tem uma disposição

¹⁰ FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. “Introduction: Naturalized virtue epistemology”. In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 6-7. (Normative facts about what an agent with virtue (V) in situation (C) ought to do are identical to facts about how the relevant disposition will actually manifest when in (C). ... Given that disposition (D) is a virtue and that (D) is attributable to an agent (S), we can now say that S normatively-ought to do whatever S dispositionally ought to do. A dispositional-ought just is a normative-ought here, and the former is an empirical issue).

deve manifestar certos comportamentos em certas condições.

Mas somente com a premissa de que D é uma virtude, podemos reduzir o que S normativamente deve fazer no que S disposicionalmente deve fazer. Uma vez que o que S disposicionalmente deve fazer é um assunto empírico, assim também é o que S normativamente deve fazer. ... Poderia ser corretamente objetado que, como afirmado, simplesmente assumimos que uma dada disposição (D) é uma virtude para afirmar o que foi dito acima, e que o principal trabalho normativo de uma teoria da virtude é precisamente determinar exatamente isto¹¹.

Ao responder a esta oposição – que é só mais uma formulação da negativa mooreana de que não pode haver uma automática identificação entre o ser e o dever – Flanagan e Fairweather admitem que só identificar disposições que se qualificam como virtudes não fornece o normativo para situações específicas e que talvez uma teoria da virtude autônoma seja necessária para a identificação entre disposições e virtudes. É necessário, no entanto, saber como a virtude irá se manifestar nas circunstâncias relevantes, e aqui, o trabalho empírico é importante, pois epistemologias da virtude naturalizadas procurarão também indicar empiricamente que disposições são virtudes.

Quanto à objeção dos perigos da ciência para a teoria das virtudes, alguns filósofos e psicólogos dirão que os

¹¹ FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. “Introduction: Naturalized virtue epistemology”. In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 7. (But with just the premise that D is a virtue, we can now collapse what S normatively-ought to do into what S dispositionally-ought to do. Since what S dispositionally-ought to do is an empirical issue, so too is what S normatively-ought to do. ... It may rightly be objected that, as stated, we have simply assumed that a given disposition (D) is a virtue to make the point above, and the main normative work of virtue theory is precisely to determine exactly that).

trabalhos em psicologia social geram ceticismo sobre a existência de disposições e virtudes, além da possibilidade de que tenham poderes causais. É o que se chama desafio situacionista, que primeiro apareceu em relação ao realismo psicológico em ética e foi respondido com uma interpretação mais branda de que tais traços existiriam, mas seriam de consistência variável. Mas logo depois críticas mais radicais afirmariam que não haveriam coisas como traços de caráter e virtudes.

Uma posição mais branda parece ser consensual agora. Há a afirmação de que traços disposicionais são reais e estão em complexa relação causal com outras características internas e externas. Ao comentar o livro *Eichman in Jerusalem: a report on the banality of evil*, de Hannah Arendt, Flanagan escreve:

As circunstâncias sob as quais 'a mais comum das pessoas decentes pode se tornar um criminoso' podem ser de diversos tipos. Pode ser que as circunstâncias desfaçam certos traços comuns. Ou pode ser que as circunstâncias façam pessoas revelar que não possuem os traços que esperaríamos que tivessem. Ou as circunstâncias podem ser tais que expõem o alcance limitado de uma disposição – por exemplo, compaixão – que pensávamos ter um escopo maior¹².

Os extremistas fixam-se nesta ligação complexa entre situações e disposições e reafirmam a impossibilidade de explicar e prever traços de caráter. Segundo Fairweather

¹² FLANAGAN, O. *Varieties of moral personality: ethics and psychological realism*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1991. p. 293. (The circumstances under which "the most ordinary decent person can become a criminal" might be of several different kinds. It might be that the circumstances cause certain ordinary traits to come undone. Or it might be that the circumstances cause people to reveal that they lack a trait we expected them to have. Or the circumstances might be such that they expose the limited range of a disposition - for example, compassion - which we thought had a wider scope).

e Flanagan¹³, há dois erros nesta afirmação: primeiro, é empiricamente falso que as situações não expliquem os traços de caráter; e segundo, usar apenas as duas variáveis é empobrecedor e um truque sofisticado. Usualmente nos utilizamos dos conhecimentos de história, cultura, economia, etc., em acréscimo ao que sabemos de um indivíduo e a situação em que ele se encontra. O que é desestimulante é o fato de que quanto mais informação do mundo levamos em consideração, mais o poder preditivo das situações desaparece. A epistemologia das virtudes, nova em relação à teoria ética das virtudes, tem de dar conta das críticas situacionistas.

Duncan Pritchard propõe uma resposta à crítica situacionista. Ele indica que, em termos gerais, os filósofos da ética das virtudes tratam as virtudes morais do agente como fundamentais em sua abordagem, fazendo um apelo a traços estáveis do caráter (virtudes) dos agentes. Segundo os situacionistas, os agentes não possuem tais traços e agem de maneira a responder a características particulares em cada situação. Pritchard apresenta Gilbert Harman como um exemplo de defensor das teses situacionistas:

Nós muito confiantemente atribuímos traços de caráter a outras pessoas para explicar seu comportamento. Mas nossas atribuições tendem a ser fortemente incorretas e, de fato, não há evidência de que as pessoas diferem em seus traços de caráter. Elas diferem em suas situações e em suas percepções de suas situações. Elas diferem em seus objetivos, estratégias, neuroses, otimismo, etc. Mas traços de caráter não explicam que diferença há¹⁴.

¹³ FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. “Introduction: Naturalized virtue epistemology”. In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 8.

¹⁴ HARMAN *apud* PRITCHARD, D. “Re-evaluating the situationist challenge to virtue epistemology”. In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge

Esses fatores situacionais incluem odores, sons, condições climáticas, etc., e para o situacionista, as ações de uma pessoa não dependem de seus traços de caráter, mas da maneira como respondem a cada uma das situações em que se encontram. A resposta de muitos teóricos da virtude é a de que os situacionistas confundem comportamento manifesto com comportamento virtuosamente direcionado, que é o que importa realmente. Uma vez que o ataque dos situacionistas tem como alvo teorias que apelam essencialmente para traços morais ou intelectuais do agente, não só a teoria ética das virtudes é atingida, mas também a epistemologia das virtudes. Pritchard se concentra nos ataques de Mark Alfano, exemplificados na seguinte passagem:

Isto significa que se você é ou se torna virtuosa não é inteiramente por sua causa: outros poderiam privá-la da virtude ao falhar em sinalizar a disposição de segunda-ordem correta ou ao sinalizar as [disposições] incorretas. Igualmente, outros poderiam conceder virtude a você ao sinalizar as disposições de segunda-ordem corretas e ao não sinalizar as incorretas¹⁵.

University Press, 2014. p. 143. (We very confidently attribute character traits to other people in order to explain their behaviour. But our attributions tend to be wildly incorrect and, in fact, there is no evidence that people differ in their character traits. They differ in their situations and in their perceptions of their situations. They differ in their goals, strategies, neuroses, optimism, etc. But character traits do not explain what differences there are).

¹⁵ ALFANO, M. “Stereotype threat and intellectual virtue”. In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 173. (This means that whether you are or become virtuous is not entirely up to you: others could strip you of virtue by failing to signal the right second-order dispositions or by signaling the wrong ones. Likewise, others could bestow virtue upon you by signaling the right second-order dispositions and not signaling the wrong ones).

A indicação de Alfano é a de que não somos responsáveis por nossas disposições, virtudes ou traços de caráter. A prática padrão em epistemologia das virtudes é distinguir dois tipos de epistemologia: responsabilistas e confiabilistas. Alfano ataca os dois tipos separadamente. Responsabilistas concebem o conhecimento como sendo o produto dos traços intelectuais que são relevantemente semelhantes aos traços morais utilizados na ética das virtudes. Para os responsabilistas, o conhecimento é o produto das virtudes intelectuais que, como as virtudes morais, são disposições motivacionais para agir e reagir de formas características (abertura de mente, curiosidade, coragem intelectual, etc.). Já os confiabilistas tratam o conhecimento como sendo produzido por capacidades, disposições ou processos não motivacionais que tendem a levar seus proprietários a aumentar o balanço das verdades em relação às falsidades em seu conjunto de crenças (boa memória, vista acurada, etc.)

O ataque de Alfano aos responsabilistas é citar experimentos que mostrariam que fatores situacionais são mais importantes para o agente realizar certas tarefas, isto é, dependendo da situação em que o agente se encontra, há uma barreira na resolução de problemas que suas virtudes não conseguem ultrapassar, por mais motivados que estejam. O exemplo citado por Alfano é o da vela, que exemplificaria um viés cognitivo chamado de fixação funcional (*functional fixedness*), onde a situação é impeditiva na resolução do problema, que depende de flexibilidade e criatividade para sua resolução.

Aqui está um teste de sua flexibilidade e criatividade intelectual. Suponha que são dados a você três itens: uma caixa de fósforos, uma caixa de tachinhas e uma vela. Sua tarefa é fixar a vela numa placa de cortiça vertical, de tal forma que, quando você a acender, nenhuma cera pingue. O que você faz? Para resolver esse quebra-cabeça, algumas pessoas tentam pregar a vela diretamente na cortiça. Outras

tentam acender a vela e usam a cera derretida como um adesivo. Nenhum método funciona. A única solução é esvaziar a caixa, pregá-la na cortiça, e em seguida, colocar a vela sobre a plataforma criada. Isto é conhecido como a tarefa da vela de Duncker. Quando é apresentada deste modo, poucas pessoas são capazes de resolvê-lo, mas quando o equipamento é apresentado em quatro itens (uma caixa de fósforos, uma caixa, tachinhas e uma vela) a maioria resolve. Quando a caixa contém as tachinhas, as pessoas a pensam como funcionalmente relacionada com as tachas: é o tipo de coisa para colocar tachinhas. Quando a caixa e as tachas são apresentadas separadamente, as pessoas pensam nelas como funcionalmente distintas: uma caixa para a colocação de coisas (tachas, velas, o que você tiver) e algumas tachas. Isto permite ver que a caixa pode ser utilizada para apoiar a vela. Os psicólogos usam a tarefa da vela como uma medida de flexibilidade e criatividade. Se você tiver a caixa com as tachas nela, você está ágil intelectualmente o suficiente para pensar na caixa de uma nova maneira?¹⁶.

¹⁶ ALFANO, M. “Expanding the situationist challenge to responsibilist virtue epistemology”. In: *The Philosophical Quarterly*, Oxford, vol. 62, n. 247, pp. 223-249, abr. 2012. p. 235. (Here’s a test of your intellectual flexibility and creativity. Suppose you are given three items: a book of matches, a box of thumbtacks, and a candle. Your task is to fix the candle to a vertical cork board in such a way that, when you light it, no wax drips. What do you do? To solve this puzzle, some people try tacking the candle directly to the cork. Others try lighting the candle and using the molten wax as an adhesive. Neither method works. The only solution is to empty the box, tack it to the cork, and then place the candle on the platform thus created. This is known as the Duncker candle task. When it is presented in this way, few people are able to solve it, but when the apparatus is presented as four items (a book of matches, a box, thumbtacks, and a candle) most do solve it. When the box contains the thumbtacks, people think of it as functionally related to the tacks: it is the sort of thing to hold thumbtacks. When the box and the thumbtacks are presented separately, people think of them as functionally distinct: a box for holding things (tacks, candles, what have you) and some tacks. This allows them to see that the box could be used to support the candle. Psychologists use the candle task as a measure of flexibility and creativity.

A tarefa é prender uma vela em uma superfície vertical revestida de cortiça de tal modo que nenhuma cera goteje. Uma vela, uma caixa de tachas e uma cartela de fósforos é entregue. Somente quando a caixa de tachas é entregue vazia o problema se encontra em uma situação em que a capacidade cognitiva do indivíduo funciona adequadamente. Alfano diz que diversas mudanças situacionais resultam na modificação da habilidade do sujeito em realizar a tarefa. O sucesso não depende das virtudes intelectuais, mas da resposta a fatores situacionais.

Já o foco de Alfano contra os confiabilistas é sobre o conhecimento inferencial, cujos métodos não seriam confiáveis. Alfano cita o caso do experimento acerca de Linda. Algumas pessoas são informadas sobre Linda: ela é solteira, franca, animada, preocupada com a justiça social e participante de um movimento antinuclear. Estas pessoas são instadas a dar um grau sobre a representatividade de Linda como pertencendo às classes das feministas, das caixas de banco e das caixas de banco feministas. As pessoas a julgam mais representativa das feministas do que das caixas de banco feministas, e logo depois dizem também que é mais provável que ela seja uma feminista do que uma caixa de banco feminista. As pessoas se envolvem com uma estratégia de raciocínio que as faz gerar raciocínio falacioso, o que os autores chamam de “heurística da representatividade” (*representativeness heuristic*). Alfano argumenta que estes desvios cognitivos são comuns aos nossos julgamentos inferenciais, assim o confiabilismo é colocado em dúvida. Os processos de formação de crenças utilizados pelas pessoas quando fazem inferências não são confiáveis. Uma resposta possível é a de que o conhecimento é realmente mais difícil de alcançar do que o imaginado.

If you have the box with the tacks in it, are you intellectually limber enough to think of the box in a new way?).

A estratégia de Pritchard é argumentar que, ao contrário, os experimentos citados por Alfano são compatíveis com uma epistemologia das virtudes entendida corretamente. Pritchard propõe uma classificação diferente de teorias epistemológicas da virtude que julga mais relevante à resposta do desafio situacionista; são elas: abordagens do conhecimento modesta e robusta da teoria das virtudes. Para a abordagem modesta, o sucesso cognitivo derivado de uma virtude intelectual ou de uma habilidade cognitiva é apenas condição necessária. Para a abordagem robusta, o conhecimento é definido exclusivamente em termos de sucesso cognitivo apropriadamente relacionado à virtude intelectual ou habilidade cognitiva.

Como exemplo de uma abordagem robusta da epistemologia das virtudes há a tese de que o conhecimento é o sucesso cognitivo (crença verdadeira) que é gerado por uma habilidade cognitiva, isto é, o sucesso cognitivo é primariamente creditado ao exercício da habilidade cognitiva de alguém. Em um caso tipo Gettier, o sujeito não tem conhecimento porque seu sucesso não se deve ao uso de sua habilidade cognitiva, mas por sorte. Para o situacionista, a versão robusta da epistemologia da virtude se encontra em perigo porque, em boa parte dos casos, as capacidades cognitivas do sujeito não são responsáveis pelo sucesso, mas sim as situações. A versão robusta é muito forte porque há casos em que os agentes adquirem conhecimento sem o uso de suas virtudes intelectuais, como no caso do testemunho, onde a agência do informante é mais importante. E ao mesmo tempo é muito fraca porque em certas situações, mesmo o sucesso cognitivo derivado do uso da virtude não garantiria o conhecimento, como no caso das fachadas falsas de celeiro. Este resultado insatisfatório da abordagem robusta ocorre porque, segundo Pritchard, o conhecimento tem dependência de fatores externos à agência cognitiva do sujeito.

Já a versão modesta da epistemologia das virtudes é compatível com esta dependência do conhecimento. A versão modesta apenas indica que o conhecimento de alguém deve ser fruto do uso de suas virtudes, mas que outras condições podem existir. Para o situacionismo atingir a versão modesta seria necessário demonstrar em diversos casos que o sucesso cognitivo do agente não é de forma significativa fruto de suas virtudes intelectuais. Mas os casos apresentados por Alfano mostram que a versão modesta se mantém, pois assume que circunstâncias situacionais apropriadas também são necessárias ao conhecimento. Assim, os casos parecem dar apoio empírico à versão modesta da epistemologia da virtude. Mesmo com o exemplo do desvio de raciocínio, a versão modesta se mantém, pois podemos indicar apenas que devemos ser menos confiantes no conhecimento por raciocínio.

Ao cabo, a posição de Pritchard parece rearranjar os dados empíricos de tal forma que eles não contradizem parte da epistemologia das virtudes, no caso, a modesta. Resta saber se esta arrumação é de alguma forma também compatível com a apresentação naturalista pretendida por Fairweather e Flanagan. Dado que estes ainda reservam papel normativo para a epistemologia das virtudes em seu próprio campo – sem a dependência ou redução total da epistemologia às ciências – o situacionismo se apresenta sob controle, tanto por parte da epistemologia das virtudes tradicional, quanto por parte da versão de epistemologia naturalizada das virtudes de Fairweather e Flanagan.

Referências:

ALFANO, M. “Expanding the situationist challenge to responsibilist virtue epistemology”. In: *The Philosophical Quarterly*, Oxford, vol. 62, n. 247, pp. 223-249, abr. 2012.

-
- ALFANO, M. "Stereotype threat and intellectual virtue". In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- ANSCOMBE, G. E. M. "Modern Moral Philosophy". In: *Philosophy*, Cambridge, vol. 33, n. 124, pp. 1-19, jan. 1958.
- COOPE, C. M. "Modern Virtue Ethics". In: CHAPPELL, T. (Ed.). *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- DRIVER, J. "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe". In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2014 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/anscombe/>>. Acessado em 01 de agosto de 2015.
- FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. "Introduction: Naturalized virtue epistemology". In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FLANAGAN, O. *Varieties of moral personality: ethics and psychological realism*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1991.
- PRITCHARD, D. "Re-evaluating the situationist challenge to virtue epistemology". In: FAIRWEATHER, A. & FLANAGAN, O. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

QUINE, W. V. O. “Epistemologia naturalizada”. In: RYLE; AUSTIN; QUINE & STRAWSON. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

RICHTER, D. *Ethics after Anscombe: post “Modern Moral Philosophy”*. Dordrecht: Kluwer, 2000.

TEICHMANN, R. *The philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

O confiabilismo de Goldman e seus críticos

Louis-Jacques Fleurimond¹

1 – Introdução

No debate entre internalismo e externalismo, a justificação epistêmica de uma crença passa ser o foco principal. O primeiro, na sua forma mais comum, insiste em que a justificação que sustenta a crença de um sujeito, candidata a ser um caso de conhecimento deve ser acessível a ele. Ou seja, o sujeito deve estar de algum modo ciente ou ter acesso ao fator justificacional de sua crença por meio de reflexão. O externalismo simplesmente nega esta restrição, considerando que o sujeito não precisa ter acesso ao status justificacional, que pode converter sua crença verdadeira em conhecimento. Isso mostra que algumas teorias externalistas não estão interessadas numa justificação imediata ou atual. Uma dessas teorias é o confiabilismo que, na sua versão genérica, oferece uma caracterização histórica da justificação.

Na teoria confiabilista, a confiabilidade do processo formador da crença coincide com a justificação e não se requer que o crente esteja de alguma forma consciente de que ele é confiável. Esta proposta tem estimulado críticas, entre elas três problemas são destacados: 1) o problema da generalidade; 2) o problema do Novo Gênio Maligno; e 3) o problema da metaincoerência. Os três procuram, através de contraexemplos, mostrar que confiabilidade não é uma condição suficiente e/ou necessária para a justificação epistêmica. Nossa pretensão atual se restringe a apresentar a

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) email - louijacques2003@yahoo.es

proposta estrutural do confiabilismo e brevemente os problemas que enfrentam essa proposta, considerando os dois últimos em maior detalhe ao colocar a estratégia de solução oferecida por Goldman.

2 - A proposta do confiabilismo de Goldman

A motivação inicial de Goldman ao descrever sua versão do confiabilismo pode ser encontrada na objeção de Edmund Gettier (1963)² à análise clássica do conhecimento. Em um artigo de poucas páginas, ele contesta a definição tradicional do conhecimento como sendo ‘crença verdadeira e justificada’. Ainda que admita que os elementos constitutivos dessa definição são necessários, ele formula certos contraexemplos que mostram que eles não são conjuntamente suficientes enquanto análise do conhecimento. Portanto, parece que além desses componentes, o conhecimento exige alguma outra coisa ou alguma modificação na definição tripartite. Alguns anos depois, este artigo estimula vários epistemólogos a oferecerem respostas que tentam levar em conta o problema conceitual apresentado. Alvin Goldman foi um deles. Em seu artigo “A Causal Theory of Knowledge” (1967)³ ele buscou oferecer uma resposta à controvérsia gettieriana – sustentando que conhecimento é crença verdadeira causada de maneira adequada. Nessa perspectiva, os casos de tipo Gettier não são considerados como instâncias de conhecimento porque a crença em questão estaria desprovida de antecedente causal adequado. Ou seja, nesses casos a crença verdadeira teria sido alcançada pelo acaso ou por sorte.

² GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, n. 23, p.121-123, 1963.

³ GOLDMAN, Alvin. A Causal Theory of knowing. *The Journal of Philosophy*, Vol. 12, n. 64, 1967, p. 357-372.

Goldman explica essa conexão causal tomando o caso da percepção como sendo um dos exemplos mais simples onde uma cadeia causal conecta certo fato *p* com a crença de que *p* de alguém.

Suponha que *S* vê que há um vaso na frente dele. [...] uma condição necessária para que *S* veja que existe um vaso na frente dele é a de que haja certo tipo de nexos causal entre a presença do vaso e a crença de *S* de que um vaso está presente. [...] um determinado processo causal que normalmente ocorre quando dizemos que alguém vê que tal e tal deve ocorrer. Esse nosso conceito comum de visão (ou seja, o conhecimento adquirido pela visão) inclui uma exigência causal que é demonstrada pelo fato de que se o processo causal relevante está ausente, nós suspendemos a afirmação de que alguém viu que tal e tal (GOLDMAN, 1967, p. 358-359)⁴.

Goldman mostra, com clareza, que a exigência de conexão causal ocupa o lugar da condição de justificação da análise do conhecimento tradicional. E ao concluir o artigo citado, ele volta a enfatizar neste ponto, afirmando o seguinte: “A análise aqui apresentada contradiz uma tradição bem estabelecida em epistemologia, a visão de que as questões epistemológicas são questões de lógica ou

⁴ Suppose that *S* sees that there is a vase in front of him. [...] a necessary condition of *S*'s seeing that there is a vase in front of him is that there be a certain kind of causal connection between the presence of the vase and *S*'s believing that a vase is present. [...] a certain causal process-viz. that which standardly takes place when we say that so-and-so sees such-and-such-must occur. That our ordinary concept of sight (i.e., knowledge acquired by sight) includes a causal requirement is shown by the fact that if the relevant causal process is absent we would withhold the assertion that so-and-so saw such-and-such. (GOLDMAN, 1967, p. 58).

justificação, e não questões causais ou genéticas”⁵ (Goldman, 1967, p. 372). Richard Feldman⁶, em um comentário, entende a ideia de Goldman como sendo a de que o conhecimento do sujeito não depende de suas razões para crer, mas sim do que causa sua crença. A teoria causal, desde esta perspectiva, pretende enfrentar Gettier pela substituição da condição da justificação e não por modificação da condição da justificação ou acréscimo de uma quarta condição, como fazem as teorias da anulabilidade.

No entanto, esta substituição não parece resolver o problema gettieriano, ou seja, Goldman não consegue, com a teoria causal, evitar a intervenção da sorte. O mesmo Goldman (1976)⁷, mais tarde, se deu conta de que pode haver contraexemplos onde a teoria causal se revela impotente. O famoso caso dos falsos celeiros é um dos contraexemplos desse tipo desafiador para a teoria causal. O caso é apresentado desta maneira: Henry está dirigindo por uma estrada numa zona rural com seu filho, aponta um celeiro para seu filho, dizendo: “Isso é um celeiro”. Acontece que todos os outros celeiros na área são meras fachadas destinadas a ser vistas exatamente como celeiros da estrada. Será que Henry sabe que o objeto avistado é um celeiro?⁸ A teoria causal de Goldman admitiria que sim, porque a presença do celeiro genuíno representa o elemento causador da crença de Henry de que o objeto avistado é um celeiro. Mas Henry apenas teve sorte, ele poderia muito facilmente ter apontado para uma fachada de um falso

⁵ The analysis presented here flies in the face of a well-established tradition in epistemology, the view that epistemological questions are questions of logic or justification, not causal or genetic questions.

⁶ FELDMAN, Richard. *Epistemology*. N. Jersey: Prentice Hall, 2003.

⁷ GOLDMAN, Alvin. Discrimination and perceptual knowledge. *Journal of Philosophy*, v. 73, n. 20, 1976.

⁸ *Ibid.*, p. 772-773.

celeiro, e formado a crença falsa de que é um celeiro, e, portanto, Henry não sabe que o objeto que ele avistou é um celeiro. Diante dessa situação, Goldman afirma:

Eu sugeri que uma pessoa sabe que p somente se o estado real de coisas em que p é verdadeiro é distinguível ou discriminável por ela de um estado de coisas possível e relevante no qual p é falso. Se há um estado de coisas possível e relevante no qual p é falso, e que é indistinguível para ela do estado real de coisas, então ela não sabe que p (GOLDMAN, 1976, p. 774)⁹.

Conforme esta condição, poderíamos dizer que a capacidade de um sujeito de discriminar ou distinguir o objeto verdadeiro do falso lhe permite alcançar conhecimento. Portanto, a crença de Henry de que o objeto que ele vê é um celeiro não é uma instância de conhecimento, pois, além de não saber que existem fachadas de celeiros falsos no campo, ele não consegue distingui-los. Assim, a tentativa de Goldman para explicar o conhecimento à margem de um status justificacional, substituindo-o por uma teoria causal fracassa.

Goldman se propõe a oferecer uma concepção de justificação enquanto condição para o conhecimento no desenvolvimento do confiabilismo processual. Este último se encontra exposto no seu artigo “What Is Justified Belief” (1979). Neste trabalho, o autor explica de uma forma geral a situação das crenças formadas por um sujeito, ou seja, em que medida elas são ou não justificadas, e ao mesmo tempo, mostra a relação da justificação da crença com o

⁹ A person knows that p , I suggest, only if the actual state of affairs in which p is true is distinguishable or discriminable by him from a relevant possible state of affairs in which p is false. If there is a relevant possible state of affairs in which p is false and which is indistinguishable by him from the actual state of affairs, then he fails to know that p .

conhecimento. Goldman busca uma definição de crença justificada em termos não epistêmicos e em conformidade com os nossos padrões comuns. Sendo este projeto tipicamente confiabilista, a justificação requerida é função da confiabilidade dos processos efetivamente usados na formação das crenças.

O confiabilismo processual pode ser formulado assim: a crença de que p de um sujeito S está justificada se e somente se ela é o resultado de um processo de aquisição ou retenção de crença que é confiável, ou seja, que leva a uma preponderância suficientemente elevada de crenças verdadeiras sobre crenças falsas. Portanto, conforme esta visão, o conhecimento pode ser alcançado a partir de processos cognitivos confiáveis. Desde esta perspectiva, o *status* justificacional é objetivo e externo ao sujeito porque ele é definido em função da probabilidade de a crença ser verdadeira.

Conforme salienta Goldman, alguns processos de formação de crença não podem produzir crença justificada. Trata-se dos processos defeituosos, tais como: raciocínio confuso, pensamento positivo (*wishful thinking*), confiança no apego emocional, a mera intuição ou adivinhação, e a generalização apressada que estariam classificados como não justificados. Estes processos não são confiáveis porque ao longo do tempo eles tendem a produzir uma grande proporção de erro, ao contrário de processos formadores de crença tais como: a percepção, a memória, o bom raciocínio e introspecção que, geralmente, dão origem a crenças verdadeiras. Esta característica desses processos lhes confere a confiabilidade, e, portanto eles, intuitivamente, são conferidores de justificação¹⁰. De maneira mais específica, Goldman se expressa assim:

¹⁰ GOLDMAN, Alvin, "Reliabilism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008 <<http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>>.

Minha proposta positiva, então, é esta: o status justificacional de uma crença é uma função da confiabilidade do processo ou processos que a causam, onde (como uma primeira aproximação) confiabilidade consiste na tendência de um processo em produzir mais crenças verdadeiras do que falsas (GOLDMAN, 1979, p. 137)¹¹.

De certa forma, esta passagem de Goldman mostra que ele não pretende estabelecer um critério de justificação com a propriedade de ser infalível, ao contrário, ele admite que processos confiáveis possam muito eventualmente gerar crenças falsas. Segundo ele, a justificação vem em graus, ou seja, dependendo da situação em questão, uma crença pode ser mais ou menos justificada. E o grau de justificação é definido em função do grau de confiabilidade do processo formador da crença. Então, um alto grau de confiabilidade seria exigido para o conhecimento. Neste caso, Goldman esclarece:

Uma crença [justificada] com base na observação fugaz ou descuidada é geralmente menos justificada do que uma crença justificada com base no exame de percepção ampla e atenciosa. Uma crença baseada em uma memória vaga é menos justificada que uma que envolve memória vívida (GOLDMAN, 1986, p. 104)¹².

¹¹ My positive proposal, then, is this. The justificational status of a belief is a function of the reliability of the process or processes that cause it, where (as first approximation) reliability consists in the tendency of a process to produce beliefs that are true rather than false.

¹² A [justified] belief based on fleeting or careless exposure is generally less justified than a belief based on ample and attentive perceptual examination. A belief based on a hazy recollection is less justified than one involving vivid memory.

Em conformidade com essas intuições, de que a força justificacional é relativa à proporção de produção de crenças verdadeiras, pode-se perceber que os processos perceptivos de caráter mais intenso, como a observação não apressada, tendem a ter índices de produção de verdades mais elevados – memórias vivas produzem uma proporção maior de verdade do que as nebulosas.

Por conseguinte, na visão confiabilista, o grau de justificação de uma crença é proporcional ao grau de confiabilidade do processo causador de crença. Goldman entende o termo “processo” como um procedimento funcional em que alguns estados de entrada (*input*) originam outros estados de saída (*output*). Em outras palavras, um processo formador de crença é um mecanismo que se vale de estados antecedentes (crenças ou experiências) para produzir crenças. Por exemplo, um processo de memória pode usar como dado de entrada (*input*) uma crença *p* em t_1 para causar como dado de saída (*output*) uma crença *q* em t_n . Não obstante, conforme a definição acima, a crença de saída será frequentemente verdadeira se o dado de entrada for verdadeiro, desde que o processo da memória seja confiável. Por conseguinte, um processo inferencial cujas premissas são falsas, ainda que confiável, não pode produzir conclusões verdadeiras¹³. Então, Goldman sugere, neste caso, uma noção de confiabilidade condicional. “Um processo é condicionalmente confiável quando uma proporção suficiente de suas crenças de saída (*output-beliefs*) é verdadeira, dado que suas crenças de entrada (*input-beliefs*) são verdadeiras” (GOLDMAN, 1979, p. 141)¹⁴. Tudo isso

¹³ Na verdade, há circunstâncias em que um processo inferencial usa premissas falsas e produz conclusões verdadeiras. Mas, a ideia subjacente parece ser que Goldman teme que se entrar falsidade nas premissas, embora possam gerar conclusões verdadeiras, elas podem não produzir conhecimento.

¹⁴ A process is conditionally reliable when a sufficient proportion of its output-beliefs are true given that its input-beliefs are true.

caracteriza a teoria confiabilista de Goldman como sendo ‘histórica’ ou ‘genética’. “A teoria diz, com efeito, que uma crença é justificada se e somente se ela é bem formada, ou seja, se ela tem uma ancestralidade de operações cognitivas confiáveis e/ou condicionalmente confiáveis” (GOLDMAN, 1979, p. 141)¹⁵. O confiabilismo processual possui um caráter histórico que confere à teoria confiabilista um aspecto externalista. Neste caso, a confiabilidade ou a justificação está sujeita à história da crença em questão.

3 - Alguns problemas para o confiabilismo

Vimos que na concepção confiabilista, a justificação de uma crença depende de seu modo de formação ser conducente à verdade. Essa peculiaridade do confiabilismo deixa patente o seu caráter externalista na medida em que não requer que o crente esteja de alguma forma consciente de que o processo formador de sua crença é confiável. Talvez, esta maneira de conceber a justificação da crença tenha criado certo desconforto entre os defensores de outras posições. Daí, entre outras, surgiram as críticas que foram mencionadas já na introdução.

Por um lado, destaca-se o problema da generalidade, o qual Goldman (1979), inicialmente apontou, mas que atingiu um desenvolvimento mais sistemático em Feldman (1985) e em Conee e Feldman (1998). O problema pode ser formulado assim: Cada crença é formada a partir de um processo-token que é a instanciação de vários processos-tipo. Então, a dificuldade está em especificar qual processo-tipo é relevante para se avaliar a confiabilidade. Por exemplo, o processo-token que produz a crença atual de que está ensolarado hoje é uma instanciação de muitos processos-

¹⁵ The theory says, in effect, that a belief is justified if and only if it is “well-formed”, i.e., it has an ancestry of reliable and/or conditionally reliable cognitive operations.

tipo, a saber, o processo perceptivo, o processo visual, o processo que ocorre no domingo, assim por diante. Cabe perceber que estes processos-tipo são confiáveis de maneira diferente. E, no entanto, um deles deve ser aquele cuja confiabilidade é relevante para a avaliação dessa crença. Essa tarefa de especificar o processo-tipo se torna um desafio para a teoria confiabilista quando o confiabilista quer derivar fatos sobre a justificação da crença a partir da confiabilidade do processo mediante o qual ela foi produzida. Daí se origina a dúvida quanto a se o confiabilismo pode, realmente, ser uma teoria substantiva e informativa de crença justificada.

Por outro lado, o problema do Novo Gênio Maligno, o qual é apresentado por vários autores diferentes (Cohen, 1984; Pollock, 1984; Feldman, 1985; Foley, 1985), postula uma situação em que alguém é justificado internamente embora seja objetivamente não confiável. Suponha um mundo possível manipulado por um demônio maligno em que todas as coisas são idênticas às do mundo atual, exceto que os processos que são confiáveis no mundo atual são inconfiáveis no mundo demoníaco. A conclusão é a de que se temos crenças justificadas porque são formadas por processos perceptivos, que são confiáveis no nosso mundo atual, também o sujeito do mundo manipulado tem crenças justificadas quando formadas por percepção. Dado que o demônio criou percepções não verdadeiras de objetos físicos na mente do sujeito, enganando-o, todas as suas crenças perceptivas, apesar de qualitativamente idênticas às nossas, são, falsas. Assim, os processos de formação de crenças perceptivas no mundo manipulado pelo demônio não são confiáveis. No entanto, uma vez que as experiências perceptivas dos habitantes do mundo demoníaco, e portanto suas evidências, são idênticas às nossas, e nós certamente temos crenças perceptivas justificadas, as crenças dos sujeitos manipulados pelo demônio também deveriam ser justificadas. Desde esta perspectiva, o

argumento mostra que os requisitos do confiabilismo para a justificação epistêmica são demasiado fortes, isto é, confiabilidade não é necessária para a justificação da crença. Portanto, uma crença justificada pode ser causada por um processo que não é confiável.

Por último o problema da metaincoerência, apresentado por Bonjour (1980/1985), expõe a situação de um sujeito confiável, mas que não está internamente justificado. Mais especificamente, suponha que um sujeito possui uma crença de que o presidente está em Nova York, oriunda de sua clarividência confiável. Ele não está justificado a crer se, em primeiro lugar, existem muitas contraevidências ignoradas por ele, e nenhuma a favor; em segundo lugar, se o sujeito tiver uma grande quantidade de evidências contra o fato de possuir tal poder; em terceiro lugar, se o sujeito tiver uma boa razão para crer que não existe tal poder; e finalmente, se o sujeito não tiver evidência nem a favor nem contra a possibilidade de tal poder existir, ou ainda de ele próprio o ter ou de que alguém pode crer, como resultado desse poder, que o presidente está em Nova York. A conclusão a que este problema pretende chegar, é a de que as condições confiabilistas não são suficientes para a justificação da crença.

4 - Estratégia de solução oferecida por Goldman

Tendo apreciado os problemas colocados à teoria confiabilista, Goldman trata de ir além da proposta do confiabilismo histórico. Para responder, sobretudo, aos problemas do novo gênio maligno e o problema da metaincoerência, ele recorre, em um primeiro momento, à abordagem dos “mundos normais”. Ele diz o seguinte:

Nós temos um grande conjunto de crenças comuns sobre o mundo real: crenças gerais sobre os tipos de objetos, eventos e mudanças que ocorrem nele.

Temos crenças sobre os tipos de coisas que, realisticamente, acontecem e podem acontecer. Nossas crenças sobre essa questão geram o que chamarei de conjunto de mundos normais. Estes são mundos consistentes com nossas crenças gerais sobre o mundo real. [...]. Nosso conceito de justificação é concebido contra o pano de fundo de tal conjunto de mundos normais. A minha proposta é a de que, de acordo com nossa concepção comum de justificação, um sistema de regras é correto em qualquer mundo W se e somente se ele tem uma taxa de verdade suficientemente alta nos mundos normais (GOLMAN, 1986, p. 107)¹⁶.

Conforme esta passagem, a crença do sujeito manipulado pelo demônio possui status justificacional, porque ela foi formada por um processo que conduz à verdade em mundos normais. Goldman admite que os clarividentes possam estar justificados em suas crenças, mesmo que o processo de formação de crença conforme o sentimento de clarividência não tenha uma taxa de produção de crenças verdadeiras elevadas tanto no mundo atual quanto nos mundos normais. Mas ao supor que os mundos normais contêm ondas de clarividência, análogas às ondas de som ou de luz – as pessoas nos mundos normais, por meio de ondas de clarividência, detectariam com precisão as

¹⁶ We have a large set of common beliefs about the actual world: general beliefs about the sorts of objects, events, and changes that occur in it. We have beliefs about the kinds of things that, realistically, do and can happen. Our beliefs on this score generate what I shall call the set of *normal worlds*. These are worlds consistent with our *general* beliefs about the actual world. [...]. Our concept of justification is constructed against the backdrop of such a set of normal worlds. My proposal is that, according to our ordinary conception of justifiedness, a rule system is right in any world W just in case it has a sufficiently high truth ratio *in normal worlds*.

características de seu ambiente assim como nós detectamos características do nosso ambiente pela luz e pelo som¹⁷.

Todavia, em “Strong and Weak Justification” (1988), Goldman continua o processo de modificação de seu confiabilismo processual com o intuito de responder tanto à desnecessidade quanto à insuficiência da confiabilidade para a justificação. A forma de conceber justificação da crença neste trabalho resulta em um contraste, que não estava presente na versão anterior do confiabilismo do autor. Nesta concepção, ele distingue os tipos de justificação interna que um sujeito pode ter para uma dada crença, cujo processo formador não é confiável. A ideia aqui se refere à divisão entre dois tipos de justificação – forte e fraco – que parece estar presente tanto no problema do novo gênio maligno quanto no da metaincoerência. A crença é fortemente justificada se e somente se ela é bem formada, no sentido de ser formada por meio de um processo que é conducente à verdade no mundo atual. Desse modo, desde que a crença seja formada por um processo confiável no mundo normal ela será também justificada em um mundo possível, mesmo que nele o processo não seja confiável. E, uma crença é fracamente justificada se e somente se ela é inocente embora mal formada, no sentido de ser produzida por um processo cognitivo não confiável que o crente não acredita ser não confiável, e cuja falta de confiabilidade o crente não tem nenhuma maneira disponível de determinar¹⁸. Goldman ainda permanece firme no seu critério confiabilista, enfatizando o grau de justificação de nível primário (ou de primeira ordem) do processo formador da crença do sujeito, em vez de se preocupar com a justificação de nível

¹⁷ GOLDMAN, Alvin. *Strong and Weak Justification*. In: TOMBERLIN, James (Org.). *Philosophical Perspectives 13: Epistemology*. Atascadero: Ridgeview, 1988. Reprinted in A. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press (1992).

¹⁸ GOLDMAN, 1988, p. 56.

secundário (ou segunda ordem), que este sujeito sustenta para com o processo que produz a crença.

Como destacamos anteriormente, a ideia de Goldman é tentar resgatar sua teoria confiabilista através desses dois tipos de justificação. Assim, conforme esse critério, o sujeito manipulado estaria justificado de maneira fraca, isto é, ele não possui o mesmo grau de justificação que o sujeito não manipulado, como se pensava no caso do gênio maligno – o processo formador de sua crença é totalmente desprovido de confiabilidade, mas ele não tem culpa disso. O sujeito não governado pelo demônio, ao contrário, possui uma justificação forte, devido a que sua crença é bem formada, isto é, ela é formada por um processo conducente à verdade que pode, portanto, ser uma instância de conhecimento.

5 - Considerações finais

Levando em conta o que foi dito até aqui, vale perceber que, em grande parte, este trabalho gira em torno ao debate entre o externalismo e o internalismo. Goldman tentou satisfazer aos críticos da teoria, empreendendo certas modificações, sem abandonar a essência do critério assumido pelo confiabilismo processual, ainda que ele parecesse querer unir o externalismo e o internalismo. De fato, não é de nosso propósito tomar uma posição sobre se Goldman chega realmente a satisfazer os críticos ou não, quando ele mesmo duvida se a concepção fraca da justificação poderia satisfazer plenamente aos internalistas. Também, conforme ele ressalta, se for correta a visão internalista de que um sujeito só está justificado em crer numa proposição se sua justificação estiver acessível da sua perspectiva interna por reflexão, então não está claro que a concepção fraca da justificação seja distintiva do internalismo. Portanto, o mesmo Goldman não parece estar convencido de que os internalistas estariam satisfeitos com

estas modificações, ou que elas respondam a suas demandas. De fato, a posição internalista é tão forte na literatura que qualquer deferência a ela pode implicar em mudança estrutural, o que nos parece que o expoente da teoria confiabilista não estaria disposto a fazer.

Referencias bibliográficas

BONJOUR, Laurence. Externalist Theories of Empirical Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 5, p. 53-73, 1980.

_____. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University

Press, 1985.

COHEN, Stewart. Justification and Truth. *Philosophical Studies*, v. 46, p. 279-295, 1984.

CONEE, Earl; FELDMAN, Richard. The Generality Problem for Reliabilism. *Philosophical Studies*, n. 89, p.1-29, 1998.

FELDMAN, Richard. Reliability and Justification. *Monist*, v. 68, p. 159-174, 1985.

_____. *Epistemology*. N. Jersey: Prentice Hall, 2003.

FOLEY, Richard. What's Wrong with Reliabilism? *Monist*, v. 68, p. 188-202, 1985.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, n. 23, p.121-123, 1963.

GOLDMAN, Alvin. A Causal Theory of Knowing. *The Journal of Philosophy*, v. 12, n. 64, p. 357-372, 1967.

_____. Discrimination and perceptual knowledge. *Journal of Philosophy*, v. 73, n. 20, p. 771-791, 1976.

_____. What Is Justified Belief? In: PAPPAS, George (Org.). *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel, p. 128-151, 1979. Reprinted in A. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press (1992).

_____. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

_____. Strong and Weak Justification. In: TOMBERLIN, James (Org.). *Philosophical Perspectives 13: Epistemology*. Atascadero: Ridgeview, 1988, p. 51-69. Reprinted in A. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press (1992).

_____. Reliabilism. . In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Edição 2008b) Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>
Acesso em: 26 de 2015.

POLLOCK, John. Reliability and Justified Belief. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 14, p. 103-114, 1984.

A crítica de Saul Kripke à teoria do rastreamento: o contraexemplo do celeiro vermelho

Lucas Roisenberg Rodrigues

1. Introdução

Em palestras proferidas na década de 1980, e mais recentemente publicadas em escrito, Saul Kripke (2011) desenvolveu algumas das mais contundentes objeções à teoria do rastreamento, tal como desenvolvida por Robert Nozick (1981)¹. No presente ensaio, apresentarei uma das objeções e a resposta de Adams (2005) ao contraexemplo de Kripke.

Suponhamos que um sujeito *S* acredite que uma proposição *P* é verdadeira com base ou por meio de um método de formação de crenças *M*. Nozick afirma que os casos de conhecimento devem satisfazer dois princípios²:

¹ As palestras de Kripke, em que apresenta a objeção de que tratamos neste artigo, foram referidas por Adams (2005). Muito antes da publicação em escrito, os contraexemplos de que tratamos aqui circulavam informalmente, e já eram referidos na literatura sobre o assunto.

² Nozick acrescentou alguns detalhes à sua teoria que omiti neste apresentação, tais como a referência à métodos unilaterais (métodos que produzem apenas um resultado) ou às situações nas quais uma mesma crença é aparentemente formada por mais de um método, visto que eles não tem nenhuma influência no exame das objeções que trato neste artigo.

1. Princípio da sensibilidade: se fosse falso que P, então S não acreditaria que P com base no método M
2. Princípio da aderência: se fosse verdadeiro que P, então S acreditaria que P com base n método M

Quando as duas últimas condições são satisfeitas, além das já tradicionais cláusulas da verdade e da crença, Nozick diz que o sujeito S *rastreia* a verdade de que P. Assim, denominamos a teoria de Nozick, conforme já é praxe na literatura sobre o assunto, de *teoria do rastreamento*.

2. O contraexemplo de Kripke

Saul Kripke produziu um contraexemplo à teoria de Nozick, mais especificamente, ao princípio da sensibilidade. Após explicar o contraexemplo, e apresentar a réplica de Adams (2005), mostrarei o que julgo haver de problemático com ela.

2.1 O celeiro vermelho

O contraexemplo de Kripke é uma modificação de outro, originalmente apresentado por Goldman (1976). O contraexemplo visava a denominada *teoria causal do conhecimento*, que fora proposta alguns anos antes pelo próprio Goldman (1967). Suponhamos que Henry está dirigindo por uma estrada na zona rural e observa, ao longo do caminho, diversos objetos que parecem típicos celeiros. Por hipótese, a sua visão funciona perfeitamente, e condições ambientais como iluminação e distância em relação ao objeto também são normais. Não tendo nenhuma razão para duvidar da sua capacidade perceptual, ou para suspeitar que exista qualquer anormalidade no ambiente em que se encontra, ele nota a existência de um celeiro e forma a crença de que

P_1 : este objeto é um celeiro ³

O pronome demonstrativo *este* refere-se ao objeto avistado por Henry no momento em que forma a crença de que P_1 ⁴. A proposição P_1 é, por hipótese, verdadeira. Suponhamos agora que, sem que Henry suspeite, ela se encontra em um ambiente muito peculiar. Os moradores da região, por qualquer motivo que seja, decidiram erguer construções que, embora não sendo celeiros, são réplicas muito bem construídas, que enganam mesmo o mais competente observador. Henry observa o *único* celeiro genuíno construído, e forma a crença *verdadeira* de que existe um celeiro no local avistado por ele. Embora ele tenha uma crença verdadeira e, ao que tudo indica, justificada, não diríamos que a sua crença é um caso do conhecimento. Ele simplesmente teve a *sorte* de observar o único celeiro genuíno existente, ainda que cercado por réplicas indistinguíveis.

Nozick oferece uma explicação bastante intuitiva e plausível do que acontece nesta situação. Henry não possui conhecimento, pois sua crença viola a condição de sensibilidade: é falso que se não existisse um celeiro, ele não acreditaria que existe um celeiro. Poderia muito bem acontecer de não existir um celeiro e, ainda assim, Henry formar a crença de que existe um celeiro no local avistado por ele. Tal situação ocorreria se Henry existisse uma fachada de celeiro precisamente naquele local, o que não foi o caso por mera *sorte*. Foi mera coincidência que ele tenha

³ Kripke não especifica o método de formação de crenças de Henry quando expõe o caso do celeiro vermelho. Em que medida isto é um problema para a objeção de Kripke, nós veremos quando abordarmos as réplicas de Adams (2005).

⁴ Não trato *este objeto* como um designador rígido, e considero que *este objeto* poderia referir a diferentes objetos, de acordo com as circunstâncias de formação da crença. Caso *este objeto* fosse um designador rígido, não poderíamos tratar de situações contrafactuais em que ele forma a mesma crença e a crença é falsa.

formado a sua crença de que existe um celeiro e, simultaneamente, que exista um celeiro.

Vejam agora a variação proposta por Kripke. Digamos que existam muitas réplicas de celeiros, e um único celeiro genuíno em toda a região. Contudo, desta vez os moradores decidiram que todas as réplicas construídas serão de uma mesma cor, qual seja, marrom. O celeiro avistado, por hipótese, é *vermelho*.

Henry observa um celeiro, *que no caso é vermelho*, e forma a crença de que existe um celeiro no local em questão, isto é, a forma a crença de que P_1 . Assim como na situação original, a crença em P_1 também viola a condição da sensibilidade: é falso que se não existisse um *celeiro* naquele local, ele não acreditaria que existe um celeiro. Há muitas réplicas espalhadas pela região, que seriam facilmente confundidas com celeiros genuínos, e o celeiro observado *poderia* ser uma delas, embora não o seja.

Digamos agora que Henry também nota que o objeto avistado é um celeiro *vermelho*, e forma a crença verdadeira de que existe um celeiro vermelho no local avistado por ele. Representamos a proposição da seguinte forma:

P_2 : Este objeto é um celeiro vermelho

Como no primeiro caso, o pronome demonstrativo *este* se refere ao objeto avistado por ele no momento em que forma a crença de que P_2 . Ao contrário da crença de que P_1 , a sua crença de que P_2 satisfaz a condição da sensibilidade, e, por hipótese, também satisfaz a condição da aderência. Se não existe um celeiro vermelho, não haveria uma réplica de celeiro vermelho (visto que todas as réplicas são marrons) e, por conseguinte, ele não acreditaria que existe um celeiro *vermelho* no local avistado por ele. Assim, a crença de que P_2 satisfaz a condição de sensibilidade, mas a crença de que P_1 não satisfaz. Portanto, Henry rastreia a proposição *este objeto*

é um celeiro vermelho, mas não rastreia a proposição *este objeto é um celeiro*.

Conforme vemos aqui, Henry sabe que

P_2 : Existe um celeiro vermelho ali

Porém, Henry não sabe que

P_1 : existe um celeiro ali

Ora, a proposição *este objeto é um celeiro vermelho* é analisável como uma conjunção formada por outras duas, quais sejam, *este objeto é um celeiro* e *este objeto é vermelho*. Consequentemente, temos que Henry sabe que o objeto avistado é um celeiro e é vermelho, mas não sabe que é um celeiro. Ora, é surpreendente que se possa saber que uma conjunção é verdadeira e, ao mesmo tempo, não saber que um dos seus conjuntos é verdadeiro. Contudo, esta é precisamente a consequência que Saul Kripke atribui à teoria do rastreamento.

3. O princípio de Fecho Epistêmico

Como é bem conhecido, Nozick rejeitou denominado *Princípio de Fecho Epistêmico*, o qual apresentamos assim:

Princípio de Fecho Epistêmico: Se um sujeito S sabe que uma proposição P é verdadeira, e P implica logicamente Q, e S deduz Q a partir de P, então S sabe que Q

A motivação fundamental do Princípio de Fecho Epistêmico é a tese de que o conhecimento é transmitido infalivelmente pela inferência válida. O princípio também tem implicações acerca do conhecimento potencial, ou a respeito do que um sujeito está em posição de saber. Assim, se um sujeito S sabe que P, e S é capaz ou tem disposição de

inferir validamente Q a partir de P, então S está em posição de saber que Q, bastando, para tanto, apenas produzir a inferência necessária.

Nozick rejeitou o princípio de fecho epistêmico, conforme assinalamos anteriormente. A sua crítica ao princípio estava conectada a uma engenhosa resposta ao ceticismo cartesiano. Segundo o autor, um sujeito S pode saber que uma proposição P é verdadeira, e ainda assim não saber inferencialmente que proposição $\neg H$ é verdadeira a partir de P, quando P é uma proposição perceptual comum, tal como a proposição de que *estou aqui agora escrevendo em meu computador*, e H é uma hipótese cética, tal como *estou em minha cama sonhando que estou escrevendo em meu computador*.

Ora, é verdade que P implica $\neg H$ e o sujeito S infere $\neg H$ a partir de P. Também é verdade que ele tem conhecimento da verdade da proposição implicadora, isto é, ele sabe que P. Contudo, ainda assim ele não sabe da verdade da proposição implicada. Tal fato é possível, segundo Nozick, porque é compatível a satisfação da sensibilidade por parte de P com a insatisfação da sensibilidade por parte de $\neg H$.

O contraexemplo do celeiro vermelho também exemplifica uma falha do Princípio de Fecho Epistêmico. Neste segundo caso, Henry sabe que P_2 , mas não sabe que P_1 inferindo de P_2 , ainda que P_1 seja logicamente dedutível de P_2 , pois se um objeto é um celeiro vermelho, então este mesmo objeto também é um *celeiro*. Com efeito, como P_2 pode ser analisada como uma conjunção, e P_1 como um dos seus conjuntos, é fácil perceber que P_1 segue de P_2 pela simples regra da eliminação da conjunção.

Kripke evidentemente sabe que Nozick rejeitou o Princípio de Fecho Epistêmico, e portanto que a simples incompatibilidade do contraexemplo com o princípio não seria suficiente para refutar a teoria do rastreamento. Todavia, Kripke também observa corretamente que Nozick rejeitou o Princípio de Fecho em um contexto de confronto

com o ceticismo. Existe plausibilidade na afirmação de que não sabemos que as hipóteses cétricas são falsas, e que para qualquer alegação de conhecimento ordinária parece haver alguma outra hipótese incompatível, mas que nossa evidência aparentemente não elimina. A força do argumento ceticismo está justamente ancorada nesta alegação bastante plausível.

O problema, segundo Kripke, é que não *há nenhuma razão independente da teoria do rastreamento* para aceitar a violação do princípio de fecho no caso do celeiro vermelho. Não há nenhuma base intuitiva para a violação do princípio de fecho no caso em questão, e, mesmo um filósofo que rejeite o princípio de fecho em geral, deve considerar a implausibilidade de tal estado de coisas em particular. Aparentemente, a teoria de Nozick não poderia dar de ombros para o contraexemplo, alegando que o princípio de fecho é falso.

4. As réplicas de Adams e Clarke

Em nossa apresentação do caso do celeiro vermelho, omitimos duas questões importantes: qual o método empregado para a formação das crenças de que P_1 e de que P_2 ? Dado que a condição de sensibilidade é relativizada ao método de formação de crenças, poderia a consideração do método envolvido salvar a teoria de Nozick da objeção de Kripke? Fred Adams (2005), em um artigo recente, responde positivamente a esta última questão.

Fred Adams alega que as objeções de Kripke perdem força uma vez que venhamos a considerar o método utilizado. No que diz respeito ao caso do celeiro vermelho, a sua resposta está apresentada na seguinte passagem, a qual faço questão de citar na íntegra:

Peg [o sujeito do exemplo na apresentação de Adams] está usando a aparência de um celeiro vermelho para detectar a informação de que existe

algo que é vermelho e que é um celeiro. Uma vez que que celeiros vermelhos não podem ser réplicas de celeiros (de acordo com a estipulação de Kripke), a aparência de um celeiro vermelho indica confiavelmente tanto a existência de um celeiro como a existência de um celeiro que é vermelho. Uma vez que Peg está utilizando a aparência de um celeiro vermelho para formar a crença de que existe um celeiro vermelho, ela satisfaz a condição de rastreamento, a qual diz que não se não existisse um celeiro vermelho, então ela não acreditaria que existe. E se não existisse um celeiro vermelho, e Peg acreditasse que um celeiro, então ela não usaria o mesmo método da aparência de celeiro vermelho. Isto quer dizer que quando Peg acredita que existe um celeiro, ela acredita que existe um celeiro em parte empregando o método do celeiro vermelho. Este método garante que Peg sabe sabe que esta estrutura é tanto um celeiro, como um celeiro vermelho (ADAMS, 2005, pp. 25).

Resumidamente, o autor argumenta que, como a aparência de celeiro vermelho é usada tanto para formar a crença de que P_1 , como para formar a crença de que P_2 , o método M_2 deve ser parte do método M_1 ⁵. Como o método M_2 não seria utilizado a menos que existisse um celeiro vermelho, e o celeiro *é* vermelho, ambas as crenças de que P_1 e de que P_2 rastreiam a verdade, uma vez que se mantenha o método constante. Assim, não há qualquer falha do princípio de fecho no caso: Peg sabe que existe um celeiro e sabe que existe um celeiro vermelho.

Todavia, existe um problema na proposta de Adams. Ele aponta corretamente de que ambas as crenças de que existe um celeiro e de que existe um celeiro vermelho são

⁵ No restante do texto, M_1 refere ao método utilizado na formação da crença de que P_1 e M_2 refere ao método utilizado para formar a crença de que P_2 .

obtidas a partir da mesma experiência perceptual, a qual não existiria caso não existisse um celeiro vermelho. Se não existisse um celeiro vermelho, ele não teria os dados sensoriais específicos e particulares, que envolvem experiências sensoriais de celeiro vermelho. Todavia, disto não podemos extrair que o mesmo método foi utilizado em ambas as crenças, ou que o método utilizado para formar a crença de que P_1 contém o método utilizado para formar a crença de que P_2 .

O principal problema da réplica de Fred Adams é que ele considera a relação entre os métodos de maneira precisamente inversa à relação real entre eles: é o método do M_2 que deve, por assim dizer, conter o método M_1 , não o método M_1 que deve conter o método M_2 . Adams identifica o método envolvido na formação das crenças *apenas* com a aparência perceptual e com os dados sensoriais da experiência individual, o que leva, no presente caso, a distorcer a relação entre os métodos envolvidos. Contudo, pode acontecer que duas crenças sejam formadas com base na mesma experiência perceptual, e ainda assim sejam produzidas por métodos ou processos distintos.

Um caso análogo pode ajudar a esclarecer porque faço esta observação. Eu noto um objeto, que é um quadrado e é vermelho, e formo a crença de que ele é quadrado e de que ele é um quadrado vermelho. Ainda que ambas as crenças sejam produzidas a partir da mesma experiência perceptual, parece claro que o método empregado para formar a crença de que o objeto é um quadrado vermelho *não* é parte do método empregado para formar a crença de que o objeto é um quadrado. Para julgar que o objeto é um quadrado eu precisei apenas identificar a sua forma geométrica; para julgar que o objeto é um quadrado vermelho eu precisei observar a sua forma e a sua cor. Assim, para reconhecer um objeto como um quadrado vermelho, eu preciso identificar o objeto como um quadrado, o que envolve minha capacidade de

reconhecimento de formas geométricas, e *fazer mais alguma coisa*, a saber, utilizar minha capacidade de discriminar entre cores. Na medida em que é apropriado falar de um método incluindo ou contendo outro, o método que envolve da crença composta deve incluir o método das crenças componentes.

O mesmo parece ocorrer no exemplo do celeiro vermelho. Para reconhecer um objeto visual como um celeiro vermelho, é necessário aplicar a categoria *celeiro* ao objeto da experiência e fazer mais alguma coisa, a saber, identificar a cor do objeto. Reconhecer ou identificar um objeto como um celeiro *vermelho* necessita de uma atividade ou processo mental adicional, que não está contido no simples reconhecimento de um objeto como um celeiro.

Dado que o método M_2 deve empregar duas capacidades perceptuais distintas, reconhecimento de formas de celeiro e reconhecimento de cores de objetos, e que o método M_1 utilizada apenas uma destas, parece claro que ambos deve ser distintos. Supondo que algum deles deve fazer parte ou estar incluído no outro, como sugere Adams, a relação de inclusão deve espelhar a complexidade relativa dos métodos, isto é, o método M_1 deve estar incluído ou fazer parte do método M_2 .

Por fim, devemos notar outra problema interessante. Adams afirma explicitamente que Peg não utilizaria o método M_1 se não existisse um celeiro vermelho. Contudo, intuitivamente diríamos que caso Peg encontrasse uma fachada de celeiro *marrom*, ainda assim estaria empregando o mesmo método ou processo: ela observa um objeto, reconhece certas características e propriedades do objeto(a forma ou aparência de visual típica de um celeiro) e forma a crença correspondente de que este objeto é um celeiro. O método de formação de crenças envolve o reconhecimento ou apreensão de certas características visuais de celeiro(por exemplo, uma certa forma, uma certa disposição das partes, etc.). Todavia, entre as características visuais de um celeiro,

não encontramos a presença de uma cor específica. Portanto, então o mundo contrafactual em que Peg encontra uma fachada de celeiro marrom deve fazer parte dos mundos relevantes para avaliar se a crença de P_1 satisfaz o princípio de sensibilidade. Assim, temos ainda uma segunda razão para suspeitar da resposta ao problema levantado por Kripke.

5. Conclusão.

A teoria do rastreamento, proposta por Robert Nozick, foi alvo de críticas por Kripke (2011). Entre as objeções produzidas por Kripke, selecionamos uma delas, o contraexemplo de celeiro vermelho. No artigo, procurei demonstrar que a réplica de Fred Adams ao contraexemplo de Kripke não é satisfatória.

O problema fundamental da réplica de Adams reside em uma confusão das relações entre os métodos envolvidos, e depende também de um entendimento muito restrito do conceito de método ou processo de formação de crenças. O método M_2 (o método envolvido na categorização de um objeto como um celeiro vermelho, e na formação da crença correspondente) deve ser *mais complexo* que o método M_1 (que envolve apenas a crença de que o objeto é um celeiro), o que nos leva a pensar que o método M_2 não está contido ou faz parte de M_1 . O que se segue de tais considerações é que a objeção de Saul Kripke não é resolvida pela proposta de Fred Adams.

Referências Bibliográficas

ADAMS, Fred. Tracking, theories of knowledge. Veritas: revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, v. 50, n. 4, p. 11-36, 2005.

GOLDMAN, Alvin I. A causal theory of knowing. The Journal of Philosophy, p. 357-372, 1967.

GOLDMAN, A. I. Discrimination and Perceptual Knowledge. *The journal of Philosophy*, v. 73, n. 20, p. 771-791, 1976.

NOZICK, Robert. *Philosophical explanations*. Harvard University Press, 1981.

KRIPKE, Saul A. *Philosophical troubles: collected papers*. Oxford University Press, 2011.

A consciência negada: críticas de Searle ao funcionalismo de Dennett

*Márcio Francisco Rodrigues Filho*¹

Introdução

Aqui apresento duas críticas ao conceito de consciência de Daniel Dennett (1942), que necessitam ser tomadas em conjunto, pois o problema é amplo. Farei isso tomando como referência principal minha dissertação de mestrado, onde analisei minuciosamente as diversas críticas de John Searle (1932) ao funcionalismo dennettiano. Como sabido, o funcionalismo dennettiano decorre de uma concepção funcionalista que faz uma analogia entre mentes/cérebros e softwares/hardwares. Esta analogia não é reconhecida por Searle, embora seja aceita dentro das ciências cognitivas contemporâneas.

Minhas críticas neste artigo estarão expostas em dois momentos que se complementam um ao outro. Primeiramente, analiso uma fraca afirmação de Dennett: assumir que não há distinção relevante entre animais humanos conscientes e zumbis, que são por definição seres inconscientes. Procuo demonstrar que embora os zumbis filosóficos possam exibir o comportamento idêntica ao nosso, ainda assim, eles parecem não ter estados mentais subjetivos, qualitativos, fenomenológicos e intencionais

¹ Doutorando em Filosofia pelo PPG de filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. São Leopoldo/RS. Bolsista Capes Prosup dedicação exclusiva, pesquisa nas áreas de Filosofia da Mente e Filosofia Política. Contato: marcio.francisco.rodrigues@gmail.com

(qualia). Características específicas da consciência, que nós animais humanos possuímos. Aceitar que não há diferença significativa entre nós e zumbis, como faz Dennett, parece demonstrar uma contradição.

Feito isto, em um segundo momento parto para críticas de Searle ao verificacionismo dennettiano. O verificacionismo de Dennett parece tomar como inexistente o que não pode ser analisado através da perspectiva científica que dispomos até o momento. De acordo com o modelo científico dennettiano, uma vez que a ciência possui um método objetivo de análise de dados ontologicamente objetivos, isto é, na terceira pessoa. A ciência não poderia analisar nada que não fosse concreto, epistemicamente e ontologicamente objetivo, pois a análise de fatos subjetivos seria impossível pela ciência a qual dispomos, além de que isso, se feito, acarretaria em subjetividade epistêmica².

A segunda parte deste artigo complementa a primeira e vice e versa. As críticas ao funcionalismo de Dennett não são novas, se encontram distribuídas ao longo de boa parte da obra de Searle que tem mais de 40 anos. Porém, as mais explícitas e contundentes encontram-se no livro *O mistério da consciência*, de 1997³. Exatamente nesta obra que estão as duas críticas que aqui, serão tomadas em conjunto para mostrar sua força e viés sistemático. Este livro onde se encontram essas críticas, nada mais é do que uma série de ensaios e resenhas encomendadas pelo *The New York Review of Books* sobre a filosofia da mente, mais especificamente, no tocante à investigação sobre a consciência e os diversos programas

² FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. passim.

³ SEARLE, John R. *O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers*. São Paulo: Paz e terra, 1998. passim.

de pesquisa em filosofia das universidades de língua inglesa⁴.

Meu esforço aqui é demonstrar a seriedade dessas críticas que já tem quase 30 anos e que possuem suas bases ao menos há mais de 50 anos. A filosofia é, sobretudo, conceitual, mas problemas conceituais mal interpretados geram discussões muitas vezes redundantes e estéreis por muito tempo. É exatamente para evitar este tipo de postura que pretendo elucidar aqui a alegação de que animais humanos conscientes não seriam diferentes de zumbis filosóficos inconscientes. Porque esta alegação de Dennett exclui os *dados* subjetivos de sua investigação em favor de um método. Uma vez que não é possível lidar com fatos subjetivos, qualitativos, fenomenologicamente distintivos dentro da perspectiva verificacionista científica. O que seriam os qualia, um capricho dos filósofos, que Dennett diz não existirem?

No entanto, quando falamos da natureza da mente, ou seja, daquilo que a mente é composta em termos materiais constitutivos não estamos falando de epistemologia. Por isso, pretendo demonstrar que através dos supostos erros de Dennett nós não precisamos negar a subjetividade em favor de um método de pesquisa. Até porque a ontologia subjetiva não implica necessariamente uma subjetividade epistêmica⁵. Se o método que temos hoje para estudar a mente exclui a natureza, a ontologia da mente, então, acredito que é o método que deve ser deixado de lado ou refeito, mas não o objeto estudado. Afinal são exatamente as características de uma mente consciente que uma tese a respeito da ontologia

⁴ FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. *passim*.

⁵ FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. *passim*.

das mentes deve descrever.

Somos zumbis sem consciência?

Segundo Dennett, sim. Se os zumbis sem consciência são logicamente possíveis, então, ninguém tem consciência, sejam eles animais humanos ou zumbis. Dennett é um materialista ferrenho. A consciência não é exatamente o que cremos que ela seja, pura fenomenologia experimentada em primeira pessoa ⁶. Antes, para Dennett, a consciência é um conjunto de diversos processamentos de informação inconscientes, executados por diversas áreas da arquitetura paralela de nossos cérebros (hardwares), que rodam as nossas mentes (softwares) ⁷.

Já que Dennett é um funcionalista do tipo que faz analogia entre cérebros e mentes com hardwares e os softwares de um computador ⁸. Aqui, procurarei mostrar que essa afirmação de Dennett sobre a identidade de zumbis e animais humanos conscientes é falsa. Isto porque esta afirmação resulta de uma exclusão de todas as características ontológicas subjetivas e fenomenologicamente distintivas da explicação de Dennett sobre o que constitui a natureza da consciência. A própria definição de Dennett da ontologia da consciência nos mostra sua visão:

A consciência humana é, ela própria, uma imensa coleção de memes (ou, mais precisamente, efeitos-meme em cérebros) que podem ser melhor

⁶ TEIXEIRA, João de Fernandes. A mente segundo Dennett. São Paulo: Perspectiva, 2008. passim.

⁷ FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. passim.

⁸ SEARLE, John R. A redescoberta da mente. 2ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. passim.

compreendidos com a operação de uma máquina virtual “Von Neumannesca” implementada na arquitetura paralela de um cérebro que não foi projetado para nenhuma atividade do gênero⁹.

Como vemos aqui, para Dennett a consciência é um efeito, ou seja, a consciência é causada pelos efeitos dos memes em nossas cabeças. Memes são entidades concebidas por Richard Dawkins (1941) em 1979 na sua aclamada obra *O gene egoísta*, para fornecer uma explicação biológica da forma como a cultura humana evolui na natureza, através de uma analogia com os genes¹⁰. Porém, para Dennett, não há tais experiências provocadas por memes, pois não existe *qualia*. São há propriamente efeito nenhum, característica subjetiva alguma, quando estamos a tratar da ontologia das mentes. Esses memes, isto é, as idéias que estão vagando em nossas cabeças são produzidas por uma máquina virtual “Von Neumannesca”.

Uma máquina estilo Von Neumann, em referência a John Von Neumann (1903-1957), um dos mais importantes matemáticos do século XX que contribuiu também para as ciências da computação. Neumann propôs que as instruções das funções computacionais que eram lidas por cartões perfurados, passassem a serem gravadas na memória do computador, ou seja, criou a CPU, que roda os Softwares. Fazendo a execução e leitura dessas funções mais rápidas, pois passaram a se dar eletronicamente. Isto contribuiu para a construção dos computadores de forma grandiosa, pois até hoje, a maioria dos computadores caseiros, por exemplo, são

⁹ DENNETT, Daniel C. “La consciencia explicada: una teoría interdisciplinar”. Barcelona: Editorial Paidós, 1995, p. 223.

¹⁰ DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979, p. 124.

máquinas que seguem o modelo inventado por Neumann ¹¹.

O que é uma máquina Von Neumannesca? Um programa de computador, pois Dennett é um funcionalista a respeito do mental e para ele, a mente é um programa de computador, um software a rodar num hardware biológico chamado cérebro, mesmo que ele negue, sua descrição a respeito da ontologia da consciência é clara. A consciência é um software que roda as nossas ideias em nossas mentes e elas causam de alguma forma as experiências conscientes que temos. No entanto, não há nenhum fenômeno subjetivo algum aqui, segundo Dennett. Apenas um software (mente) concreto, objetivo, funcional, a rodar em algo análogo a computadores comuns (cérebro) ¹². Porém, se a descrição da ontologia da consciência é esta, o que são nossas experiências fenomenologicamente subjetivas, distintivas, conscientes que temos ao longo das nossas vidas?

Para Dennett, não existem os *qualia*, um capricho dos filósofos, já que há quatro características que os definem. Estas características não podem ser analisadas cientificamente. Segundo Dennett os *qualia* são: a) *inefáveis*, não podem ser comunicados ou apreendidos por outros meios diferentes da experiência direta da consciência; b) são *intrínsecos*; propriedades não relacionais, os *qualia* não se alteram conforme a relação da experiência com outras coisas são sempre estáticos; c) são *privados*; todas as comparações com algo na terceira pessoa, do ponto de vista objetivo dos *qualia* são sistematicamente impossíveis, pois eles são irredutivelmente subjetivos; d) eles são *direta ou imediatamente apreensíveis pela consciência*; “experienciar um quale” é “saber-

¹¹ FILHO, Clézio Fonseca. História da computação: O Caminho do Pensamento e da Tecnologia. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2007. passim.

¹² FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. passim.

se que se experiência um quale, sabendo-se que é isso mesmo tudo para se saber sobre esse quale experimentado”¹³.

Por isso que não havendo estados mentais intrínsecos, isto é, estados mentais e características mentais subjetivas e definidoras da experiência, nós, os animais humanos conscientes precisamos ser entendidos como análogos a zumbis¹⁴. Para Searle Dennett é um “antimentalista”, ou seja, não acredita em mente, tão pouco em consciência. Ao menos não como nós sujeitos conscientes experimentamos esses fenômenos subjetivos a partir da interação de nosso organismo biológico com o ambiente, que a princípio se dá, através da experiência de um “EU” introspectivo consciente de um campo unificado de experiências perceptivas sensíveis: ouvir, enxergar, tocar, degustar, cheirar, etc¹⁵.

Se a teoria da consciência proposta por Dennett for correta, então ela nos obriga a aceitar que não há de fato diferença entre a experiência subjetiva de “seres humanos e zumbis inconscientes que se comportam exatamente como seres humanos”¹⁶. Os zumbis teriam experiência subjetiva? É verdade que para Dennett zumbis com um comportamento complexo não poderiam ser zumbis, seres que são logicamente impossíveis, segundo ele, pois qualquer máquina “capaz de se comportar como um ser humano

¹³DENNETT, Daniel C. “Quining Qualia”. Reprinted from *Consciousness in Contemporary Science* by permission of Oxford University Press and the author, 1988. passim.

¹⁴FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. passim.

¹⁵SEARLE, John R. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. passim.

¹⁶SEARLE, John R. *O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers*. São Paulo: Paz e terra, 1998. passim.

deveria ter consciência”¹⁷.

Dennett não vê nenhum problema lógico nisto. Porém, então não haveria nenhuma diferença entre nós e essas máquinas complexas, ou robôs altamente tecnológicos que exibam um comportamento exterior perfeitamente igual ao comportamento de animais humanos que são compostos de carne e osso? Assim como não há um problema na analogia entre zumbis e animais humanos, também, para Dennett, não há um problema semântico aqui, pois se somos iguais aos zumbis que não possuem *qualia*, então nós humanos também não possuiríamos estados mentais com características fenomenologicamente distintivas e qualitativas que possuem sim um significado, um valor¹⁸?

Dennett não quer trazer uma máquina complexa à vida consciente. Ele quer negar o que deveria explicar: a existência de tal vida consciente “seja para nós, para animais, para zumbis, ou para qualquer outra coisa”¹⁹. Isto porque a consciência não pode ser estudada dentro da sua perspectiva científica. Por isso, Dennett ataca os *qualia*, já que uma explicação científica da mente e suas características, não poderia constatar tais fenômenos. No entanto, não devemos abandonar o que pretendemos explicar se é este o nosso objetivo. Talvez se um martelo feito de borracha não possa demolir uma parede, é o martelo que devemos abandonar e não o nosso objetivo de derrubar a parede. Da mesma forma, se são exatamente os dados distintivos e fenomenologicamente subjetivos que devemos explicar não são eles, que nós devemos abandonar. No caso do martelo, não seria melhor trocar o método e usar um martelo de aço

¹⁷ SEARLE, John R. O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers. São Paulo: Paz e terra, 1998. passim.

¹⁸ SEARLE, John R. A redescoberta da mente. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. passim.

¹⁹ SEARLE, John R. O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers. São Paulo: Paz e terra, 1998. passim.

para demolir a parede? Porém, em Dennett não há diferença entre as nossas dores e o sofrimento de um zumbi inconsciente, pois se zumbis são, de fato, logicamente possíveis, eles passariam a serem uma pedra no sapato dos funcionalistas:

Porque as esperanças frustradas de um zumbi teriam menos importância do que de uma pessoa consciente? A um truque com espelhos aqui que deveria ser exposto e descartado. A consciência, você diz, é o que importa, mas daí você adere a doutrinas sobre a consciência que, sistematicamente, nos impedem de obter qualquer explicação que justifique sua importância. Postular qualidades internas especiais que são não apenas privadas e intrinsecamente valiosas, mas também que não podem ser confirmadas nem investigadas é apenas obscurantismo ²⁰.

Para Searle a questão levantada por Dennett é retórica. Afinal, para que serve a pergunta sobre a importância de alguma coisa que é preciso responder? Porque se perguntar a respeito da diferença entre animais humanos e zumbis inconscientes? Quando na verdade, o que Dennett, deveria fazer é responder qual a diferença entre um e outro e, não, se perguntar se isto é importante ou não, pois a teoria de Dennett está sendo acusada de não fazer esta distinção. Na citação acima, parece que ficou definido de antemão que zumbis são inconscientes, ao passo que humanos, não. O que Dennett diria sobre isso? Somos idênticos, mas ao mesmo tempo não somos idênticos? Se para Dennett perguntar sobre as diferenças de zumbi inconsciente e um animal humano consciente é obscurantismo. Então eu me pergunto o que ocorre se

²⁰ DENNETT, Daniel C. “La consciencia explicada: una teoría interdisciplinar”. Barcelona: Editorial Paidós, 1995, p. 223.

Dennett tomar uma facada na barriga? Estaríamos sendo obscurantistas? Colocar álcool em um animal não humano e atear fogo nele também seria obscurantismo? Nada estaria acontecendo aqui, não há dor consciente e fenomenologicamente distintiva?

Os zumbis geralmente são definidos como seres que “têm apenas um comportamento externo que se assemelha ao de pessoas que têm sentimentos e, para as quais, essas coisas, com certeza, literalmente importam”²¹. Assim, se perguntar entre a diferença entre quem se importa, sente e sabe que é consciente e aquele que não tem consciência, parece ser no mínimo relevante, se estamos a falar do que é a consciência. Ao aceitarmos a teoria da consciência de Dennett nós teremos de aceitar junto com ela essa analogia. Teremos de nos satisfazer com ao fato de nós, seres humanos, não possuímos nada que nos difira de zumbis inconscientes. Porém, parece haver algo de paradoxal aqui.

Aceitar a proposta de Dennett é aceitar uma não-teoria da consciência, ou como Searle diz: uma negação da consciência. Acredito não estar sendo “obscurantista” se eu me ativer mais um momento na importância dessa questão sobre a diferença entre animais humanos e zumbis inconscientes. Isto porque, o argumento dos zumbis, não é algo novo, não em filosofia da mente. O argumento surgiu na filosofia da mente contemporânea lá em 1974 no artigo de Robert Kirk. Além disso, deu fama a David Chalmers, quando os zumbis retornaram a aparecer em seu aclamado livro *The Conscious Mind*²².

Zumbis não têm nenhuma experiência consciente. No entanto, eles variam naquilo que em que são iguais aos seres humanos. O tipo de zumbi que Dennett se refere é o

²¹ SEARLE, John R. O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers. São Paulo: Paz e terra, 1998. passim.

²² CHALMERS, D.H. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996. passim.

zumbi físico, que é idêntico ao ser humano *partícula por partícula*. É idêntico ao que somos, mas sem experiências conscientes. Possuem uma cópia de nosso comportamento e de nossa organização funcional interna, mas sem consciência ²³.

Este tipo de zumbi teria um cérebro com neurônios e com a mesma química e mesmo funcionamento que os nossos cérebros têm, mas não teria as experiências conscientes subjetivas que temos. Os defensores dos zumbis argumentam que é possível ter tudo isso sem ter consciência. Searle ataca Dennett não para refutar o materialismo, antes, ataca para derrubar de vez o funcionalismo Dennettiano. Uma vez que o funcionalismo lida com o problema da representação, isto é, o funcionalismo parece não poder lidar com o fato de que nossas mentes têm um conteúdo, ponto que também é tratado por Searle no seu argumento do *quarto chinês* considerado irrelevante por Dennett ²⁴.

A consciência parece possuir uma ontologia de primeira pessoa e a teoria funcionalista de Dennett defende uma ontologia de terceira pessoa, pois Dennett nega os qualia ²⁵. A única forma plausível de tratar a mente é o materialismo para Dennett e pesquisar a respeito da mente,

²³ TOLEDO. Gustavo Leal; Sergio L. De C. Fernandes. “O Argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente: são zumbis físicos logicamente possíveis”? Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005, p. 29.

²⁴ FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. *passim*.

²⁵ TOLEDO. Gustavo Leal; Sergio L. De C. Fernandes. “O Argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente: são zumbis físicos logicamente possíveis”? Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005, p. 29.

é analisarmos o cérebro²⁶. A discussão a cerca dos zumbis é totalmente descabida no entender de Dennett, “uma vergonha para a filosofia”²⁷. O argumento dos zumbis, não têm utilidade nenhuma, pois lida com uma linguagem antiquada. Dennett se pergunta várias vezes se “deveria ser imoral fazer um ser humano sofrer, mas não seria imoral fazer a mesma coisa com um zumbi idêntico a tal ser humano”²⁸?

A concepção científica dennettiana

Qualia não existem para Dennett, são inefáveis, ou seja, inalcançáveis pela ciência. Não são passíveis de estudos empíricos. Diante disso, Searle nos convida a pensar se não seria possível para a ciência descobrir que Dennett está certo e que realmente esses *qualia* seriam apenas ilusão, tal como é o pôr do sol é uma “ilusão”? Hoje sabemos que o pôr do sol não é exatamente como o vemos e sim uma ilusão provocada em nossa consciência perceptiva do sol “nascendo” de um lado do planeta e se “pondo” do outro. Na verdade o acontece em ciência não é a negação de tais *dados*, isto é, de nossas experiências conscientes, afirma Searle. A ciência apenas esclarece como acontecem nossas experiências conscientes e não nega o por do sol, ela explicita o que é o

²⁶ TEIXEIRA, João de Fernandes. A mente segundo Dennett. São Paulo: Perspectiva, 2008. passim.

²⁷ TOLEDO. Gustavo Leal; Sergio L. De C. Fernandes. “O Argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente: são zumbis físicos logicamente possíveis”? Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005, p. 53.

²⁸ TOLEDO. Gustavo Leal; Sergio L. De C. Fernandes. “O Argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente: são zumbis físicos logicamente possíveis”? Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005, p. 53.

por do sol. Dennett é um filósofo ou cientista?

Em qualquer uma das respostas ele está comprometido em demasia, enquanto filósofo como vimos anteriormente, com afirmações fracas sobre a relevância dos zumbis para a filosofia e enquanto, um cientista, está negando, como veremos agora, dados empíricos, o que não deveria acontecer. Afinal de contas, nós temos experiência de nossa consciência, certo? Nossa experiência consciente tem um caráter qualitativo complexo e peculiar, muitas vezes distintivo, não é? Temos arrepios quando alguém quebra um giz e com ele risca um quadro negro não é mesmo? Ora, mas isto não seria um quale?

A ciência não nega os dados, apenas apresenta mais dados para fornecer uma explicação alternativa e mais clara do que causa aquilo a qual experimentamos conscientemente. A ilusão do por do sol, ou seja, o por do sol não é negado. A experiência consciente de o sol nascer num lado e se por no outro é um fato. Porém, o que causa esta experiência em nós foi algo completado e deixado mais claro, com mais informações do que as que já tínhamos a respeito do sol e da terra. Por isso, se os qualia, características da consciência, são dados da consciência, então Dennett precisaria explicar esses dados e não negá-los em sua explicação.

O fato do Sol não girar em volta da Terra e sim da Terra girar em torno do Sol, por exemplo, não elimina o fato de termos uma sensação de que quem gira é o Sol e não a Terra, em que pese sejamos nós, isto é, a Terra quem gira na órbita do sol, isso enquanto nosso planeta executa o movimento de revolver-se sobre si mesmo, causando em nós, habitantes desse planeta, a ilusão de que o Sol está a mover-se ao redor de nosso planeta. Nós temos a sensação, ou seja, a ilusão de que é o sol que gira e não a terra. Isto é um fato! Uma experiência consciente. Searle conclui que isso permite afirmar que os qualia não deixam de existir ainda que possam ser explicados de outra forma pela ciência. A

sensação de que os temos não será extinta, enquanto tivermos consciência dela, mesmo que nossa explicação possa ser melhorada ou aprimorada. Ao ver de Searle “a ciência preserva a aparência enquanto nos fornece um *insight* mais profundo da realidade por trás da aparência”,²⁹ mas no que trata da consciência, a aparência é a realidade³⁰.

Dennett parece estar adotando uma concepção de ciência que exige que o objeto de investigação científica tenha que ser algo averiguável e de conhecimento na terceira pessoa. O objeto analisado deve ter propriedades físicas, pois, de fato essas são as propriedades que podem ser analisadas na terceira pessoa (isso para que a análise do objeto científico não seja dependente do ponto de vista das pessoas envolvidas no processo). Como notou Searle, a mente e consciência possuem uma ontologia distinta, são fenômenos subjetivos e o problema é: que elementos de ontologia objetiva produzem experiências subjetivas, ou ainda, como ontologias objetivas produzem ontologias subjetivas? Mas para Dennett apenas coisas que possam ser cientificamente verificadas realmente existem³¹.

Dennett a nega os fenômenos ontológicos de primeira pessoa. Aqui se encontra o erro substancial da teoria de Dennett. O verificacionismo conduz Dennett a negar que possa haver fenômenos cuja ontologia seja de primeira pessoa. Dennett exclui a investigação da subjetividade dada sua concepção de ciência. Contudo, “se

²⁹ SEARLE, John R. O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers. São Paulo: Paz e terra, 1998. *passim*.

³⁰ FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. *passim*.

³¹ FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. *passim*.

tivermos uma definição de ciência que nos proíba de investigar esta parte do mundo, é a definição que deve ser mudada, não o mundo”³². Não escapamos das dores do mesmo modo como escapamos de fantasmas e outras fantasias da mente humana, não dando bola para eles, negando-os. Dores são reais e não é possível nos livrarmos delas negando sua existência, do contrário, hipnose bastaria e não precisaríamos de anestesia.

Para Searle o verificacionismo, assim como o positivismo, “estão oficialmente mortos”³³. No entanto, esses modelos científicos parecem estar expressos claramente no funcionalismo de Dennett, que não se preocupa com os fenômenos intrínsecos da consciência, como crenças e desejos, por exemplo. Dennett preocupa-se com a atribuição e atribuir algo não é ter alguma coisa, antes, atribuir é dar algo e não “ter alguma coisa”³⁴. Dennett se atem apenas aos dados objetivos, pois só estes podem ser verificados pelo método científico. No entanto, não existem apenas ontologias objetivas, existem também as ontologias subjetivas. Cervejas, cadeiras e mesas, por exemplo, são compostas de partículas físicas, que não tem subjetividade, ou seja, são coisas inanimadas. De outro lado, além dessas ontologias objetivas, há um conjunto de partículas físicas que tem mentes e que possuem, portanto, além de uma ontologia objetiva, uma ontologia subjetiva e este é o cerne do problema mente/corpo.

Animais humanos conscientes possuem, além de

³² FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. “A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett”. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014. *passim*.

³³ SEARLE, John R. “Consciência e linguagem”. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 369.

³⁴ SEARLE, John R. “Consciência e linguagem”. São Paulo: Martins Fontes, 2010. *passim*.

uma ontologia objetiva, uma ontologia subjetiva. Nós temos um cérebro e um corpo. Nossos corpos e cérebros são constituídos puramente de partículas físicas objetivas. Porém, uma vez que temos corpos e cérebros biológicos saudáveis, nós também possuímos uma vida mental consciente. Como isto acontece é que nós deveríamos explicar. Como coisas objetivas causam estados subjetivos de coisas? A nossa vida mental consciente é uma experiência subjetiva e tem um modo de existir, ou seja, uma ontologia subjetiva³⁵. Porém, uma ontologia subjetiva não implicaria em epistemologia subjetiva?

Sabemos que alguns elementos da realidade, como as partículas físicas no vazio, por exemplo, não dependem de um observador para existirem, enquanto outras partes da realidade, como as dores, por exemplo, dependem de um observador para existirem. Podemos pensar sem sombra nenhuma de contradição o planeta terra existindo, mas sem nós, os animais humanos e os não humanos. Este planeta terra “sem animais” seria igualzinho ao nosso. Composto apenas de partículas físicas. Porém, este planeta “sem animais” teria alguma realidade, ou seja, ele teria alguma ontologia subjetiva? Isto é, existiriam dores nesse planeta? Como, se não existiria uma mente, ou seja, um observador para senti-la³⁶?

No meu bolso, por exemplo, há uma carteira com cinco reais dentro dela. Estou com pouco dinheiro, isto é um fato objetivo. Porém, o dinheiro na minha carteira é um dado subjetivo. Como? Não existiria dinheiro sem uma mente que dissesse que esta nota de papel é dinheiro e vale cinco reais

³⁵ Searle, John R. “Liberdade e Neurobiologia”. São Paulo: Editora Unesp, 2007. *passim*.

³⁶Searle, John R. “Liberdade e Neurobiologia”. São Paulo: Editora Unesp, 2007. *passim*.

³⁷. O dinheiro só é o que é, porque nós pensamos que ele é assim. É subjetivo, pois ele não existiria sem as nossas mentes conscientes. Porém, o dinheiro não implica subjetividade epistêmica, pois a nota valer cinco reais é um fato objetivo, ou seja, possui uma ontologia que é objetiva e podemos sim ter conhecimento dela ³⁸.

A nota de cinco reais ser composta de celulose é uma coisa, ela valer cinco reais é outra. Por isso, a realidade é composta de fatos objetivos e fatos subjetivos. Alguns fatos são epistemicamente subjetivos e outros objetivos. Assim como alguns fatos são constituídos de ontologias objetivas e outros possuem uma maneira de existir subjetiva. Porém, Dennett parece estar negando exatamente este lado subjetivo da realidade, por acreditar que fatos subjetivos não podem ser conhecidos objetivamente.

Afirmo isto porque quando eu digo que os Rolling Stones são a banda que têm “o melhor som do mundo”, eu estou relatando um conhecimento que é subjetivo, que depende do observador para existir, nesse caso, eu. Porém, quando digo que os Rolling Stones são uma banda Inglesa, pois foi formada na Inglaterra, eu estou relatando um fato objetivo, que pode ser constatado, por qualquer um que queira obter um conhecimento objetivo a respeito desse fato.

Referências bibliográficas

CHALMERS, D.H. **The Conscious Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1996

DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. Belo Horizonte:

³⁷ Searle, John R. “Liberdade e Neurobiologia”. São Paulo: Editora Unesp, 2007. passim.

³⁸Searle, John R. “Liberdade e Neurobiologia”. São Paulo: Editora Unesp, 2007. passim.

Itatiaia, 1979.

DENNETT, Daniel C. **La consciencia explicada: una teoría interdisciplinar.** Barcelona: Editorial Paidós, 1995.

_____. **Quining Qualia.** Reprinted from *Consciousness in Contemporary Science* by permission of Oxford University Press and the author, 1988.

FILHO, Márcio Francisco Rodrigues. **A Consciência Inexplicada: As Críticas de Searle ao Funcionalismo de Dennett.** Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2014.

SEARLE, John R. **O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers.** São Paulo: Paz e terra, 1998.

_____. **A redescoberta da mente.** 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Consciência e linguagem.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Liberdade e Neurobiologia.** São Paulo: Editora Unesp, 2007.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **A mente segundo Dennett.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

TOLEDO. Gustavo Leal; Sergio L. De C. Fernandes. **O Argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente: são zumbis físicos logicamente possíveis?**

Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

Boécio e a questão do Mal

*Marlo do Nascimento*¹

Este artigo visa apresentar como Boécio², pensador romano, em sua obra *De Consolatione Philosophiae*³ discute a questão do mal. Esta que fora escrita, enquanto, Boécio encontrava-se preso, ela é composta por cinco livros escritos em forma de prosa e verso. Neles o pensador relata sua reflexão filosófica ao receber como visitante a Filosofia, que se personifica, e torna-se sua interlocutora. Ao tratar da questão do mal aborda-se várias indagações que serão discutidas no decorrer deste. Primeiramente, conforme aponta Boécio uma das principais questões se dá é a dificuldade de compreender com um universo regido por um Deus que é bom possa permitir a existência do mal. Também decorrente disso há dificuldade de compreender de onde vem poder de cometer o mal. Assim, mostraremos como a Filosofia busca convencer Boécio que o poder encontra-se ao lado dos bons, enquanto, os maus não desfrutam de nenhum poder, ou seja, são impotentes. No segundo momento, buscaremos apresentar que as pessoas más são infelizes e que a maldade é em si uma forma de castigo.

¹ Doutorando em Filosofia pelo PPG de Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Bolsista CAPES/PROSUP. E-mail: marlo_kn@hotmail.com.

² Importante e influente político nascido em Roma, cuja data do nascimento é imprecisa. Alguns autores indicam os anos entre 470-475 e outros o ano de 480. Filho de uma família nobre, chamada Anicii, convertida à religião cristã e reconhecida, principalmente, pelo respaldo político na cidade de Roma e pela riqueza. Dentro deste contexto, surge Boécio como um famoso político e excelente orador que chegou a ser prefeito de Roma e chefe do Senado.

³ Neste artigo foi usada a tradução desta obra em língua portuguesa com a seguinte referência: BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Diante destas questões tem-se que, conforme demonstra Boécio, assumir que o mal não existe, ou seja, o mal é ausência de Ser. Isso pelo fato de que se Deus (Sumo Bem) e onipotente não pode fazer o mal, é preciso admitir que o mal não existe. De tal maneira que, o “poder” que os malfeitores possuem de fazerem o mal não consiste em si num poder. Pelo contrário, constitui em fraqueza, pois o homem mal ao desejar o mal, poder realizá-lo e realizá-lo de fato sofre de um triplo infortúnio. E se o malfeitor é punido por suas más ações pode tornar-se menos infeliz, pois o castigo repara um pouco a injustiça que este comete. Porém, quando o mesmo permanece impune é mais digno de lástima do que de ódio por ser um infeliz ao distanciar-se do bem. Assim, se o bom é bom por conseguir alcançar o que busca que é Bem, ele também é poderoso e recompensado pelo próprio bem.

Boécio trata da questão do mal mais especificamente no livro IV de sua obra *De Consolatione Philosophiae*. O intuito deste livro, conforme Piñan⁴ é de conciliar a bondade divina com a existência do mal no mundo e distinguir a Providência do destino. Porém, neste artigo nos deteremos apenas sobre a questão do mal. Assim, logo no início do referido livro o autor vai afirmar que: “talvez a principal razão de minhas angústias seja que, apesar da existência de um ser bom que comanda o universo, o mal possa existir e ficar impune”⁵.

⁴ “(...) conciliar la bondad divina com la existencia del mal en el mundo y distingue da Providencia del hado” PIÑAN, A. C. Prologo. In: BOÉCIO. *La Consolacion de la Filosofia*. Buenos Aires: Aguilar, 1973, p. 19.

⁵ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 95. Conforme aponta Maria Bettetini: “Con il libro IV Filosofia affronta il tema del male, invitata dai lamenti di Boezio che non comprende l'impunitá dei malvagi” BETTETINI, M. Introduzione. In: BOEZIO, Severino. *La Consolazione di Filosofia*. A cura di Maria Bettetini. Torino: Giulio Einaudi editore, 2010, p. XXIV.

A confusão de Boécio reside em entender como contraditório a coexistência de duas ideias: [1] da existência de Deus possuidor dos atributos como: onisciência e onipotência, criador do universo, que quer somente o Bem; com [2] a ideia da existência do mal neste mundo. Além desta questão, Boécio parece mais surpreendido ainda com a ideia injusta na qual: “o vício reina e prospera, a virtude não apenas não recebe recompensa alguma, mas também é calcada pelos pés dos celerados e levada ao suplício em lugar do crime”⁶. Aceitar que o vício seja recompensado, enquanto, a virtude além de não ser recompensada, ainda recebe como prêmio muitas vezes castigo, para Boécio é inaceitável.

Assim, ele se vê diante de algumas questões conflitantes a respeito do mal. Resultando em “perguntas muito sérias que ainda hoje atormentam as consciências: por que existe o mal? Por que muitas vezes os maus tripudiam sobre os bons? Por que não é recompensado o bem? Como se coaduna isso com um Deus dito justo, bondoso e onisciente?”⁷. Com estas questões o pensador romano defronta-se. Porém, a sua fiel interlocutora, a Filosofia, não o abandona e lhe demonstra que o mal é impotente, e não pode conduzir o homem a felicidade.

A Filosofia, dando segmento em seu diálogo libertador com o prisioneiro visa destacar dois pontos. No primeiro ponto a Filosofia busca convencer Boécio que o poder encontra-se ao lado dos bons, enquanto, os maus não desfrutam de nenhum poder, ou seja, são impotentes. No segundo momento, buscaremos apresentar que as pessoas más são infelizes e que a maldade é em si uma forma de castigo.

⁶ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 95.

⁷ ULLMANN, R. A. *O mal*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, p. 19.

O mal e o bem apresentam uma profunda distinção no que se refere à questão do poder. A Filosofia busca demonstrar que o bem é poderoso, enquanto, o mal não possui nenhum poder, ao dizer: “Dado que o bem e o mal são contraditórios, se foi estabelecido que o bem é poderoso, torna-se clara a fraqueza do mal; se, por outro lado, a fragilidade do mal se torna evidente, reconhecemos nisso a solidez do bem”⁸. Com isso, a Filosofia visa acenar a Boécio que o mal por sua fraqueza e fragilidade é impotente e quando ela se refere ao bem busca atrelá-lo à noção de potência.

Em seguida, com o objetivo de, a musa consoladora, demonstrar a Boécio a real impotência do mal apresentará duas condições, que segundo ela, são necessárias para que os atos humanos possam se realizar. Estas condições são: a vontade (*voluntas*) e a capacidade ou poder (*potestas*). Frisando que com a ausência de uma destas condições não há realização dos atos (ações humanas). Sem a vontade não se pode fazer nada, pelo fato de nada se querer e, conseqüentemente, sem a capacidade de nada adianta a vontade. Diz a Filosofia: “Portanto, quando vês um homem desejar algo que não consegue obter, podes ter certeza de que lhe faltou a capacidade de satisfazer sua vontade”⁹. De tal maneira, se pode afirmar que quando vemos alguém realizando o que projetava não podemos negar que este não tenha capacidade para isso. Assim, a Filosofia, conclui este raciocínio dizendo que: “é em virtude da capacidade que alguém é tido como forte, e o fraco incapaz”¹⁰.

⁸ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 98.

⁹ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 98.

¹⁰ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 98.

Chama a atenção a Filosofia, sua interlocutora, que o grande desejo da vida humana é buscar acima de tudo a felicidade. Recorda também que esta felicidade se identifica com o bem e que, portanto, o homem ao buscar a felicidade está na verdade indo ao encontro do bem. De tal maneira que tanto os homens maus, quanto os bons buscam obter o bem. Não é equívoco, segundo a Filosofia, afirmar o que torna alguém bom é o alcance do próprio bem. Num outro viés, temos também que se algum homem mau venha obter o bem que procura, o mesmo deixaria ou não poderia ser considerado mau. Este raciocínio nos conduz a pensar que apesar de todos os homens buscarem o bem, nem todos conseguem alcançá-lo, devemos, portanto, assumir que os bons possuem poder enquanto os maus são fracos.

Na intenção em provar que o homem bom é mais forte por possuir o poder de exercer sua função natural e que o homem mau é fraco, justamente, por exercer uma função não natural é que a Filosofia estabelece o seguinte diálogo, com o prisioneiro:

[Filosofia]: Suponhamos que o mesmo objetivo fosse dado a dois homens, de acordo com a sua natureza. Suponhamos ainda que um deles realize o seu objetivo pelo exercício de sua função natural e que o outro, ao contrário, totalmente incapaz de exercer sua função natural, recorra a um meio não natural, mesmo que seja para não realizar seu objetivo, mas apenas para parecer que o realizou. Qual deles consideras o mais forte?

[Boécio]: Já posso adivinhar onde queres chegar, mas desejo aprender mais claramente de ti. Respondi.

[Filosofia]: Andar é um movimento natural do homem, não é mesmo?

[Boécio]: Claro que é, respondi.

[Filosofia]: Trata-se da função natural dos pés, não é isso?

[Boécio]: Concordo plenamente, respondi.

[Filosofia]: Consequentemente, se um homem anda é porque é capaz de avançar com seus pés, e se um outro, cujos pés não pudessem exercer sua função natural, tentasse andar com as mãos, qual deles seria com toda certeza o mais forte?

[Boécio]: Eu respondi: Continua, peço-te, teu raciocínio, pois quem contestaria a superioridade daquele que pode exercer sua função natural sobre aquele que não pode?

[Filosofia]: Ora, o bem supremo que é objetivo tanto dos maus quanto dos bons, estes o buscam pelo exercício natural de seus méritos, enquanto os maus esforçam-se por obter o mesmo bem por meio de seu desejo flutuante, que não é o meio natural de obtê-lo¹¹.

A Filosofia busca salientar desta forma que a verdadeira força do homem bom está, justamente, em sua forma de viver - em conformidade com sua natureza. Esta que através da vida virtuosa procura com profundidade o sumo Bem. Ao contrário deste, tem-se que o homem mau por deixar-se conduzir pelo que não é de sua natureza mostra-se fraco e inclinado aos bens efêmeros e transitórios. Assim, os bons são capazes e fortes por serem coerentes com a sua própria natureza, enquanto os maus são débeis por conduzirem suas vidas em contradição com sua natureza. É pelo aprisionamento às paixões, que os homens maus perdem-se pelo caminho e resulta que acabam por entregar-se aos vícios¹², e desta forma mostram-se fracos ao conduzirem-se pelo caminho da intemperança.

Os maus, conforme salienta a Filosofia, além de tornarem-se fracos deixam de existir:

De fato, não afirmo apenas que são maus, mas, sem hesitar, que eles simplesmente não são. Com efeito, tu poderias dizer-me que um cadáver é um homem morto, mas não que é simplesmente um homem; do mesmo modo eu poderia admitir que os malfeitores são homens maus, mas não que eles participam do

¹¹ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 100.

¹² O homem quanto mais se fixa no vício mais aumenta sua impotência. Assim este vício impede o ser humano de agir em conformidade com sua natureza. “(...) la fijación en el vicio produce una impotencia cada vez mayor, haciéndole incapaz de lograr lo que le corresponde por naturaleza” RODRÍGUEZ, J. A. La Antropología de Boécio. In: *La ciudad de Dios (revista agustiniana)*, El Escorial: Real Monasterio, vol. CCVIII, pp. 225-263, 1995, p. 249.

ser e da essência, no sentido absoluto do termo. Pois para ser é preciso conservar a boa ordenação da alma e preservar a própria natureza; (...) Poder-me-ias dizer que os maus são capazes de fazer grande número de coisas. Não o nego; no entanto, essa capacidade que eles têm não provém de sua força, mas de sua fraqueza. Com efeito, se podem fazer o mal é apenas porque conservam a capacidade de fazer também o bem. E é justamente a capacidade de fazer o mal que prova com toda clareza sua fraqueza¹³.

Nesta passagem é possível apontar dois elementos: primeiro, que os maus não existem pelo fato de que os mesmos não participam do ser. Isso porque a condição necessária para ser implica na manutenção ordenada da alma e na preservação da natureza; outro elemento apontado pela Filosofia é sobre a capacidade dos maus realizarem várias coisas, ressaltando que esta capacidade não é decorrente de sua força, mas, sim de sua fraqueza¹⁴. “Contudo, a capacidade de cometer uma má ação não pode se remeter ao

¹³ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 101-102.

¹⁴ Para ressaltar que o poder de fazer o mal não é de fato uma força e sim uma fraqueza, nos diz Savian que no “*De consolatione philosophiae*, onde se lê que agir mal é caminhar para o nada, porque o mal não é nada. Com efeito, segundo Boécio, assim como diante de um cadáver se diz dele que é um homem morto e que não se pode pura e simplesmente chamá-lo de homem, assim também é possível dizer que os maus sejam repletos de vício, mas impossível de admitir que eles “sejam”, no sentido forte do termo, afinal, isso que existe verdadeiramente mantém e conserva sua ordem natural, ao passo que o que escapa a essa ordem, perde sua existência, que depende de sua natureza boa. Assim, o poder dos maus viria não de sua força, mas de sua fraqueza, pois a capacidade de fazer o mal não se lhes adviria caso eles se tivessem podido preservar a capacidade de fazer o bem, que está inscrito em sua natureza mesma” SAVIAN FILHO, J. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 231.

bem, portanto ela não é desejável. Ora, uma vez que todo poder é desejável, fica claro que a possibilidade de fazer o mal não consiste num poder”¹⁵.

Na sequência do diálogo, as respostas surgem e a busca consiste em continuar explorando cada uma das inquietações sobre o problema do mal destacado por Boécio. Tem-se que a maldade reside numa forma de castigo enquanto a preservação do bem já é em si sua recompensa. Esta afirmação surge pelo fato de existir ainda a necessidade de demonstrar que sempre as boas ações são recompensadas, enquanto que as más nunca ficarão sem o castigo.

A Filosofia chama atenção para o que já fora demonstrado¹⁶: que a felicidade é o próprio bem. Ela destaca que o bem é a recompensa que as boas ações humanas podem receber. Seguindo neste raciocínio se torna inaceitável dizer que uma pessoa é boa se a mesma encontra-se separada do bem. Assim sendo, todo o bom comportamento é recompensado pelo próprio bem que ele comporta. E ainda temos que salientar que nada poderá tirar a recompensa de um homem íntegro (homem bom), nem mesmo por vontade dos maus. De tal maneira que, “uma vez que a recompensa é sempre procurada porque se pensa que ela é um bem, quem poderia considerar privado de recompensa um homem que tem a posse do bem? Esta, por sua vez, constitui a mais bela e a maior recompensa que há”¹⁷. Cabe ressaltar que, segundo Rodriguez¹⁸, Boécio

¹⁵ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 102.

¹⁶ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 103.

¹⁷ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 104.

¹⁸ “Boecio ha destacado con reiteración la recompensa imanente a la propia virtude y el castigo inherente a la maldad” RODRÍGUEZ, J. A.

destaca reiteradamente, em sua obra, que a recompensa é imanente da própria virtude, enquanto o castigo é inerente a maldade.

A Filosofia, portanto, lembra de seu corolário¹⁹, no qual, estabelece que se o bem em si é a felicidade, de tal forma todas as pessoas de bem por serem boas tornam-se felizes. Pelo fato destas pessoas portarem o bem que é a felicidade, elas tornam-se deuses, por serem participantes da divindade e é esta participação²⁰ que faz com ninguém possa furtrar a recompensa que é própria dos homens bons.

Os maus ao colocarem-se distantes da unidade que é o bem deixam de existir, conforme a Filosofia diz:

(...) tudo o que se afasta do bem deixa de existir, os maus deixam de ser, mas o fato de conservarem a aparência física de um ser humano mostra que eles já foram verdadeiros homens. E é assim que, afundando na maldade, eles perdem ao mesmo tempo a sua natureza humana²¹.

La Antropología de Boécio. In: *La ciudad de Dios (revista agustiniana)*, El Escorial: Real Monasterio, vol. CCVIII, pp. 225-263, 1995, p. 249.

¹⁹ Diz a Filosofia: “Lembra-te agora do corolário que te mostrei (...) é sumamente importante e que foi concluído da seguinte maneira: uma vez que o bem em si é a felicidade, fica claro que todas as pessoas de bem tornam-se felizes precisamente porque são boas”. BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 104.

²⁰ O texto mais completo sobre pensamento de Boécio no que tange a ideia de participação é o *De hebdomadibus* ver em: SAVIAN, Juvenal. Ser, unidade e bem em Boécio. In: BEZERRA, C.C. & BAUCHWITZ, O.F. (Org.). *Neoplatonismo: Tradição e Contemporaneidade*. São Paulo: Ed. Hedra, 2013, p. 103. Também sobre a ideia de participação ver: SAVIAN, Juvenal. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 26ss.

²¹ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 105.

A prática do mal faz com que o ser humano deixe de existir²², pois a natureza humana está ordenada para o Bem. Existe, conseqüentemente, na medida em que respeita sua natureza, sua ordem. Portanto, o mal, é desordem e ausência de ser. De tal maneira, Boécio “joga” com os transcendentais: o ser, por ser, é bom e é uno; de forma que o existir está ligado com a unidade, o deixar de existir é a desagregação. Portanto, se a unidade é bondade e ser, o mal é desunião e não ser²³.

Os homens maus desintegram, ou seja, degradam²⁴ sua natureza humana pelo fato de se entregarem as más ações. Apesar das pessoas corruptas manterem uma aparência de seres humanos eles acabam convertendo-se em bestas, justamente, por causa de seu estado exterior. A Filosofia menciona que o homem mal poderá ter um infortúnio triplo se o mesmo vir a reunir três condições que levam a extrema infelicidade: [1] querer fazer o mal, [2] poder fazer mal e [3] realizar uma ação má. Assim, quem consegue reunir estas três condições encontrará o mais alto nível de

²² “(...) naturaleza humana está ordenada al sumo bien. Existe, en consecuencia, en la medida en que respeta su naturaleza, su orden. Por tanto, el mal, al ser desorden, es ausencia de ser” SOTO, J. C.. Orígenes y Boecio: apuntes sobre el mal y la muerte. In: *Revista Agustiniiana XL*. Madrid, pp. 955-963, 1999, p. 960-961.

²³ “Boecio “juega” com los transcendentales: el ser, por ser, es bueno y es uno; de forma que el existir va ligado a la unidad, el dejar de existir a la desagregación. Si la unidad es bondad y ser, el mal es “des-unió” y no ser” SOTO, J. C.. Orígenes y Boecio: apuntes sobre el mal y la muerte. In: *Revista Agustiniiana XL*. Madrid, pp. 955-963, 1999, p. 961.

²⁴ Segundo Rodríguez, o homem quando não realiza o bem que é próprio de sua natureza não só degrada a si mesmo como também se separa do Sumo Bem e ainda o ofende. “(...) el hombre, negándose a realizar el bien insito en su propia naturaleza (aspecto inmanente), no sólo se degrada a sí mismo, sino que se aparta del Sumo Bien; más aún, lo ofende (aspecto transcendente)” RODRÍGUEZ, J. A. La Antropología de Boécio. In: *La ciudad de Dios (revista agustiniana)*, El Escorial: Real Monasterio, vol. CCVIII, pp. 225-263, 1995, p. 247.

infelicidade. Esta que resulta num profundo distanciamento do bem e do regente do universo. No dizer da Filosofia:

(...) coisa que pode parecer inacreditável – os maus tornam-se necessariamente mais infelizes quando têm sucesso em realizar aquilo que desejam do que quando são incapazes de satisfazer seus desejos. De fato, se é uma infelicidade querer fazer o mal, ser capaz de fazê-lo é uma infelicidade maior ainda, pois sem essa capacidade o efeito da má vontade seria quase inexistente. Portanto, dado que o querer, o poder, e a realização de uma má ação são, individualmente, uma infelicidade, um triplo infortúnio se abate necessariamente sobre aqueles nos quais vês reunirem-se essas três condições²⁵.

Quanto mais o ser humano se afasta da ordem natural e se distancia do regente do universo, por conseguinte, ele se afasta da felicidade. Logo, o mal implica em infelicidade.

A Filosofia atenua um pouco a situação de infelicidade do homem mau quando apresenta a ideia de que o infeliz pode participar do bem quando este é punido. Assim, é justo um homem desonesto ser punido e pelo fato de receber a punição participa mesmo que de forma sutil do bem por ser condenado justamente. Assume-se, portanto, que a punição do mau é algo que ameniza sua situação de distanciamento do bem, porque “os desonestos se beneficiam quando são punidos, pois uma parte do bem lhes é acrescentada – trata-se precisamente de sua punição, que é boa porque é justa”²⁶. Consequentemente, pode-se inferir que os homens maus (desonestos) são muito mais infelizes

²⁵ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 108.

²⁶ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 110.

quando permanecem impunes de suas más ações. Torna-se, assim, um grande equívoco afirmar que o homem é um ser feliz por poder realizar todos os tipos de más ações, livremente, sem que seja punido.

No final da prosa 4 do livro IV, seguindo sua linha de raciocínio, a Filosofia chama a atenção do prisioneiro demonstrando que num caso, no qual, alguém comete um ato de injustiça sobre outra pessoa, quem acaba por sofrer maior infelicidade não é quem sofre o ato injusto. Pelo contrário, o agente da injustiça é mais digno de lástima por haver cometido o ato injusto e, conseqüentemente, o fruto desta injustiça cometida é a própria infelicidade do ator²⁷. O homem sábio não experiencia o ódio, pois quem poderia odiar os bons, senão os maus. Por outro lado, odiar os maus seria um contra senso dado que o sábio reconhece que a maldade é uma doença da alma e ela é mais digna de lástima do que de ódio. O sábio, portanto, tem a qualidade de ser alguém tranquilo, com ausência de ódio, justamente, por reconhecer que os maus, assim são caracterizados, por uma enfermidade da alma e qualquer dose de ódio contra estes seria sem sentido, ou melhor, seria um contra senso.

Referências

BETTETINI, M. Introduzione. In: BOEZIO, Severino. *La Consolazione di Filosofia*. A cura di Maria Bettetini. Torino: Giulio Einaudi editore, 2010.

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

²⁷ Este raciocínio parece estar em conformidade com a ideia de Platão, na qual, é preferível sofrer a injustiça do que praticá-la. Platão, *Górgias*, 469 c. “Eu não quereria nem uma nem outra coisa; mas se fosse imperioso ou praticar ou sofrer injustiça, eu preferiria sofrê-la a praticá-la.” PLATÃO. *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo: Difel, 1986, p. 89.

-
- BEZERRA, C.C. & BAUCHWITZ, O.F. (Org.).
Neoplatonismo: Tradição e Contemporaneidade. São Paulo:
Ed. Hedra, 2013.
- PIÑAN, A. C. Prologo. In: BOÉCIO. *La Consolacion de la
Filosofia*. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime
Bruna. 2. ed. São Paulo: Difel, 1986.
- RODRÍGUEZ, J. A. “La Antropología de Boécio”. In: *La
ciudad de Dios (revista agustiniana)*, El Escorial: Real
Monasterio, vol. CCVIII, pp. 225-263, 1995.
- SAVIAN FILHO, J. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo:
Loyola, 2008.
- SOTO, J. C. Orígenes y Boecio: apuntes sobre el mal y la
muerte. In: *Revista Agustiniiana XL*. Madrid, pp. 955-
963, 1999.
- ULLMANN, R. A. *O mal*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

Características e fundamentos das atividades mentais na teoria da alma de Santo Agostinho

Matheus Jeske Vahl

Introdução

Em Santo Agostinho a interrogação sobre a natureza da alma possui um caráter eminentemente metafísico. Praticamente em todas as suas grandes obras esta interrogação encontra-se no âmago das investigações propostas. Desde sua “conversão intelectual”, a partir da leitura dos textos platônicos², toda compreensão da Verdade em Agostinho passa necessariamente por uma compreensão da alma em seu ser. Aliás, pode-se dizer que esta se tornou a preocupação nuclear a ser colocada frente a qualquer outra interrogação a que o pensamento humano possa lançar-se como ele mesmo ratifica dizendo em “*Solilóquios*”: “desejo

¹ Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

² Neste ponto fazemos referência ao livro sétimo das “*Confissões*”, onde Agostinho relata ter compreendido a realidade sobre outro horizonte, não mais condicionado pelos sentidos corporais e suas imagens, mas por um sentido interior, que lhe demonstrara a Verdade como inteligível. Daí provém seu método da “interioridade”, descrito neste livro, o qual, em linhas gerais, pode ser resumido como a compreensão da Verdade desde sua “presença privilegiada” na alma humana.

conhecer a Deus e a alma, absolutamente nada mais”³. Para Agostinho, perguntar sobre Deus e a alma significa interrogar-se pelo ser do homem e pela Verdade em que o mesmo se fundamenta, por isso, pode-se dizer que são uma e mesma interrogação do pensar.

A teoria da alma agostiniana, que não se encontra formatada em uma única obra⁴, possui duas influências bem definidas: o platonismo⁵ de onde Agostinho absorve a ideia da alma como uma substância independente e incorpórea, que em linguagem moderna poderíamos denominar uma “identidade particular mental”, e o cristianismo de onde deriva sua concepção de uma identidade pessoal na qual se implicam a alma e também o corpo, sobretudo, devido à ideia básica de ressurreição do corpo na qual criam os cristãos. Isto faz com que ao falar da alma, Agostinho ratifique sua diferença em relação à dimensão corpórea do homem, embora mantenha claro que a alma não está no corpo como em uma prisão da qual a entidade anímica precisaria ser libertada, mas que com ele compõe a

³ AGOSTINHO. *Soliloquios*. Trad. Adayri Fiorotti. 4ed. São Paulo, Paulus, 2010, p. 21.

⁴ Na carta n° 166, datada de 417, endereçada a Jerônimo, Agostinho apresenta uma síntese do desenvolvimento da problemática em sua obra, pedindo ao padre grego auxílio para questões às quais ele não conseguira uma resposta mais definitiva, especialmente, a que concerne a origem da alma.

⁵ Quando falamos de “platonismo” em Agostinho não estamos tratando dos textos de Platão especificamente, mas do chamado neo-platonismo, difundido amplamente na antiguidade tardia, cujos maiores expoentes foram Plotino, Porfírio e Mario Vitorino. É incerto exatamente quais textos destes autores Agostinho teria lido no que ele denominou em *Conf. VII* como “*Libri Platoniorum*” referindo ao círculo de Milão, contudo, é consenso entre os historiadores que foram raros os textos do próprio Platão lidos por ele. Sobre este ponto ver: BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 95-123.

identidade do ser humano enquanto é seu princípio unificador e vivificador.

A alma como podemos ver em todos os seres humanos vivifica com sua presença este corpo terreno e mortal, ela o unifica e o mantém organizado como corpo vivo e não permite que se dissolva nos elementos de sua composição orgânica [...]. Em relação à vida sensível, onde o viver é manifesto de modo mais evidente, [...], observaremos o poder da alma humana sobre os sentidos corporais naquilo que este corpo é animado, e sob tais aspectos nada temos a ver com as espécies que se fixam no solo⁶.

Agostinho não compreende a alma como algo pertencente apenas aos seres humanos. Para ele toda realidade criada possui o princípio formal unificador e animador denominado *anima*, isto é, princípio de vida. Sua teoria da alma fala fundamentalmente da maneira como os seres criados expressam-se enquanto vida em suas diversas dimensões e características, assim como das condições de possibilidade para a existência e efetividade da mesma. Logo, ainda que se esteja falando da alma como ser incorpóreo, está-se referindo sempre a um ser criado no tempo, pois, “os corpos não são movidos, senão no tempo, e assim falamos de movimentos rápidos ou lentos, logo há algo que se move no tempo, mas sem modificação”⁷, trata-se da *anima*, enquanto princípio de vida que se expressa no movimento temporal, porém não se reduz espacialmente a ele como os corpos, por isso, justamente, é princípio formal deles⁸.

⁶ AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. Aloysio Jansen Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 160.

⁷ AGOSTINHO. *La inmortalidad del alma*. In: www.augustinus.it, p. 02, tradução nossa.

⁸ Aqui há um ponto delicado em Agostinho. Para ele a alma está no tempo, mas não condicionada ao movimento espacial como os corpos. Sua potencialidade transcende este âmbito, embora atue nele como

Neste sentido que o homem comunga, em sua realidade corpórea, especificamente através das funções vegetativa e sensitiva, com uma condição pertencente às plantas e aos animais. Embora se possa afirmar com Agostinho que só temos acesso a esta atividade anímica na medida em que a mesma acontece em um corpo, pois nisto a alma se realiza ontologicamente – sendo vida de uma realidade corporal – onde quatro propriedades fundamentais caracterizam seu ser: a incorporeidade; a imortalidade; a subsistência e a substancialidade, a demonstração destas propriedades passa fundamentalmente pela compreensão do ser da alma humana enquanto substância diferente, porém, não antagônica da substância corpórea, pois, concebendo-a como ser criado, “é inacreditável em tal harmonia algo que não esteja necessariamente no sujeito corporal”⁹.

Dessa forma, aparece em Agostinho, mesmo que de maneira sutil em vários de seus escritos, uma concepção acerca da realidade corporal que diverge em grande parte da cultura platônica predominante no mundo antigo. Ao empregar o termo “corpo”, ele geralmente refere-se a um corpo animado, isto é, absolutamente integrado em seu ser pela atividade anímica, trata-se da afirmação do ser vivente enquanto tal. Por isso, torna-se temerário afirmar um dualismo radical em Agostinho, e talvez uma das evidências mais fortes para tanto, seja a impossibilidade de se afirmar qualquer tipo de existência de vitalidade do corpo sem a atividade anímica e, no que se refere à vida temporal, da alma sem ser através de um corpo. A posição cristã agostiniana afasta-se, portanto, da tendência trazida pelo orfismo antigo, onde percebemos que “as funções da alma sobre o corpo alcançam inclusive a ordem da subsistência, pois sem a alma

princípio vital. Dentre outros lugares, esta questão é tematizada em “*Sobre a potencialidade da alma*”.

⁹ AGOSTINHO. *La inmortalidad del alma*. In: www.augustinus.it, p. 01, tradução nossa.

que unifica, o corpo se desintegra ontologicamente [...], a ação da alma sobre o corpo é da ordem do ser”¹⁰, ou seja, na maneira de uma “co-principialidade” existencial.

Se nos vegetais este princípio vital e incorpóreo tem a função unicamente de dar a vida às suas atividades orgânicas, se nos animais possui ainda a característica de ordenar a vida sensitiva e apetitiva, no homem, além de tudo isto, ela é fonte do pensar e do querer, isto é, da *mens*¹¹. Trata-se da atividade racional e intencional própria apenas do homem na ordem dos seres. Esta *anima* dotada da *mens*, é que faz do homem “imagem e semelhança” do Criador, por ela, ele é o único ser com a capacidade de realizar eventos mentais que possuem “propriedades mentais”¹², isto é, que independem, diretamente ao menos, de suas funções orgânicas e até mesmo, em certo sentido, das sensitivas¹³.

¹⁰ REGO, F. *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agostiniano*. Buenos Aires: Ediciones Gladius, p. 119.

¹¹ Em Agostinho, o termo *mens*, refere a uma parte da alma composta pela *ratio*, *intelligentia* e pela *voluntas*, não é sinônimo de *anima* porque compõe a mesma. Decidimos manter o termo no original latino ao invés de traduzi-la por “mente”, uma vez que *mens* comporta também a dimensão volitiva do homem, que não é contemplada pelo termo moderno “mente”, o qual, em geral, se refere mais especificamente à dimensão intelectual do homem.

¹² Dado ao recorte feito neste artigo, não dissertamos aqui sobre as propriedades das diversas operações mentais em Agostinho. Para tanto, recomendamos a leitura de MATTHEWS, G. *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, entre as pág. 71-120, onde o autor comenta pormenorizadamente questões como o dualismo mente-corpo, operações e propriedades da mente e o reconhecimento da cognição em outras mentes, mostrando a relação que as investigações agostinianas possuem com o debate contemporâneo em torno do tema.

¹³ Sobre o auto conhecimento da alma mediante a operação das faculdades da inteligência e da memória, é importante ver o livro X da obra “*A Trindade*”.

Trata-se de uma capacidade eminentemente humana que nos torna capazes de uma união participativa diferenciada com Deus e, por conseguinte, de uma relação mais ampla com todos aqueles que compõem a criação, ou seja, é pela atividade da *mens* que o homem se reconhece como humano. Neste sentido, que “para Agostinho, a mente não é um mero aspecto de seu ser ou de sua relação com o universo. A mente imortal define o homem e é uma infinitude terrivelmente fascinante em que ele mesmo está imerso”¹⁴. Para desenvolver e afirmar tal concepção, Agostinho tem de pressupor um conceito caro à sua teoria: a existência de um “sujeito mental”, incorpóreo, mas que ao mesmo tempo opera no corpo e através do corpo na elucidação e no julgamento do que é verdadeiro ou falso na realidade.

A operação mental é, portanto, antes de tudo, uma operação “vital”, própria daquele cuja *anima* possui a *mens*. Dessa forma, a condição de possibilidade da atividade mental é a própria vida anímica em sua especificidade, pois, “assim como a arte não pode dar-se fora da vida, assim tampouco se dá a vida senão em uma alma. O que existe necessita seu próprio lugar, e o que é inalterável não pode perder seu ser”¹⁵. Como esta operação pode ocorrer sem que o intelecto humano se reduza às imagens dos sentidos¹⁶. Trata-se, em última análise, de compreender o

¹⁴ HANKEY, W. J. *Mente*. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 886.

¹⁵ AGOSTINHO. *La inmortalidad del alma*. In: www.augustinus.it, p. 03, tradução nossa.

¹⁶ No livro VI das “*Confissões*”, Agostinho mostra que o limite de sua compreensão sobre a natureza da Verdade e a natureza da alma, está em concebe-las referindo-se à categorias corpóreas conforme encontramos no maniqueísmo. Neste sentido, que a partir da interioridade ele irá propor uma “nova *ratio*” para se falar de Deus e da alma, onde a “teoria da iluminação” ganha um caráter central.

funcionamento desta faculdade humana distintiva chamada *mens*¹⁷, o que se fará a partir de alguns traços da basilar “teoria da iluminação” cunhada por Agostinho. A mesma está inserida na dinâmica da “via da interioridade”, isto é, da busca por uma linguagem “não espacial” para definir as atividades intelectivas.

1. A estrutura da *mens* e as condições de possibilidade do conhecimento na teoria da iluminação

Em sua obra “*Solilóquios*”¹⁸ Agostinho nos apresenta um claro e propedêutico resumo de sua teoria da iluminação. Ele parte do pressuposto de que são três as realidades que podemos conhecer: a realidade concreta, a anímica e a divina. Segundo o autor, toda realidade concreta é cognoscível e vem a nós mediante a ação dos sentidos corpóreos¹⁹, porém, esta não é a condição nem da alma (onde ocorrem as operações mentais), menos ainda de Deus, que são substâncias incorpóreas. Disto decorre que a inteligência

¹⁷ Segundo Meagher: “Agostinho tem um entendimento da vida humana a partir da *mens* e esta palavra engloba ambos, a natureza e a pessoa, respectivamente” (MEAGHER, R. *Augustine: on the inner life of the mind*. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 1998).

¹⁸ Segundo Teske, “em seus primeiros escritos, ainda sobre influência do platonismo, Agostinho parece entreter-se na ideia de alma como divina [...]. Contra o argumento de que a alma é parte de Deus ele diz que é absolutamente imutável, ao passo que alma sofre a mudança temporal” (TESKE, R. *Augustine’s theory of soul*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: University Press, p. 117-118).

¹⁹ Isto é explicado em “*Sobre a potencialidade da alma*” entre os capítulos XXIII a XXX, bem como em “*O Livre Arbítrio*” no livro II entre os capítulos III e VII. Sobre este ponto diz Rego: “o agir humano manifesta a integração entre corpo e alma particularmente na ordem do conhecimento sensível e intelectual” (REGO, F. *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agostiniano*. Buenos Aires: Ediciones Gladius, p. 124).

apenas pode conhecer estas realidades se as mesmas lhe forem mostradas pela ação de outra faculdade diversa dos sentidos, presente unicamente no interior da alma humana, a *razão*, que nesta obra o autor define como “os olhos da *mens*”, pelos quais o homem é capaz de ver a Verdade²⁰ e compreender as coisas que são incorpóreas como a alma. Dialogando com sua própria “*Razão*”, Agostinho ouve a seguinte definição:

A razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol que se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente. [...]. Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos. Pois, não é a mesma coisa ter olhos e olhar, como tampouco olhar e ver. Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver. O olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo, isto é, afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fé, em primeiro lugar pode lhe proporcionar²¹.

Esta passagem mostra como no pensamento de Agostinho há uma relação de interdependência, isto é, para conhecer a realidade incorpórea da alma e de Deus, é preciso que a razão opere como olhos, os quais necessitam da luz do próprio Deus que lhes clarifica a Verdade. Deus é entendido por Agostinho como aquele que existe, que ilumina e, por isso, faz com que as coisas, sobretudo a alma, também sejam

²⁰ A concepção da “Verdade” em Agostinho é amplamente desenvolvida em várias obras como “*A Vida Feliz*”, “*Soliloquios*”, no livro II de “*O Livre Arbítrio*” e no Livro VII das “*Confissões*” dentre outros momentos. Em todos há uma natureza peculiar: a Verdade não provém da razão, é anterior a ela e a tudo o que possui “ser”. Agostinho a identifica com Deus e a função da razão é ter acesso a ela confirmando a veracidade sobre as coisas criadas.

²¹ AGOSTINHO. *Soliloquios*. Trad. Adaury Fiorotti. 4ed. São Paulo, Paulus, 2010, p. 30.

conhecidas. Nenhuma imagem que se apresente à inteligência pode ser compreendida sem que seja clarificada pela luz que faz a razão operar. Para o autor somente Deus tem luz própria, todos os outros seres são vistos apenas enquanto iluminados, isto é, participantes da luz divina. Assim, cada coisa, conforme sua condição e especificidade é mostrada à razão, inclusive a própria alma em que se opera o processo, porém, dentre os diversos seres que compõem a realidade criada, “vários são dotados de vista mais aguda que a nossa para ver a luz sensível, mas não podem atingir a luz incorpórea, cujos raios nos iluminam a alma, para assegurar a retidão dos nossos juízos. E a medida de nossa participação nessa luz é a medida de nossa inteligência”²².

Neste ponto, faz-se mister destacar a diferença crucial entre “Verdade” e “verdadeiro” que ele apresenta. Para conhecer a alma e a Deus, “primeiro se deve conhecer a Verdade, pela qual possam ser conhecidas as outras coisas”²³. Agostinho identifica a Verdade com o Ser de Deus, entende que toda a realidade funda-se nesta Verdade, portanto, será verdadeiro tudo aquilo que corresponder à Verdade na medida em que todas as coisas são como são por participarem da Verdade de maneira específica. Donde se conclui que a falsidade não tem origem no próprio ser das coisas, isto é, “não há uma coisa falsa”, mas uma forma equivocada da inteligência em perceber o ser das coisas. Prejudicada pelas imagens corpóreas (*phantasmata*), a inteligência tem sua operação atrapalhada e a Verdade ofuscada, isto é, a luz que faz a razão contemplar a Verdade é encoberta pelas imagens das coisas corpóreas, mais precisamente, elas são tomadas como as próprias coisas, o que leva a razão ao engano .

²² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012, v.2, p. 63.

²³ AGOSTINHO. *Soliloquios*. Trad. Adauriy Fiorotti. 4ed. São Paulo, Paulus, 2010, p. 50.

Destaca-se aqui a outra dimensão da *mens* colocada por Agostinho, a vontade²⁴. Entendida em sua obra como sinônimo de amor, ela é responsável pela forma como a alma se fixa nas coisas, trata-se da intencionalidade mediante a qual ela se projeta frente ao real. Neste caso, ao amar as “coisas corpóreas”, isto é, as imagens que nos são dadas pelos sentidos, a alma perde-se e ofusca sua possibilidade de conhecimento das realidades inteligíveis, incluindo ela mesma²⁵. Estas imagens produzidas pela sensibilidade, amplamente debatidas por Agostinho em suas obras no que se refere ao conhecimento sensível da alma, podem funcionar como uma espécie de bloqueio da própria luz divina que possibilita o conhecimento. Em síntese, ocorre quando as imagens são tomadas como sendo as próprias coisas e são amadas como bens absolutos, sem que sejam remetidas à existência de uma realidade criada e esta ao fundamento que se encontra em seu Criador²⁶. Logo, “a completude e a unidade da existência humana se dá perfeitamente onde entendimento e amor são exatamente co-extensivos na *mens*”²⁷. Isto implica em compreender que

²⁴ É igualmente vasto o tema da “vontade” como propriedade da *mens* em Agostinho. Dois textos, contudo, se sobressaem em sua construção “*O Livre Arbitrio*” e os livros VIII a XIV de “*A Trindade*”. Especificamente neste último, temos a elaboração ontológica mais acabada do “sujeito mental” agostiniano.

²⁵ Quando Agostinho fala de uma “renúncia” às coisas corpóreas, ele não está afirmando a postura platônica de negação da corporeidade, ao contrário, o problema que ele toca não está na corporeidade em si, nem nas imagens que os sentidos produzem, estas são necessárias para o nosso conhecimento acerca do real. A questão que ele pontua se refere à forma como a *mens* opera com estas imagens.

²⁶ Este ponto é detalhado por Agostinho em “*Confissões*” (IX, 8-19) ao tratar do tema da operação da memória e em “*A Trindade*” livros X e XI ao tratar de como podemos conhecer a própria alma e nela a luz divina.

²⁷ MEAGHER, R. *Augustine: on the inner life of the mind*. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 1998, p. 103.

uma das mais nítidas expressões da presença do pecado na alma humana é, pois, seu “mau funcionamento”, desde o aspecto volitivo da intenção, da escolha, até o âmbito da operação epistêmica pela qual o homem conhece as coisas.

Aqui Agostinho entra em uma espécie de circularidade, pois para compreender a alma frente à Verdade, é preciso que a própria *mens*, que faz parte dela, opere em sua veracidade, logo, “as condições de possibilidade da visão de Deus são deslocadas do objeto a ver para as características que a mente terá de reunir para ver”²⁸. Tal posicionamento afirma o reconhecimento de um sujeito mental, substancial e incorpóreo como condição de possibilidade para o conhecimento, isto é, um sujeito conhecedor desde o qual o verdadeiro pode aparecer²⁹. Neste sentido, que em Agostinho, “a veracidade” não depende apenas de uma correspondência do ato intelectual com uma realidade, seja ela composta por “ideias” ou “substâncias reais”, porque passa pela condição moral do sujeito cognoscente.

2. A subsistência imaterial da alma como condição das atividades mentais

A questão com que Agostinho se depara é a seguinte: para admitir que este sujeito opere operações intelectuais “puras”³⁰, mais ainda, que seja capaz de contemplar verdades inteligíveis, como a “própria Verdade”, é preciso admitir que

²⁸ OLIVEIRA E SILVA, P. Fundamentos ontológicos e antropológicos da Visão de Deus em Agostinho. In: *Revista Cívitas Agostiniana*. v.1 n.1 p. 34-58, 2012, p. 50. Sobre este ponto ver também GILSON, E. *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*. 2 ed. Trad. Cristiane Ribeiro Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010, p. 59-212.

²⁹ Este ponto é afirmado por Agostinho no capítulo VIII do livro I de “*Solilóquios*”.

³⁰ Este termo não aparece em Agostinho, importamos ele da linguagem moderna para melhor se entender a questão colocada.

a alma possui subsistência própria, independente da realidade corporal, porém, como fazê-lo afirmando o cristianismo sem cair no platonismo? Agostinho o faz, afirmando a “*imortalidade da alma*”. Em seus primeiros escritos, o autor fundamenta esta posição fazendo recurso à razão e a memória como condições inteligíveis em que a identidade do sujeito mental se sedimenta. Em “*Solilóquios*”, vemos a “*Razão*” explicar o seguinte argumento a Agostinho:

Quer estejam as figuras geométricas na verdade, quer esteja a verdade nelas, ninguém duvida que elas estão contidas em nossa alma, isto é, em nossa inteligência; e daí se conclui que também a verdade está em nossa alma. Se qualquer ciência está na alma como algo inseparável num sujeito – e a verdade não pode perecer – porque, então duvidamos da vida perpétua da alma por influência não sei de que familiaridade com a morte? Por acaso, aquela linha, quadrado ou esfera, para serem verdadeiros, possuem algo que imitam? [...]. Mas talvez, pode ser que, morrendo o sujeito, permaneça aquilo que está no sujeito [...], creia em seus raciocínios, creia na verdade; ela clama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal³¹.

O argumento agostiniano pressupõe a existência do sujeito cognoscente, cujo ser subsiste sem depender da atividade orgânica corporal. Portanto, este sujeito, precisa buscar certa “imutabilidade” que Agostinho identifica na razão. A razão possui seu ser apenas na alma, que é sempre alma viva, e a alma adquire sua imortalidade porque nela habita a razão. Trata-se de afirmar que, embora sendo princípio de vitalidade de uma realidade corporal, não é dela que a alma “tira” sua imortalidade, pois, o corpo, enquanto

³¹ AGOSTINHO. *Solilóquios*. Trad. Adayri Fiorotti. 4ed. São Paulo, Paulus, 2010, p. 101-102.

atrelado ao espaço é perecível e nada que perece pode ser imortal, logo a única faculdade que está no tempo, mas que não depende da espacialidade para ser e que, mais ainda, pode atrelar-se à luz da Verdade imutável em si é a razão. Assim, em toda atividade mental,

vemos que é a energia da razão que mantém a alma por sua união com ela, a mantém como alma e não pode deixar de mantê-la, pois, ela lhe dá o ser. Ela possui o ser supremo, pois possui a máxima imortalidade, por isso, tudo o que é afetado por ela é, de certa forma, obrigado a ser o que é [...]. Quando a alma se volta à razão e se une a ela é mais: porque se une a uma realidade imutável, que é a verdade, e esta possui o ser supremo e originário. Por onde ao separar-se da razão, é menos, e isto é prejudicar-se, tender ao nada³².

Agostinho trabalha aqui com a categoria fundamental de seu pensamento sobre a alma – a incorporalidade. Distingui-la do corpo não significa entender o mesmo como sendo depreciação do ser, mas evidenciar a diferença ontológica que há entre os dois níveis, cuja incompreensão resulta na confusão da qual decorre o mau funcionamento da *mens*³³. O corpo é mutável porque assim fora criado, espacialmente limitado, ao contrário dele, a alma é substância incorpórea subsistente, por isso, não atrelada à espacialização. Isto não significa que a mesma não deva fazer ciência através das imagens que lhe vem pelo sentido, mas deve fazê-lo partindo do âmbito inteligível, isto é, reconhecendo que a veracidade destas imagens é

³² AGOSTINHO. *La inmortalidad del alma*. In: www.augustinus.it, p. 06, tradução nossa.

³³ Sobre este ponto ver ainda STREFLING, S. Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate anima* de Santo Agostinho. In: Revista Transformação. v.37, nº03. Marília, Set-Dez, 2014, p. 191 e REGO, F. *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agostiniano*. Buenos Aires: Ediciones Gladius, p. 152.

confirmada pela razão em sua relação com a Verdade que a transcende e não se encontra, portanto, na realidade corporal. No fundo “Agostinho busca uma concepção da alma humana que lhe dê um espaço para encontrar a Deus [...], precisa conceber na alma um espaço que seja privado [...], um tipo de espaço diferente da inteligibilidade do mundo”³⁴.

Assim, Agostinho encontra na própria alma os primeiros vestígios acerca da natureza de Deus, isto é da Verdade, não por uma observação de palavras e signos, mas pela compreensão da natureza e do modo de ser da alma em si. No fundo sua busca é pela inteligibilidade da Verdade, melhor dizendo, de como pensá-la, por que olhos contemplá-la. Ocorre que, ao pensar sobre a Verdade e procurar apreendê-la “o homem apreende de início a sua própria existência. Mas ele não se aprende apenas como sendo, ele se sabe vivente”³⁵. Aí ele descobre sua definição mais evidente e transformadora – podemos pensar a Verdade a partir do ser da alma mesma, “a este respeito a alma é como Deus: eles só podem ser pensados indiretamente, pelo exame destas palavras e desenhando inferências acerca do que o poder divino produziu nela”³⁶.

Enquanto o corpo como ser animado passa de um estágio a outro na sucessão das formas, a alma subsiste, do contrário não seria mais princípio vital do próprio corpo, mas outro ser corpóreo atrelado a ele, e é evidente para Agostinho que um ser corpóreo não pode ser princípio de

³⁴ CARY, P. *Augustine's Invention of the inner self: The legacy of a Christian Platonist*. Oxford: University Press, 2000, p. 125. O espaço mencionado será a memória, cujas especificidades não vamos tratar aqui em virtude da complexidade do problema, tratado pelo referido comentador em p. 126-131.

³⁵ GILSON, E. *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*. 2 ed. Trad. Cristiane Ribeiro Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010, p. 36.

³⁶ CARY, P. *Augustine's Invention of the inner self: The legacy of a Christian Platonist*. Oxford: University Press, 2000, p. 131.

outro. A alma humana perde sua condição ontológica, caracterizada pela imortalidade, quando a inteligência não conceber esta diferença, pois, “a alma não se une ao corpo localmente, ainda que este ocupe lugar, por isso, a alma é afetada antes que o corpo por aquelas supremas e eternas razões que permanecem inalteráveis e não ocupam lugar”³⁷. Por suposto a toda esta estrutura está a ideia de uma “substância humana”. O termo é aplicado pelo autor em amplo sentido, ao corpo, à alma e, por fim, ao próprio homem singular, uma substância cujas partes essenciais ordenam-se entre si como co-princípios. Assim, “Agostinho entende a alma como essencialmente ordenada à vivificação do corpo, o que explica que a atividade sensorial é signo de sua presença”³⁸.

Isto significa que embora em vários momentos Agostinho tenda a adotar a posição ciceroniana e admitir que a imortalidade da alma, significa que ela viva independentemente do corpo e, mais ainda, exista *a priori* para além dele, sua reflexão limita-se a acentuar simplesmente a diferença entre ambos e as características incorpóreas que constituem seu modo de ser como princípio vital do corpo do qual ela é o que há de mais próximo. Esta proximidade, contudo, não é espacial, mas natural da alma com a Verdade, e nisto constitui-se sua “imortalidade”. Por isso, na visão de Agostinho, ela tanto mais realiza seu ser de “animar” ao próprio corpo, quanto mais se aproxima e contempla as realidades inteligíveis.

Em sua obra “*Sobre a potencialidade da alma*” Agostinho apresenta os sete graus pelos quais a alma, como princípio de vida, faz o ser humano ascender à contemplação da Verdade. Neles fica nítido como ele entende a alma

³⁷ AGOSTINHO. *La inmortalidad del alma*. In: www.augustinus.it, p. 11, tradução nossa.

³⁸ REGO, F. *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agostiniano*. Buenos Aires: Ediciones Gladius, p. 366.

compondo a realidade da criação, e isto de maneira privilegiada, pois, além de exercer todas as atividades vegetativas, sensitivas e especialmente racionais, “a alma humana tem a potência para evoluir na virtude, a qual é a ordem do amor, a saber, cabe ao ser humano amar os seres de acordo com sua dignidade”³⁹. Trata-se aqui do impulso primitivo da alma, de pelo uso disciplinado da razão, tornar-se “imagem e semelhança” de seu Criador, este é o ponto em que o problema epistêmico da imortalidade encontra-se com o problema moral. Para Agostinho, portanto, onde há efetiva ação humana há atividade anímica, não necessariamente inteligível, mas incorpórea, a inteligibilidade é a atividade humana mais completa, porém, nunca deixa de ser um estágio da atividade anímica vital.

Considerações finais

Se o pensamento de Agostinho acerca da alma na maioria dos aspectos mantém-se dentro da esteira de problematização que a antiguidade consagrou, sob outros legados para o Ocidente novas contribuições referentes à maneira de se problematizar a questão da “vida da mente”, dentre as quais, talvez a mais significativa seja a de que ao tratar das estruturas que compõem as propriedades mentais que são condições de possibilidades de nossas atividades intelectivas, ou seja, do “ser” da *anima*, Agostinho é enfático em defender que tal pensamento precisa de uma linguagem e de uma abordagem próprias a que ele nomeia como “incorporalidade”.

Este é o ponto decisivo de toda sua reflexão, não se trata de dissociar completamente a realidade inteligível da sensível, ao contrário, trata-se de aprofundar sua co-

³⁹ STREFLING, S. Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate anima* de Santo Agostinho. In: Revista Transformação. v.37, nº03. Marília, Set-Dez, 2014, p. 198.

principalidade, contudo, para tanto, é preciso que a realidade anímica seja compreendida absolutamente como um elemento “não corpóreo” que compõe a condição humana, somente a partir daí o problema da *mens* pode ser colocado de maneira fidedigna à sua natureza. Aliás, é exatamente isto que ele intenta ao converter sua reflexão transformando a “interioridade” humana no núcleo do problema sobre a compreensão da realidade. Dentro da linguagem teológica própria de seu contexto, Agostinho tenta apresentar tal processo da seguinte forma: é preciso perpassar as imagens que vem à mente e compreender sob elas uma realidade e, ao mesmo tempo, não tomar esta realidade com fim, mas remetê-la à verdade em que ela está inserida e que aponta, por assim dizer, seu sentido último.

O “não-naturalismo” de Agostinho em sua teoria da alma, visa dissertar sobre as condições de possibilidades do conhecimento e sobre o modo de ser da própria *mens*, fica claro que seu objetivo é demonstrar que – a “natureza” humana não se reduz à matéria e não deriva tão somente dela. Da mesma forma, a existência de uma personalidade individual e singular, segundo seu pensamento, não pode se reduzir à mutabilidade da matéria corporal, sob pena de ver comprometida sua própria liberdade.

Se os elementos epistêmicos de Agostinho ainda demonstram-se limitados para definir com exatidão o fundamento incorpóreo da alma, são suficientemente originais para nos demonstrar sua manifestação e inaugurar, através da “interioridade”, uma espécie de “segunda via” para além do materialismo no que se refere à reflexão acerca da condição humana, que obviamente não se encerra em Agostinho, mas abre o pensamento para novas perspectivas acerca da reflexão em torno da atividade mental do homem.

Referências

- AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *O Livre Arbítrio*. 5 ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *A vida feliz*. 4 ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. Aloysio Jansen Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *La immortalidad del alma*. In: www.augustinus.it.
- _____. *Confissões*. Trad. João de Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004
- _____. *Soliloquios*. Trad. Aداury Fiorotti. 4ed. São Paulo, Paulus, 2010.
- _____. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012, v.1 e v.2.
- _____. Carta 166 (A Jerônimo acerca de la anima). In: *Obras completas*. Trad. Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica BAC, 1972, tomo XI.
- AYOUB, C. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.
- BIOLO, S. *L'Autoconsienza in S. Agostino*. In: *Analecta Gregoriana* v.172, n.15. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

CARY, P. *Augustine's Invention of the inner self: The legacy of a Cristian Platonist*. Oxford: University Press, 2000.

GILSON, E. *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*. 2 ed. Trad. Cristiane Ribeiro Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

HANKEY, W. J. *Mente*. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001.

MATTHEWS, G. *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MEAGHER, R. *Augustine: on the inner life of the mind*. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 1998.

OLIVEIRA E SILVA, P. Fundamentos ontológicos e antropológicos da Visão de Deus em Agostinho. In: *Revista Civitas Agostiniana*. v.1 n.1 p. 34-58, 2012.

REGO, F. *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agostiniano*. Buenos Aires: Ediciones Gladius, 2001.

STREFLING, S. Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate anima* de Santo Agostinho. In: *Revista Transformação*. v.37, nº03. Marília, Set-Dez, 2014

TESKE, R. *Alma*. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001.

_____. Augustine's theory of soul. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: University Press, 2000.

De Regia Potestate – A teoria do Estado em Bartolomé de Las Casas

Renata Floriano de Sousa'

1.Introdução

Falar de Bartolomé de Las Casas² é sempre arremeter-se ao período rico, porém atribulado, do ponto de vista filosófico da conquista e colonização da América. Las Casas é um pensador privilegiado nesse sentido, visto que o próprio pessoalmente viveu ambas as realidades, a da metrópole e a da colônia. Mas, antes de atravessar o Atlântico tanto Bartolomé, quanto à própria Espanha passaram por um período decisivo para a sua constituição tanto geográfica quanto cultural.

¹ Mestranda em Filosofia PUCRS, Bolsista CNPq. Endereço eletrônico: adicsaner@gmail.com

² Nasceu em Sevilha no ano de 1474, filho de Pedro de Las Casas, um modesto comerciante. Teve seu primeiro contato com os índios ainda em Sevilha durante a Semana Santa de 1493, quando esteve diante de uma exibição pública do Almirante Cristóvão Colombo dos nativos que havia trazido de sua expedição juntos de seus artefatos e outras amostras de animais de especiarias trazidas do Novo Mundo. Em abril de 1502, já formado em direito pela Universidade de Salamanca, embarcou para a América em companhia de Nicolas de Ovando. Morreu em 1566 na Espanha. Cf. NETO, J. A. F. Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana. São Paulo: Annablume, 2003. p. 34, 64. Todavia, segundo frei Carlos Josaphat, existe uma divergência quanto ao ano de nascimento de Las Casas, visto que segundo ele, o ano correto seria 1484. Cf. JOSAPHAT, F. C. Las Casas: Deus no outro, no social e na luta. São Paulo: Paulus, 2005, p. 15.

Acontece que no ano de 1492 conclui-se o longo processo de reunificação do território espanhol, que até então era dividido graças à invasão dos mouros ocorrida no ano de 711. A importância da conclusão desse processo histórico de reunificação se realiza através da possibilidade efetivada dos reinos de Castela e Aragão que finalmente conseguiram reunir o povo espanhol sob a mesma coroa e a mesma fé, a cristã. O catolicismo foi o ponto chave utilizado pelas coroas de Castela e Aragão como meio de consolidação do que se entendia por povo espanhol contra a ocupação moura. Isto porque sob certo aspecto havia um problema em relação a identidade espanhola, onde era difícil classificar o espanhol sob determinadas características, uma vez que a heterogeneia era seu principal atributo. Embora isso seja de certa forma resolvido quando depois no processo da conquista das Índias, já que ao se deparar com o índio, o espanhol conseguiu encontrar sua identidade, que era: homem branco, europeu, civilizado e cristão.

Com a conquista de Granada e a unificação do próprio território, foi direcionada a atenção do Império Espanhol a vislumbrar a possibilidade de expandir suas fronteiras mirando o crescente mercado marítimo que prosperava mediante as grandes navegações. Tudo isso impulsionado pelas melhorias técnicas dos equipamentos náuticos, e usando como exemplo a experiência dos seus marinheiros percursores e de outros países³. O Império

³ “Ao longo dessa costa marítima, a combinação entre as experiências adquiridas no norte e no Mediterrâneo criou uma raça de marinheiros capaz de promover e aproveitar os avanços na construção de navios e nas técnicas de navegação. [...] Já que os navios agora navegavam em águas desconhecidas e sem avistar a terra, não serviam mais as velhas práticas de navegação estimada, e os portugueses passaram a observar os astros para medir as distâncias e determinar a latitude, fazendo uso de instrumentos utilizados havia muito pelos astrônomos em terra, o astrolábio e o quadrante. Esses instrumentos, por sua vez, foram modificados e aprimorados para atender às necessidades dos viajantes do

Espanhol passou a ambicionar entrar definitivamente no mercado marítimo a fim de estabelecer-se como potência dentro das grandes rotas comerciais. Tal objetivo alimentava dentre os espanhóis a possibilidade de conquistar honras e riquezas de forma acelerada através da expansão ultramarina. E logo tal objetivo foi efetivado ainda no ano de 1492, quando Colombo em serviço da empresa ultramarina da Espanha chega às Índias, que mais tarde será conhecida como América. Dá-se então início ao processo de conquista e colonização, atividades essas responsáveis pela grande ascensão econômica da metrópole espanhola decorrente do período, assim como também pela destruição e reconstrução da sociedade civil ameríndia transformando-a através de um longo processo na América dos dias de hoje.

No entanto, engana-se quem pensa que o processo colonizador é simples, pois o mesmo não o é. Este por sua vez, envolve inúmeros setores direcionados a conquista, dominação, extração, transporte, comércio, e no caso da América Espanhola, a conversão⁴. Colonizar, embora em

Atlântico”. Cf. BETHELL, L. (Org). *História da América Latina: A América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, v. 1, 2004, p. 139.

⁴ “Se colonização não há uma boa conquista, e se a terra não é conquistada, as pessoas não serão convertidas. Portanto, o lema do conquistador deve ser colonizar”. Palavras proferidas por um dos primeiros historiadores das Índias, Francisco López de Gómara. Apud: Cf. BETHELL, L. (Org). *História da América Latina: A América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, v. 1, 2004, p. 135. O fator conversão é frequentemente levantado por historiadores e teólogos visto que as terras do Novo Mundo foram concedidas à Espanha via uma doação do Papa Alexandre VI através da *Bula Inter Coetera*, documento com o qual condicionava a concessão mediante o serviço de conversão dos índios assumido pelos espanhóis, como segue: “[...] E para que – dotados com a liberdade da graça apostólica, assumais mais livre e audazmente uma atividade tão importante, por própria decisão, não por instância vossa, nem por nenhum outro em favor vosso, senão por nossa mera liberdade e com pleno conhecimento e fazendo uso da plenitude do poder apostólico e com a autoridade de Deus onipotente que detemos na terra

muitos aspectos tenha incidências de saque, devido a maneira como geralmente era conduzida; em outros, mostrava-se um procedimento bem mais complexo que envolvia uma ideia de teoria do Estado com a qual deveria ser introduzida no território conquistado. Uma dificuldade a se pensar era que na condição da Espanha da época, que por sua vez, na qualidade de território recém-unificado detinha uma política em muitos aspectos ainda recentes quando comparada a outros Estados com forte política consolidada. O fato é que a Espanha não era um país homogêneo, visto que era composto de várias línguas e povos distintos que agora se viam reunidos sob o mesmo Estado. Onde em muitos casos somente a fé cristã era o ponto em comum da identidade espanhola. E se por um lado o processo de reunificação havia acabado, agora os esforços se concentravam em instaurar uma política abrangente que atendessem ao império, tanto o da metrópole quando nas colônias.

2.A Conquista na visão de Las Casas

Os relatos vinculados ao contato e a lida com os índios são os mais variados. E talvez não houvesse como ser

e que foi concedido ao bem-aventurado Pedro como vigário de Jesus Cristo, ao teor das presentes, doamos, concedemos e assinamos perpetuamente a vós e a vossos herdeiros e sucessores nos reinos de Castela e Leão, todas e cada uma das ilhas e terras pré-ditas que até o momento foram achadas por vossos enviados e as que se encontrarem no futuro e que na atualidade não se encontrem sob o domínio de nenhum outro senhor cristão [...]. Além disso, vos mandamos em virtude de santa obediência que, fazendo toda as devidas diligências do caso, destinai às ditas terras e ilhas, varões probos e temerosos de Deus, peritos e especialistas para instruir na fé católica e imbuir nos bons costumes seus povoadores, qual não nós desejamos e não duvidamos que fareis, à causa de vossa máxima devoção e de vossa régia magnanimidade”. Cf. SEITENFUS, R. *Legislação Internacional* 2. ed. Barueri: Ed. Manoele, 2009, p.1361.

diferente, já que embora num primeiro momento os espanhóis ignorassem a multiplicidade étnica existente nas Índias, esta se fazia presente mesmo que de maneira sutil em suas narrativas. Desde a primeira descrição feita por Colombo em seu diário até as tribos com as quais Las Casas teve convívio, houve inúmeros contatos tanto amistosos quanto bélicos, revelando pouco a pouco as faces da cordialidade e da resistência indígena. É fato que devemos fazer justiça histórica ao lembrar que muitas vezes, senão a maioria, os contatos propiciados por parte dos espanhóis eram bastante violentos, partindo muitas vezes para uma brutalidade infundada para com o tratamento recebido por parte dos ameríndios. De maneira geral a relação estabelecida entre colonizador e colonizado se garantia através da espada como principal forma de domínio. Mas se por um lado a espada se fez presente na conquista espanhola, por outro a catequese mostrou ser importante no estabelecimento das relações tanto religiosas quanto civis. Apesar de que em muitas vezes espada e bíblia se confundiram no processo de colonização.

Quando no ano de 1502 Las Casas chega à América em companhia dos dominicanos, o mesmo vem como um dentre tantos outros *encomenderos*⁵ que aqui vieram tentar a sorte e conquistar fortunas. Inicialmente Las Casas se manteve por alguns anos, realizando a atividade de evangelista em paralelo com a de *encomendero*. Entre os anos de 1514 e 1515 influenciado pelos dominicanos, Las Casas

⁵ A *encomienda* era concedida aos espanhóis como espólio de guerra e também como obrigação cristã para com a Coroa. Tratava-se de uma recompensa pela qual o desbravador recebia o direito concedido pela metrópole de impor utilizar-se dos índios como mão-de-obra servil. Assim, os índios trabalhavam basicamente como extratores de metais e outros produtos que deveriam ser entregues aos espanhóis como pagamento pela educação civil e moral que estariam recebendo. Cf. BETHELL, L (Org). *História da América Latina: A América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, v. 1, 2004, p. 182.

converte-se de *encomendero* em defensor da causa indígena, liberta seus índios e começa a sua trajetória em defesa dos direitos dos ameríndios. Em 1522 entra definitivamente para a ordem dominicana, tornando-se Bispo de Chiapas anos depois.

Desde a sua “conversão”, o sevilhano passa a dedicar seu tempo e suas obras para fazer viagens e contatos com a metrópole a fim de denunciar as sevícias às quais os índios eram submetidos pelos espanhóis em nome da coroa⁶. No início de sua jornada houve várias tentativas de conseguir uma audiência pessoal com o rei Fernando, porém, graças à burocracia e a saúde fragilizada do monarca seguida de seu falecimento, o objetivo nunca foi alcançado. Entretanto, Las Casas conseguiu estabelecer relações com nomes importantes dentro do clero, como Cardeal Cisneros e então futuro Papa Adriano, que mais tarde o apoiaram viabilizando projetos e a disseminação dos seus discursos em prol da causa indígena. Contatos que serão importantes para a realização dos projetos evangelizadores da sua juventude.

Como fundamento teórico político, Las Casas passa a adotar preceitos filosóficos da Escola de Salamanca tomando como exemplo a interpretação aristotélica de Francisco de Vitoria⁷. Em contato com a Escola de

⁶ Dentre as obras de Las Casas, vale destacar: *Brevíssima relação da destruição das Índias*, obra mais conhecida e aclamada onde o autor faz um relato com teor calamitoso com objetivo único de fazer a corte tomar conhecimento do que acontecia nas colônias espanholas do Novo Mundo; *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*, obra destinada a ensinar e disseminar a evangelização pacífica entre os índios, respeitando dentre outros aspectos, o livre-arbítrio.

⁷ (1483-1546) Frade dominicano, professor da Universidade de Salamanca e exímio conhecedor do pensamento aristotélico-tomista, Vitoria é contado entre os principais nomes da Segunda Escolástica e é considerado um dos fundadores da Escola de Salamanca, a qual marcou a tradição filosófica por suas reflexões jurídicas, morais e econômicas, mas sobretudo, conforme Fazio (1998, p. 13), por seu “humanismo cristão”. Cf. MONTES D’OCA, F. R. Política, Direito e Relações

Salamanca e percebendo a necessidade de uma defesa indígena construída sobre fundamentação sustentável também na esfera política faz com que Las Casas elabore uma série de tratados com os quais busca embasar uma teoria de Estado fundamentado no direito natural, a fim de que pudesse ser aplicada na colônia, mas que ao mesmo tempo contemplasse e reconhecesse o direito dos índios.

Mais tarde nos anos entre 1550 e 1552, Las Casas dedica-se a produzir e publicar uma série de Oito Tratados⁸ publicados em Sevilha com forte cunho político, objetivando divulgar e disseminar entre os espanhóis da metrópole as suas ideias em favor dos índios, bem como para o próprio Conselho das Índias⁹. As oito obras trazem como conteúdo

Internacionais em Francisco de Vitoria. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2012, p. 172. Obras mais conhecidas: *De potestate civili* (1528), *De Jure belli Hispanorum in barbaros*, de 1532, e *De Indis* (1532).

⁸ Os Oito Tratados seguindo a ordem adotada por Frei Josaphat, por indicação de impressão: 1) *Entre os remédios, o oitavo* (rejeição das *encomiendas*, dos feudos e vassalagens dos índios, em 17 agosto de 1552 (n°5); 2) *Controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda*, 10 de setembro (n°2); 3) *Sobre os índios escravizados*, 12 de setembro (n°4); 4) *Avisos e regras para os confessores*, 20 de setembro (n°6); 5) *Trinta posições mui jurídicas*, em princípios de outubro (n°3); 6) *Tratado Comprobatorio*, 8 de janeiro de 1553 (n°7); 7) *Brevíssima Relação*, em fins de novembro de 1552 (n°1); 8) *Principia quaedam* (Alguns princípios), em fins de outubro também de 1552 (n°8). Cf. LAS CASAS, B. *Liberdade e justiça para os povos da América: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 16.

⁹ Em espanhol *Real y Supremo Consejo de Indias*. “Uma organização conciliar, onde conselhos distintos eram responsáveis por diferentes Estados e províncias monarquia distintos, era o melhor meio de combinar interesses plurais com um controle central unificado. [...] O conselho real na América era, portanto, um governo real por consulta, no sentido de que as decisões do rei eram tomadas com base em *consultas* que lhe deveriam ser enviadas pelo seu Conselho das Índias. [...] Os conselhos eram nominalmente representante da pessoa do rei [...]”. Cf. BETHELL, L (Org). *História da América Latina: A América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, v. 1, 2004, p. 286-287.

amostras de todo seu embasamento, tanto teológico, quanto político. De modo que, não havendo brechas na parte teológica para a arguição adversária, os opositores se sustentavam principalmente na parte política como forma de rebater as duras críticas de Las Casas ao sistema espanhol de dominação. O ponto principal do embate era a recepção e interpretação da obra *Política* de Aristóteles, usada tanto por defensores da servidão natural como também por opositores, como no caso de Vitoria e o próprio Las Casas. Como consequência inevitável, ainda mais lutando contra os interesses econômicos de muitos, o Bispo de Chiapas encontrou oposição aos seus escritos, tanto entre os *encomenderos* e seus defensores políticos contemporâneos, aqui representados na figura de Juan Ginés de Sepúlveda com quem travou uma árdua disputa nas *Controvérsias de Valladolid*¹⁰; quanto no próprio meio eclesiástico demonstrado explicitamente no ano de 1595, trinta anos após sua morte, quando a obra *Brevíssima relação da destruição das Índias* é colocada no *Index Librorum Prohibitorum* pela Inquisição.

¹⁰ O debate ocorreu entre os anos de 1550 e 1551, presidido por Frei Domingos de Soto que na época era conselheiro espiritual e confessor de Carlos V. O debate tinha como objetivo averiguar se o processo de colonização da América respeitava os preceitos e orientações católicos apresentados pelo Papa Alexandre VI na famosa *Bula Inter Coetera*, conforme o prólogo de Domingos de Soto: “O ponto que vossas senhorias, mercês e paternidades pretendem consultar aqui é, em geral, inquirir e constituir a forma e as leis pelas quais nossa Santa fé católica possa ser pregada e promulgada naquele novo orbe que Deus nos há descoberto, de como mais contribua a seu santo serviço, e examinar qual forma há para que aquelas gentes ficassem sujeitas à Majestade do Imperador, nosso senhor, sem lesão de sua real consciência, conforme a bula de Alexandre”. Cf. LAS CASAS, B. *Liberdade e justiça para os povos da América: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. São Paulo: Paulus. 2005, p. 122.

3. De Regia Potestate

Os *Oito tratados* escritos por Las Casas, lhe renderam frutos de todos os tipos: desde fama até a proibição de novas publicações de sua autoria na Espanha. Tudo porque o Bispo de Chiapas ousou publicar suas obras sem prévia aprovação da coroa. O fato é que desde o ano de 1558¹¹ as leis de censura da Espanha eram deveras rígidas de maneira que se punia com a morte a quem ousasse publicar quaisquer obras sem a anuência real. Como reflexo disso a obra *De Regia Potestate*¹² redigida no ano de 1560 termina sendo publicada de maneira póstuma em Frankfurt em 1571 por Wolfgang Griesstetter¹³, como maneira de burlar a censura. Questão essa que fez com que muitos duvidassem na autenticidade da autoria de Las Casas, visto tratar-se de uma obra de publicação póstuma e sob edição de um terceiro¹⁴. Todavia, a dúvida se esvai quando se esclarece os motivos pelos quais Las Casas buscou o auxílio de Griesstetter para a publicação

¹¹ NASCIMENTO FILHO, A. J. Bartolomeu de Las Casas, um cidadão universal: Uma questão de alteridade com os povos do Novo Mundo. São Paulo: Loyola. 2005, p. 90.

¹² *DRP*.

¹³ Wolfgang Griesstetter membro e advogado do tribunal imperial de Spira, responsável pela preparação da edição publicada em Frankfurt em 1571. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: *De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. CXVII.

¹⁴ “*El tratado no se publica durante la vida del autor. Es una obra póstuma. Ningún filólogo español ha citado jamás el manuscrito; no hay la menor noticia de su existencia en España. Ni siquiera Bartolomé de las Casas lo menciona en ninguna de sus obras*”. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: *De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. CXV.

da mesma, visto que encontrava-se impossibilitado pela condição editorial da época.

Para seguir a apresentação da *DRP*, é importante retornar aos motivos pelos quais a obra foi escrita. Sucede que no ano de 1542 o Rei Carlos promulgou as *Leyes Nuevas*¹⁵, tendo como um de seus principais incentivadores Bartolomé de Las Casas. No entanto, as mesmas leis foram o motivo de vários motins suscitados pelos *encomenderos* nas Índias, principalmente no Peru. Assim no ano de 1545 a maiorias das regras foram suprimidas, de maneira a garantir o sistema de *encomiendas* conforme era antes das *Leyes*. Não satisfeitos com o recuo do rei na constituição das *Leyes Nuevas*, os *encomenderos* no ano de 1559 ainda tentaram uma negociação definitiva pela “compra” dos territórios ocupados e da conversão dos índios em herança pessoal, o que foi visto pelo Conselho das Índias como uma manobra para provocar a independência do Peru. E por esse dentre outros motivos esse pleito não foi atendido pela coroa espanhola. Temendo por um retrocesso ainda maior nas mãos dos possíveis *encomenderos* independentes e insatisfeitos com os rumos que tomava a política de colonização das Índias, Las Casas desenvolve sua teoria de autodeterminação na *DRP*. Nela o sevilhano desenvolve sua teoria de Estado como forma de convencer tanto ao Rei, quanto ao Conselho de Índias em manter os índios sob a tutela da Coroa Espanhola, além de defender a possível implantação de um regime democrático. Algo que foi extremamente ousado

¹⁵ As chamadas *Leyes Nuevas* surgiram com o intuito de prevenir o abuso dos *encomenderos* para com os índios na América. Ela tinha dentre as suas cláusulas um propósito de uma limitação mais rígida dos poderes dos conquistadores em suas atividades. De fato, as leis não aboliam a servidão indígena, mas delimitaram e muito a que tipo de trabalho os índios poderiam ser submetidos, o que ia contra os interesses dos *encomenderos*. Cf. NASCIMENTO FILHO, A. J. Bartolomeu de Las Casas, um cidadão universal: Uma questão de alteridade com os povos do Novo Mundo. São Paulo: Loyola. 2005, p. 81.

para sua época, tanto que o livro acabou sendo denunciado para a Inquisição e tendo sua publicação proibida¹⁶. Porém, mesmo com tantas restrições a *DRP* teve grande repercussão, sendo usada como fonte de inspiração de vários pensadores na defesa de várias outras situações que envolviam conflitos de invasão ou pretensas colonizações influenciando principalmente nos destinos da Europa¹⁷, tal como também foi usado de fonte teórica da luta pelos direitos humanos.

1 3.1 Três princípios democráticos de Las Casas

Observamos ao longo da obra, que Las Casas mantém seu embasamento teórico, não fugindo a própria regra, em Aristóteles e Tomás de Aquino. Mas que também recorre a diversos documentos como o *Digesto*¹⁸ e as

¹⁶ O principal argumento para a proibição do *De Regia Potestate* era que a obra ia contra os princípios de São Paulo e São Pedro, que obrigavam aos súditos a obedecer a autoridade. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. IX.

¹⁷ “Raynourd ha señalado la influencia que pudo tener en la rebelión de Flandes. Valerio Fulvio Savoiano, en nombre del obispo de Chiapa, atacaba la ocupación de Sicilia y Nápoles por los españoles. Pío Bologneses invocaba este derecho de autodeterminación contra la conquista de la Valletina y el norte de Italia. Los liberales franceses buscaron en esta obra del obispo de Chiapa los antecedentes de la democracia rousseauniana. No en vano Otto Waltz hacía un paralelismo entre las Casas y Rousseau. En 1822 J. A. Llorente presentaba este tratado como la obra cumbre de la democracia moderna contra la desorbitación del poder al servicio de la paz y de la libertad de los pueblos”. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. X.

¹⁸ Na primeira questão de *DRP*, Las Casas na página 18 faz menção ao livro VII do *Digesto* de Justiniano ou *Pandectas* em grego, promulgado em 533. Que segundo Aceves trata-se de: “*El libro VII del Digesto de Justiniano, De usu fructu, nos ofrece, en un amplio material, un tratado casi completo*

Institutas de Justiniano, decretos papais, além de fazer uso de comentaristas como Baldo de Ubaldis¹⁹, Guilherme Durando²⁰, entre outros. Ou seja, nota-se a preocupação do Bispo de Chiapas em fundamentar muito bem a defesa da sua teoria de Estado dentro do direito romano e canônico, usando de referências universais conhecidas do âmbito jurídico, eclesiástico e filosófico.

Para fins expositivos nos ateremos apenas a três dos principais pontos levantados na *DRP* por Las Casas. A obra não é longa, mas o seu conteúdo pode ser extenso se trabalhado ponto a ponto, ainda mais se trabalhado no prospecto do século XVI, quando a mesma é considerada instigante e perturbadora da ordem.

3.1.1 Todo poder deriva do povo

Já na abertura da obra, na questão primeira Las Casas procura desenvolver o direito de autodeterminação humana baseado na sua racionalidade natural. Segundo ele, todos os homens são livres, porque a sua natureza racional assim os garante, uma vez que a mesma é – em suas palavras – essencial²¹. A defesa da liberdade montada sob o aspecto

de la institución jurídica del usufructu, basado em la doctrina de juristas clásicos como Juliano, Ulpiano, Paulo, Papiniano, Gayo, entre otros”. Cf. ACEVES, M. E. M. Acerca del usufructo - Libro séptimo del digesto de Justiniano. Cidade do México: UNAM, 2006, p. XI.

¹⁹ (1319-1400) Jurista famoso de seu tempo apreciado pelas suas obras de direito canônico e civil. Considerado um dos criadores do conceito de direito comum no século XIV, juntamente com Bartolo de Sassoferrato. Cf. BENÍTEZ, F. C. La ley natural: historia de un concepto convertido. Madrid: Ediciones Encuentro, S. A. 2008, p. 37.

²⁰ (1230-1296) Humanista e eclesiástico francês autor da obra *Speculum Judiciale*, traduzido em português como *Espelho Judicial*.

²¹ Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: *De Regia Potestate o Derecho de*

racional em Las Casas tem como sempre alguns aspectos diretos e outros indiretos sobre a leitura de suas palavras. Ao que hoje parece um ponto vencido sobre a questão acerca da racionalidade, naquela época não era, principalmente no que dizia respeito à razão dos índios. Ocorre que apoiados na *Política*²² de Aristóteles, como foi dito antes, os espanhóis escravagistas defendiam que os índios mereciam ser escravizados devido ao que eles entendiam como indícios de sua pouca inteligência. E toda essa acusação contrária à racionalidade indígena forçava Las Casas a sempre retornar a essa questão ao longo dos seus escritos²³. O sevilhano por sua vez apoiava a sua defesa da inteligência indígena apoiado no próprio Aristóteles, como faziam seus opositores, mas valendo-se de uma leitura tomista própria da Escola de Salamanca. Então, amparado na tradição aristotélico-tomista, o Bispo de Chiapas defende a liberdade como um direito natural garantido a todos os homens através da sua natureza racional concedida desde o seu princípio. Sendo a

autodeterminacion. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 17.

²² “Assim, em toda parte onde se observa a mesma distância que há entre a alma e o corpo, entre o homem e o animal, existem as mesmas relações; isto é, todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso e seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão. Para eles, é melhor servirem do que serem entregues a si mesmos. Numa palavra, é naturalmente escravo aquele que tem tão pouca alma e poucos meios que resolve depender de outrem”. ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 13

²³ Como no caso das famosas *Controvérsias de Valladolid*, onde a racionalidade foi um dos grandes temas de sua disputa apresentada na *Oitava Objeção* de Sepúlveda e defendida na *Oitava Réplica* de Las Casas. Cf. LAS CASAS, B. *Liberdade e justiça para os povos da América: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. São Paulo: Paulus. 2005, p. 113-214.

natureza racional que assegura liberdade idêntica a todos²⁴. Por onde, uma vez entendida a racionalidade como algo essencial ao homem, a escravidão tal como apresentada na constituição da *Política* de Aristóteles, de acordo com Las Casas manifesta-se como algo accidental, dado que – conforme o sevilhano em citação a Aristóteles e o Aquinate – accidental aquilo que surge a margem do que a natureza pretende²⁵. E, conseqüentemente seguindo em sua linha de raciocínio, Las Casas irá determinar que todo homem é livre até que se demonstre o contrário. Concluindo que, uma vez entendido que o homem livre é aquele que goza de plenas faculdades mentais, tendo essa como sua principal característica, o mesmo dispõe também de liberdade sobre a própria pessoa e sobre suas coisas conforme a própria vontade. Entendendo que diferente do escravo, o homem livre deve garantir suas liberdades através do Estado, enquanto que o escravo tem sua liberdade tolhida pelo Estado.

O governante por sua vez, na concepção lascasiana, terá poderes apenas e enquanto este promover os interesses coletivos do povo, impedindo-o de usar seu poder para

²⁴ “Pues la libertad es un derecho inherente al hombre necesariamente y desde el principio de la naturaleza racional, y es por eso de derecho natural, como se dice en el Decreto: existe idéntica libertad para todos”. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 17.

²⁵ “Lo que es accidental no pertenece a la esencia de la especie. Decimos que algo es accidental cuando sucede al margen de lo que la naturaleza pretende, como se lee en Aristóteles y Santo Tomás. [...] Por eso la esclavitud de suyo no tiene su origen en causas naturales, sino accidentales; es decir, por haber sido impuesta o en virtud de una figura jurídica, a decir de las Instituciones y el Digesto. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 17.

prejudicar ou restringir sua liberdade²⁶. E mesmo o rei estando em poder de governar o povo, este ainda está subordinado ao bem comum, visto que os súditos só se encontram submetidos ao poder real se este cria e cumpre leis que visam o bem de todos, e não apenas leis que beneficiam uns em detrimento de outros. Nessa linha de raciocínio, Las Casas argumenta que os reis e governantes não são senhores do povo, mas gestores dos interesses públicos²⁷. Ou seja, é do povo que deriva o poder que os reis e imperadores exercem enquanto governantes²⁸.

3.1.2 O poder é delegado aos governantes para que estes possam servir ao povo

Bartolomé de Las Casas entende que o Estado tem como função a garantia da segurança do seu povo. O que significa na concepção lascasiana que o rei não é dono das propriedades que se localizam no território correspondente ao seu reino²⁹. Para o sevilhano cabe ao rei somente nesse

²⁶ Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984, p. 37.

²⁷ “*Se concluye que los reyes y gobernantes no son, propiamente hablando, señores de los reinos, sino presidentes, gerentes y administradores de los intereses públicos*”. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984, p. 37.

²⁸ “*Racionalmente, porque el pueblo fue la causa eficiente y también final de los reyes y gobernantes*”. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984, p. 47.

²⁹ Adotando uma posição, que hoje definimos como liberal Las Casas também defende o direito de propriedade privada como direito adquirido por concessão divina. Para ele o direito de propriedade se

caso os poderes políticos cedidos a ele pelo povo para governar a todos de acordo com o bem comum. Ou seja, o reino pertence ao rei, assim como o império pertence ao imperador, somente enquanto este na qualidade de soberano cumprir o dever de proteção para com o seu povo. Assim o reino é fundamentado tendo como base o direito comum, onde todos os cidadãos são homens livres e proprietários de seus bens (até que se prove o contrário), colocando-se sob obediência mediante a proteção do soberano, no chamado poder de soberania. Las Casas restringe os poderes dos reis, reduzindo o poder de propriedade do território dominado do reino ou império a somente um poder de jurisdição e soberania política concedida ao rei ou imperador pelo seu povo³⁰. Dessa forma, nenhum governante pode impor leis que sejam prejudiciais a proteção e liberdade do povo, nem quanto a alienação de suas propriedades. Visto que toda a conduta governamental deve ser orientada para a garantia

garante perante a ocupação e uso. “*Luego por concesión divina todos los bombres tuvieron derecho a apropiarse de las cosas por medio de la ocupación, pues al principio todas eran comunes y se presume que son alodiales mientras no se pruebe lo contrario*”. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: *De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984, p. 22.

³⁰ Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: *De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984, p. 24. Las Casas também determina a quem cabe o título de cidadão de sua pátria. De acordo com ele, cidadão é todo aquele que nasce em uma cidade, sendo este natural da pátria em que esta cidade se situa. Corresponde dessa forma aos direitos desse cidadão ser reconhecido como tal, recebendo os mesmos direitos e deveres que seus iguais, tais como a obrigação de obedecer suas leis e de lutar pela sua defesa. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: *De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984, p. 41.

desse bens a seus cidadãos e não o contrário, garantindo-lhes meios para o seu bem-estar e prosperidade³¹.

O rei, imperador ou governante na visão lascasiana é alguém que cumpre as funções de proteção de direitos e liberdades, assim como também quem garante a prosperidade do seu povo através de leis que sejam baseadas na ordem do direito natural. Governar para Las Casas é orientar as políticas públicas ao bem de todos, colocando o governante como um servidor público com amplos poderes de soberania, mas, todavia, limitado à vontade do povo.

3.1.3 Todos os atos importantes dos que governam requerem consulta e aprovação popular

Las Casas entende a liberdade como conceito primordial em qualquer Estado de direito. Trata o povo não como servo do Estado, mas como causa do mesmo³². Defende que qualquer reino justo tenha originalmente se formado por eleição do povo, visto que o povo na concepção dele é anterior ao governo. Dessa forma, o sevilhano busca amparo no direito romano para defender que o povo é em si a causa inicial e final da existência do Estado, assim como do próprio governante. E que qualquer

³¹ “*Es así que el fin de cualquier pueblo libre es su propio bienestar y prosperidad, que consiste precisamente en que los hombres, a quienes se gobierna, y la comunidad toda se la dirija hacia los objetivos que prudentemente deben cumplirse para salvar sus deficiencias y enderezar sus costumbres, para que sean buenos los ciudadanos, convivan pacíficamente, prosperen y sean defendidos de sus enemigos exteriores y también interiores*”. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 48-49.

³² “*En, consecuencia, el poder de soberania procede inmediatamente del pueblo*”. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 34.

Estado que tenha um mínimo de justiça na sua constituição tem o bem-estar do povo como objetivo a ser perseguido. Portanto, ao colocar a população como o eixo central do Estado, Las Casas outorga-lhes também o direito de eleger a seus governantes como meio de escolher o melhor para si sem abrir mão da liberdade. Liberdade esta que não pode ser restringida pelo Estado contra a vontade do povo.

A visão lascasiana de Estado concede ao governante poder de reger o reino de acordo com as necessidades do povo, respeitando principalmente os direitos que lhes são garantidos por ordem do direito natural, em especial a liberdade. De modo tal, que Las Casas determina que em decisões governamentais de maior importância é dever do Estado consultar o povo sobre a situação, respeitando assim a sua característica natural de homens livres³³. E assim Las Casas, determina seu conceito de Estado, como uma associação artificial de indivíduos que através de eleição escolhem e concedem poder de jurisdição a um governante, que tem por sua vez o dever de promover os interesses coletivos do povo, sem colocar estorvos nem prejudicar a liberdade do povo. Uma verdadeira afronta ao projeto colonizador do Império espanhol em pleno século XVI.

Referências bibliográficas:

ACEVES, M. E. M. *Acerca del usufructo* - Libro séptimo del digesto de Justiniano. Cidade do México: UNAM, 2006,

³³ “Además, en asuntos que han de beneficiar o perjudicar a todos, es preciso actuar de acuerdo con el consentimiento general. Por esta razón en toda clase de negocios públicos se ha de pedir el consentimiento de todos los hombres libres”. Cf. PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace*. Bartolomé de Las Casas: *De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 35.

- BENÍTEZ, F. C. *La ley natural: historia de um concepto convertido*. Madrid: Ediciones Encuentro, S. A. 2008,
- BETHELL, L. (Org). *História da América Latina: A América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, v. 1, 2004,
- LAS CASAS, B. (Autor) JOSAPHAT, F. C. (Tradutor) *Liberdade e justiça para os povos da América: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. São Paulo: Paulus. 2005,
- MONTES D'OCA, F. R. *Política, Direito e Relações Internacionais em Francisco de Vitoria*. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2012,
- NETO, J. A. F. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003,
- JOSAPHAT, F. C. *Las Casas: Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo: Paulus. 2005,
- PEREÑA, L. PEREZ-PRENDEZ, J. M. *Corpus hispanorum de pace. Bartolomé de Las Casas: De Regia Potestate o Derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984,
- SEITENFUS, R. *Legislação Internacional* 2. ed. Barueri: Ed. Manoele, 2009,

Conhecimento Testemunhal

Rossul Chaudon Padilha

Introdução

Dando continuidade à análise epistemológica feita sobre o testemunho que a autora Jennifer Lackey apresenta em seu livro *Learning from Words*, somos confrontados com um capítulo chave de sua tese onde são assumidas várias noções controversas dentro do campo epistemológico; fato esse que exige uma observação bastante precisa para que se possa prosseguir no debate. Lackey chama de *Statement View of Testimony* a tese que será endossada que, conjuntamente com a noção disjuntiva sobre a natureza do testemunho e a noção da propriedade geradora do testemunho, amarrarão a ideia mais geral que a autora pretende passar de como devemos encarar o testemunho no domínio epistemológico.

Transmissão vs Geração

Um ponto chave da discussão é o debate em torno da tese amplamente difundida que alega que o testemunho é uma fonte transmissora de conhecimento. A autora nega tal tese sugerindo que o testemunho é uma fonte geradora de conhecimento. A maior divergência está no papel principal que é atribuído à crença dentro da discussão sobre o ato testemunhal.

Rapidamente passaremos à exposição da tese que Lackey chama de *The Transmission of Epistemic Properties*, que será alvo de discussão também mais adiante.

¹ rcpadilha@gmail.com

- TEP-N: Para todo falante A, e ouvinte B, B sabe que p , baseado no testemunho de A de que p , somente se A sabe que p (LACKEY, 2008, p. 39).

Em contraponto à noção acima apresentada, Lackey sugere que para uma correta análise do testemunho temos que levar em conta a propriedade que está contida na asserção – *statement*. Fazendo-se necessário substituir a noção anterior que é apresentada pela TEP-N, que tem seu foco na transmissão da(s) crença(s) do falante, por uma noção que tenha o foco na necessidade de um critério que foque na confiabilidade do falante com relação ao ato testemunhal.

Sendo assim, é a apresentada a condição *Reliability of the Statement-Necessity*:

- RS-N: Para todo falante A, e ouvinte B, B sabe que p com base no testemunho de A de que p somente se a asserção de A de que p for confiável ou, pelo menos, conducente à verdade.

Há algumas consequências em aceitar RS-N e rejeitar TEP-N. Lackey aponta para três principais. Primeiramente, quando rejeitamos TEP-N, estamos deixando de lado as noções de que o testemunho é uma fonte transmissora de conhecimento, tendo como seu principal foco a transmissão das crenças do falante para o ouvinte; em contrapartida, aceitando RS-N, e levando em conta os casos que funcionam como contraexemplo à TEP-N, aceitamos que o testemunho possa ser uma fonte geradora de conhecimento. São os casos em que um ouvinte adquire conhecimento de um falante que nem mesmo possuía crença na proposição em questão. Talvez o exemplo mais emblemático seja o da Professora Criacionista, que será alvo de debate mais adiante.

Um segundo ponto se refere à justificação (assumida em graus), que pode variar do falante para o ouvinte, sendo maior ou menor em cada um deles. Ou seja, variando ao longo da atividade testemunhal. Ideia essa que vai contra a imagem da passagem de água de um balde para outro, que faz alusão a uma cadeia testemunhal, onde não se ganha nada além do que é passado. Um dos casos que apresentam esse problema é o do Crente Compulsivo.

Por último, não seria necessário que o falante seja um crente competente ou nem que ele seja uma testemunha sincera para que haja aquisição de conhecimento via testemunhal. Isso foi posto à prova nos casos em que o falante mesmo se mostrando crente e sincero não fazia disso um caso suficiente para que haja transmissão de conhecimento por testemunho.

Desse modo, Lackey formaliza a noção de *Statement View of Testimony* da seguinte forma:

- SVT: Para todo falante A, e ouvinte B, B sabe que p com base no testemunho de A de que p somente se (i) a asserção de A de que p é confiável ou conducente à verdade, (2) B passa a crer que p com base no conteúdo da asserção de A de que p , e (3) B não possui nenhum derrotador não derrotado para crer que p (LACKEY, 2008, p. 75).

O interesse da autora é deixar claro que o que se pretende aqui é demonstrar o papel capital que a asserção possui durante o ato de aquisição de conhecimento por meio do testemunho. Estritamente falando, nós não aprendemos através das crenças dos outros, nós aprendemos através das palavras dos outros (LACKEY, 2008).

Antes de prosseguir temos que procurar esclarecer alguns pontos que podem ser alvo de bastante discussão. São

eles, as noções de ‘confiabilidade’ e ‘conducência à verdade’ que aparecem nas cláusulas RS-N e SVT.

Confiabilidade

Lackey não explora muito a noção de confiabilidade pretendida em sua tese. Ainda assim, ela sugere que uma distinção deve ser feita para que não sejam confundidas noções subjetivas com noções objetivas de confiabilidade. Segue o excerto traduzido do original:

Pode ser objetado que a confiabilidade da asserção em questão é uma condição muito forte para justificação testemunhal. Ora, não estaria eu justificado em crer que o Presidente está no Iraque tomando como base a leitura do *The New York Times* mesmo que, por alguma razão, a asserção do repórter falhe em ser confiável ou conducente à verdade? Lembremos, contudo, o que foi enfatizado na Introdução: eu estou preocupada com justificação testemunhal somente enquanto esta possui um íntima relação com conhecimento testemunhal. Podem haver, todavia, algumas noções subjetivas de justificação que não requeiram a confiabilidade da asserção em questão (LACKEY, 2008, p. 74).

Sobre confiabilidade (diretamente) esse é o máximo que podemos extrair do que é apresentado em seu livro, o que pode tornar-se um flanco alvo de discussão.

Conducência à verdade

Brevemente apresentamos uma passagem que a autora expõe os critérios de conducência à verdade, onde estes estão ligados às noções de sensibilidade, segurança e virtude.

A confiabilidade de uma asserção em questão pode, por sua vez, ser tomada de várias maneiras. Por exemplo, pode ser necessário que a asserção do falante seja sensível, segura, apropriadamente ou

virtuosamente formada, e assim por diante. Ou seja, respectivamente, pode ser necessário que um falante não asseriria que p se p fosse falso, ou que ela não asserisse que p sem que p fosse o caso, ou que sua asserção fosse oferecida por faculdades testemunhais funcionando apropriadamente ou virtuosamente, e assim por diante (LACKEY, 2008, p. 74).

Pode ser que nas discussões que se seguem, algumas ideias fiquem mais claras, já que estas envolverão precisamente as noções de confiabilidade, sensibilidade e segurança.

Críticas e resposta às críticas

A primeira crítica apresentada é a que Robert Audi tece sobre o caso da Professora Criacionista. São basicamente duas objeções que são refutadas por Lackey (apresentaremos aqui a primeira delas). Antes, não é demais mostrarmos o caso novamente.

[PROFESSORA CRIACIONISTA]: Stella, professora de quarta série, é uma cristã devota, e suas crenças religiosas foram fundadas em uma fé muito profunda desde os tempos em que ela era apenas uma criança. Parte dessa fé inclui a crença na verdade do Criacionismo e, conseqüentemente, na falsidade da Teoria Evolucionista. A despeito disso, ela reconhece que há uma esmagadora quantidade de evidências científicas que vão contra essas suas crenças. E de fato, ela admite que o seu comprometimento com o Criacionismo não é baseado em evidências, mas na sua fé de que existe um Criador todo-poderoso. Levando isso em conta, Stella não pensa que religião seja algo que ela deva impor aos que convivem com ela, e isso é especialmente verdadeiro no que diz respeito aos seus alunos da quarta série. Ao contrário de suas

crenças, levando em conta seu dever como professora, ela apresenta o material que dá o melhor suporte às evidências que afirmam a verdade sobre a Teoria Evolucionista. Como resultado disso, após consultar fontes confiáveis na biblioteca e desenvolver uma aula confiável, Stella faz a seguinte asserção aos seus alunos: “O *Homo sapiens* evoluiu do *Homo erectus*”, enquanto apresentava a aula de biologia. Embora Stella não creia nem saiba tal proposição, e também nunca compartilhe sua fé com seus alunos, eles acabam formando a correspondente crença baseados no seu testemunho confiável (LACKEY, 2008, p. 48).

As alegações de Audi tem por objetivo sustentar a visão do testemunho tendo como base a transmissão as crenças do falante, ou seja, que o caso da Professora Criacionista não seria de fato uma ameaça à TEP-N. Uma das críticas pretende desqualificar o caso mostrando que Stella deve possuir algum tipo de mau funcionamento cognitivo; colocando em cheque a confiabilidade do testemunho dado pela professora. Mau funcionamento este que se refere à incapacidade de responder corretamente às evidências. E nesse caso, Audi questiona se os alunos podem realmente ter adquirido conhecimento a partir de um testemunho não-confiável.

Lackey questiona que Stella possua algum tipo de mal funcionamento cognitivo, dizendo que o exemplo não sugere tal conclusão. Ela ainda traça um paralelo com alguém com uma doença muito grave que apresenta algum tipo de *wishful thinking*. Esse fato, por si, não seria suficiente para alegar um tipo de mau funcionamento cognitivo. E mais, caso Stella sofresse de fato de algum mau funcionamento, este seria referente à suas crenças, não ao seu testemunho. O que Stella negligencia são as evidências e a sua relação com as atitudes doxásticas com respeito à Teoria Evolucionista, mas o seu testemunho é baseado nas evidências oferecidas

pela Teoria. E de fato, é exatamente por esse motivo que Lackey afirma que crenças não confiáveis podem, no entanto, ser testemunhas confiáveis (LACKEY, 2008).

A segunda crítica que apresentaremos é a que Sanford Goldberg faz. A importância dessa crítica se dá pelo fato de que ela faz com que Lackey explique de maneira mais exaustiva os motivos que fazem com que ela rejeite o caso apresentado; como consequência a sua teoria torna-se mais clara em alguns pontos ainda duvidosos.

Goldberg apresenta um caso que força Lackey a debater sobre os critérios de confiabilidade, sensibilidade e segurança, que apareciam em RS-N e SVT. O caso se dá do seguinte modo:

[LEITE]: Frank é um escritor com um hábito estranho. Toda manhã, precisamente à 7:30, ele acorda e joga fora o que houver de leite dentro da caixa de leite que ele havia comprado no dia anterior, mas ele recoloca a caixa vazia dentro da geladeira novamente, onde esta [caixa de leite] permanece ali até o meio dia. Durante o intervalo das 7:30 da manhã até o meio dia Frank permanece na cozinha, pois é aí onde ele escreve todas as manhãs. Finalmente, exatamente ao meio dia, ele recolhe a caixa de leite vazia que estava na geladeira e a joga fora – um ato que simboliza o fim de sua atividade diária como escritor. Mary não está a par da prática diária relativa à caixa de leite de Frank. Uma manhã, após Mary haver passado a noite anterior na casa de Frank com seu filho Sonny, ela acorda às 7:40 e se dirige à cozinha com Sonny. Ao chegar na cozinha (onde Frank já estava) Mary imediatamente vai à geladeira procurar um suco de laranja, e, ao fazer isso, ela se depara com uma caixa de leite dentro da geladeira. Ela então informa Sonny (que todas as manhãs costuma tomar leite com cereais) que ‘há leite na geladeira’. Por sorte, de fato há leite na geladeira essa manhã (Frank esquecera que havia

comprado leite no dia anterior). Assim que Frank percebe o testemunho de Mary, ele se dá conta que ele havia esquecido de jogar fora o leite restante na caixa. Quando Sony ouve o testemunho de Mary, ele forma a crença de que ‘há leite na geladeira’ (GOLDBERG, 2005, p. 302).

Do o caso acima apresentado, Goldberg pretende extrair três premissas:

- 1) O testemunho de Mary que ‘há leite na geladeira’ é não-confiável, não-sensível e não-seguro;
- 2) Sonny vem a saber que ‘há leite na geladeira’;
- 3) As propriedades epistêmicas da crença de Sonny de que ‘há leite na geladeira’ são baseadas no testemunho de Mary² (LACKEY, 2008, p. 80).

A consequência da confirmação das três premissas é a refutação não só de TEP-N, mas também de RS-N. Ou seja, poderá concluir-se que em um ato testemunhal seria possível ainda que por meio de um testemunho não-confiável, não-sensível e não-seguro, se dê conhecimento do lado do ouvinte.

Lackey não quer aceitar a conclusão, e para isso ela apresenta duas situações onde: na primeira a premissa (2) é refutada, e na segunda a premissa (3) é refutada.

Antes de prosseguir deve ficar claro que o que Goldberg pretende é qualificar o testemunho (de Mary) como sendo não-confiável, não-sensível e não-seguro. Já, no

² No artigo original de Goldberg aparecem duas cláusulas somente, Lackey toma a liberdade de adicionar uma a mais, a (2), já que esta pode ser deduzida da última cláusula do original:

- 1) Mary’s testimony (to the effect that there is milk on the fridge) is unreliable, insensitive and unsafe.
- 2) Sonny comes to know through Mary’s testimony that there is milk on the fridge (GOLDBERG, 2005, p. 302).

que diz respeito ao conhecimento do ouvinte (Sonny), este deve ser confiável, sensível e seguro. Desse modo, Goldberg apresenta os contafactuais que se dão referentes à crença de Sonny no caso apresentado:

- (Conf) Em situações similares à situação presente, Sonny formaria a crença testemunhal de que ‘há leite na geladeira’ somente se houver leite na geladeira.
- (Sens) Se não houvesse leite na geladeira, Sonny não teria formado a crença testemunhal de que ‘há leite na geladeira’.
- (Seg) Não haveria o caso em que Sonny teria facilmente formado a crença de que ‘há leite na geladeira’, e ainda assim não houvesse leite na geladeira (GOLDBERG, 2005, p. 303).

Agora sim, tendo em mente (1), (2) e (3), e (Conf), (Sens) e (Seg), podemos passar à análise proposta por Lackey que resultará na refutação do caso apresentado por Goldberg, não constituindo, dessa maneira, uma ameaça à sua RS-N.

Primeiramente cabe entender os motivos expostos por Goldberg que tornam as crenças de Sonny confiáveis, sensíveis e seguras. A crença seria confiável se levarmos em conta o mundo atual em que de fato ‘há leite na geladeira’; Sonny forma a crença de que ‘há leite na geladeira’ porque Frank se dá conta que ele não havia jogado o leite fora e guardado a caixa vazia na geladeira, permanecendo então calado. Somado ao fato de Frank ser escrupuloso faz com que (Conf) se confirme.

A crença de Sonny também é sensível, segundo Goldberg, pois se fosse o caso em que não houvesse leite na

geladeira, por conta de Frank ter efetuado seu ritual excêntrico, e Mary tivesse testemunhado que ‘há leite na geladeira’, Frank teria imediatamente argumentado contra tal testemunho, informando a sua estranha prática. Nesse caso, Sonny não teria “consumido” o testemunho de Mary de que ‘há leite na geladeira’, confirmando (Sens).

Por último, o critério de segurança se dá visto que em qualquer mundo próximo em que Frank joga fora o leite e guarda a caixa vazia na geladeira, independentemente de qualquer pessoa que tivesse testemunhado que ‘há leite na geladeira’, seria um mundo em que Frank prontamente argumentaria derrotando o testemunho, fazendo com que Sonny não forme a crença no testemunho de que ‘há leite na geladeira’, confirmando, também, (Seg).

Lackey responde afirmando que há um elemento que está sendo desconsiderado na análise de Goldberg, qual seja: o tempo. Segundo ela, um testemunho que se dá em T1, faz com que um ouvinte forme a respectiva crença em T2; a presença de um outro testemunho em T3 (seja logo após T2 ou muito tempo depois), que seja um derrotador de T2, faz com que uma outra crença seja formada em T4.

Entendida essa divisão temporal dos eventos, apresentam-se as duas situações possíveis:

Atual:

- T1: Mary testemunha que *p*.
- T2: Sonny forma a crença de que *p*.
- T3: Frank monitora silenciosamente.
- T4: Sonny mantém a crença de que *p*.

Contrafactual:

- T1: Mary testemunha que *p*.
- T2: Sonny forma a crença de que *p*.
- T3: Frank derrota o testemunho de Mary.
- T4: Sonny abandona a crença de que *p*.³

Analisando então a situação obtida pelo contrafactual, podemos extrair que Sonny realmente forma a crença de que ‘há leite na geladeira’ em T2. Isso mostra que, contrariamente ao que Goldberg afirma, a crença

³ (LACKEY, 2008, p. 82).

testemunhal formada por Sonny em [LEITE] é não-confiável, não-sensível e não-segura (LACKEY, 2008). Não-confiável porque Sonny teria formado a crença de que ‘há leite na geladeira’ em T2, com base no testemunho de Mary, mesmo se não houvesse leite na geladeira; não-sensível porque mesmo que não houvesse leite na geladeira, Sonny ainda assim teria formado a crença de que ‘há leite na geladeira’ com base no testemunho de Mary; e não-segura porque há um mundo próximo em que Sonny forma a crença de que ‘há leite na geladeira’, com base no testemunho de Mary, a despeito do fato de não haver leite na geladeira. O papel de Frank na situação do contrafactual é fazer com que a crença de Sonny formada em T2 seja derrotada em T4.

Tomando isso, pode-se passar a análise das condições (1), (2) e (3), onde claramente aceitamos (1) e (3), mas rejeita-se (2). Ou seja, (1) o testemunho de Mary de que ‘há leite na geladeira’ continua sendo não-confiável, não-sensível e não-seguro, (3) as propriedades epistêmicas da crença de Sonny de que ‘há leite na geladeira’ são baseadas no testemunho de Mary, mas (2) não se segue, pois, a crença de Sonny formada em T2 é não-(Conf), não-(Sens) e não-(Seg), não constituindo dessa maneira um caso de conhecimento.

Uma possível tentativa de lidar com esse problema é fazer uma pequena modificação nas cláusulas (Conf), (Sens) e (Seg). Ficando da seguinte forma:

(Conf*) Em situações similares à situação presente, Sonny **reteria** a crença testemunhal de que ‘há leite na geladeira’ somente se houver leite na geladeira.

(Sens*) Se não houvesse leite na geladeira, Sonny não teria **retido** a crença

testemunhal de que ‘há leite na geladeira’.

(Seg*) Não haveria o caso em que Sonny teria facilmente **retido** a crença de que ‘há leite na geladeira’, e ainda assim não houvesse leite na geladeira (LACKEY, 2008, p. 84).

O objetivo dessa retificação é manter a verdade de (2). Isso faz com que a crença alvo não seja a crença formada em T2, mas sim em T4, ou seja, após a participação de Frank. Com isso, Goldberg pode querer concluir que em T4 a crença de Sonny satisfaz (Conf*), (Sens*) e (Seg*), mantendo a verdade de (2).

Nesse caso, muito embora a verdade de (2) seja realmente mantida, o problema agora é defender (3). Quando a análise é feita no instante T4 fica difícil levar adiante que (3) as propriedades epistêmicas da crença de Sonny de que ‘há leite na geladeira’ são baseadas no testemunho de Mary. Parece que não é somente o testemunho de Mary que está em jogo, a atitude de Frank, seja ela ativa (derrotando o testemunho de Mary) ou passiva (monitorando silenciosamente o testemunho de Mary) precisa ser contabilizada. Conclui-se que as propriedades epistêmicas da crença de Sonny não são baseadas unicamente no testemunho de Mary. Temos então a aceitação de (1) e (2), mas a rejeição de (3).

Desse modo, a partir dessas duas possíveis situações, levando em conta a divisão temporal proposta por Lackey para analisar o caso [LEITE], a autora conclui que o exemplo proposto por Goldberg não torna possível que haja conhecimento testemunhal a partir de um testemunho não-confiável, não-sensível e não-seguro. RS-N resiste ao ataque.

Referências

GOLDBERG, S. *Testimonial Knowledge through Unsafe Testimony*. Oxford: Oxford Press, Analysis 65, pgs. 302-311, 2005.

LACKEY, J. *Learning from Words: Testimony as a source of knowledge*. New York: Oxford University Press, 2008.

Hume, Locke e o problema da identidade pessoal

Susie Kowalczyk dos Santos¹

No centro das investigações filosóficas tematizando o problema da identidade pessoal está a busca pela resposta de que critérios são necessários para que o eu seja dotado de *simplicidade* em um momento e *identidade* no curso de momentos diferentes. Em outras palavras, questiona-se o que faz com que uma pessoa S , no tempo presente x , seja *uma e a mesma* pessoa S no tempo futuro y , ou que seja *uma e a mesma* pessoa S no tempo passado z . O que está em questão, no primeiro caso, é o que garantiria a unidade *sincrônica* do eu, ou seja, o que poderia unir as diferentes percepções do eu como *suas* percepções em um dado momento e, no segundo caso, o caráter *diacrônico* do eu, isto é, o que é necessário para que uma pessoa S preserve sua identidade retrospectivamente até o ponto em que pode estender, através da memória, a própria consciência ao passado. Desse modo, uma teoria sobre a identidade pessoal pode explorar ambos os aspectos: defender, como Locke, ou rejeitar, como Hume, uma noção de eu cognoscente como unidade sincrônica – considerando um instante, o eu é dotado de simplicidade – e diacrônica – considerando uma sucessão de instantes, o eu é dotado de identidade. Tais critérios podem estar relacionados à primeira pessoa – critérios subjetivos ou psicológicos – ou à terceira – critérios

1 Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, Bolsista CAPES - lczyk.susie@gmail.com

objetivos –, diferentemente do que ocorre quanto à identidade de todas as demais coisas, que só pode ser analisada a partir do ponto de vista de terceira pessoa.

Como o que está em questão são que garantias são requeridas para que uma pessoa S , no tempo presente x , seja *uma e a mesma* pessoa S no tempo futuro y e no tempo passado z , é preciso explicar, primeiramente, o que se entende, em tal contexto, por “*mesma(o)*”. Há duas noções de identidade: identidade *qualitativa* e identidade *numérica*. Uma coisa x é *qualitativamente* idêntica a uma coisa y se, e somente se, x e y possuem as mesmas características gerais (“qualidades”) e são o mesmo F se ambas possuem a característica F . Em contrapartida, x e y são *numericamente* idênticos se, e somente se, x e y são o mesmo *indivíduo*, independentemente de como se determine essa noção – por exemplo, observando x diante de mim, também observo y no exato mesmo lugar e instante. A principal preocupação dos filósofos que investigam o tema da identidade pessoal consiste em encontrar o que constitui a identidade *numérica* de pessoas ao longo do tempo: costuma-se dizer que a pessoa S que é adulta no tempo presente é *a mesma* pessoa S que foi criança décadas atrás, no sentido de que há a continuidade de um indivíduo nesse intervalo, embora suas características tenham mudado bastante desde a infância.

Responder quais são as condições necessárias e suficientes para a determinação da identidade de uma pessoa demanda abarcar uma consideração acerca da natureza das pessoas, ou, nas palavras de Garret, delimitar “a qual categoria ontológica, ou categoria de ser, as pessoas pertencem”, ou seja, se “[p]essoas são almas imateriais, seres humanos, corpos, cérebros ou feixes de percepções”², este último defendido por David Hume. O presente artigo explora a tese humeana segundo a qual não se pode ter

2 GARRET, B. *Metafísica*: conceitos-chave em filosofia. Tradução de Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 130.

credenciais epistêmicas para a ideia de um eu cognoscente simples e idêntico, acessível à introspecção. O que é chamado de eu nada mais é, segundo o autor, que um feixe ou coleção de percepções, cuja simplicidade e identidade são uma ficção produzida por operações da imaginação. O estudo do problema da identidade pessoal a partir de Hume partirá do que o autor escreve no primeiro livro do Tratado da natureza humana, isto é, será considerada a sua análise do problema com relação às operações do entendimento. A produção do eu pelas emoções, tematizada por Hume no segundo livro do Tratado, não será aqui abordada. A fim de mostrar em que aspectos Hume é inspirado por Locke, bem como em que medida sua teoria se distancia do que propõe seu predecessor, apresentarei primeiramente as considerações lockeanas acerca do problema da identidade pessoal.

Locke e o problema da identidade pessoal

O filósofo inglês John Locke (1632-1704), no capítulo XXVII da obra *Ensaio sobre o entendimento humano*, intitulado *Da identidade e da diversidade*, vincula a identidade pessoal à continuidade de uma mesma consciência no transcorrer do tempo. Locke toma como ponto de partida que o critério para atribuição de identidade varia conforme a que ela é aplicada e ressalta que é preciso antes fixar o que se entende por termos como ‘homem’ e ‘pessoa’, para então investigar o que é requerido para se falar em um ‘mesmo homem’ e em uma ‘mesma pessoa’. A exposição da proposta lockeana na presente seção acompanhará o percurso argumentativo do autor no capítulo em questão, que consiste em, primeiramente, discernir entre identidade e diversidade, passando a enunciar de que tipos de substâncias se pode ter ideia – segundo Locke, Deus, inteligências finitas e corpos – e como suas identidades podem ser determinadas. Nos

passos seguintes, o filósofo elucidada como se dá a atribuição de identidade a massas de matéria, vegetais e animais, culminando com a explicação de em que consiste a identidade pessoal.

As definições lockeanas de *identidade* e *diversidade* partem da máxima de que substâncias de um mesmo tipo não podem, de modo geral, ocupar simultaneamente o mesmo lugar: “[a]quilo, portanto, que está num mesmo lugar ao mesmo tempo é uma mesma coisa, e aquilo que está em lugares diversos ao mesmo tempo não é uma mesma coisa, mas sim uma diversa”³. Assim, uma coisa não pode existir em dois lugares ao mesmo tempo – seriam coisas diferentes, com a qualificação de que, no caso de itens materiais compostos, é possível que eles existam em mais de um lugar ao mesmo tempo, no sentido de suas partes ocuparem coordenadas espaciais distintas, embora contíguas. Ademais, considerando o que ocorre, por exemplo, no caso de uma estátua de mármore com uma figura humana representada: a representação da cabeça está situada espacialmente no lugar x e a do tronco, no lugar y. Locke também afirmou que dois exemplares do mesmo tipo de substância não podem existir em um mesmo lugar ao mesmo tempo, pois seriam, nesse caso, uma e a mesma coisa. A tal afirmação também cabe uma qualificação: uma estátua de mármore com uma figura humana representada está localizada no mesmo lugar de um bloco de mármore esculpido. Ambos são corpos, embora em diferentes sentidos – *corpo organizado* e *corpo material*.

Quanto aos três tipos de substância de que, segundo Locke, podemos ter ideia – Deus, inteligências finitas e corpos – eles não excluiriam a existência uns dos outros de um mesmo lugar ao mesmo tempo, mas cada um exclui qualquer outro do mesmo tipo de existir no mesmo lugar ao

3 LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012, p. 344.

mesmo tempo. Uma alma imaterial pode ocupar o mesmo espaço que um corpo material, por exemplo. Coisas que existem sucessivamente, como as ações, pensamentos e movimentos dos seres finitos, são diversos, porquanto consistem em partes que, existindo em sucessão em momentos diferentes, se aniquilam a cada sucessão. Isso se dá analogamente à música, que só é possível pela sucessão de sons e pausas.

É o desenvolvimento apresentado por Locke sobre a identidade numérica do terceiro tipo de substância – corpos – que interessa, primeiramente, ao exame do problema da identidade pessoal. Um corpo sem vida, ou uma massa de matéria, é dito idêntico, em tempos diferentes, contanto que não seja acrescida ou retirada nenhuma porção de sua matéria, nem mesmo um átomo. Em outras palavras, para uma massa de matéria uniforme x , se y é uma porção qualquer de x , x é diverso de $x-y$ ou $x+y$.

Para criaturas vivas, porém, o critério de identidade, segundo Locke, é diferente: mesmo a alteração de grandes porções de matéria não descaracteriza a identidade, embora a massa da criatura viva mude. Sua identidade deve-se à presença de uma disposição nas partes de um todo que atuam para a manutenção da vida desse todo, constituindo um organismo. Isso permite que partes sejam adicionadas e subtraídas ao longo do tempo, contanto que sigam cooperando para essa vida.

Sendo o carvalho uma planta única, com organização de partes que, num corpo coerente, compartilha uma vida comum, ele continuará a ser a mesma planta enquanto compartilhar da mesma vida, que pode se comunicar a novas partículas de matéria vitalmente unidas à planta vivente, numa mesma organização contínua, em conformidade a essa sorte de planta. A existência de uma organização como essa numa coleção de *matéria* num instante

distingue-a de toda outra nesse particular concreto, e faz dela uma vida individual que, existindo constantemente, para frente e para trás, numa mesma continuidade de sucessivas partes insensíveis unidas ao corpo vivente da planta, tem a identidade de uma mesma planta; e suas partes, enquanto estiverem unidas numa organização contínua, predisposta a transmitir uma vida comum a todas as suas partes, serão todas partes de uma mesma planta⁴.

Quando Locke fala em massas de matéria o que tem em vista são aglomerados de partículas, que contrasta primeiramente com plantas. Estas consistem na organização de partes, compostas por partículas, as quais, num corpo coerente, compartilham uma vida comum. A identidade das plantas depende da continuidade dessa vida comum para a qual as partes da planta, de certa maneira organizadas, colaboram. Essa vida comum pode ser transmitida a novas partes, e não se perde com a perda de uma ou outra parte – uma árvore, por exemplo, não perde sua identidade pela perda de um galho ou uma folha.

Critério semelhante é empregado por Locke para a identidade dos animais. O autor traça um paralelo entre a constituição dos animais e a dos mecanismos, tais como os de um relógio: enquanto este consiste na organização de partes tendo em vista um fim que, para ser alcançado, requer a ação de uma força que é externa às partes, aqueles são corpos contínuos constituídos por partes que compartilham uma vida comum, que podem ser alteradas e cuja força que os mantém e move resulta da cooperação dessas partes. A manutenção dessa mesma vida em uma continuidade temporal é o que faz de um animal o mesmo através do

4 LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012, p. 346-7, grifo do autor.

tempo. Ainda que se alterem suas partes, a vida comum em função de que se organizam e que move o animal é a mesma.

Com base na consideração dos critérios de identidade dos animais em geral, Locke apresenta a primeira formulação do que constitui a identidade dos seres humanos. Quando se fala em ‘homem’, segundo o autor, o que se tem em mente é um ser racional dotado de um corpo com uma aparência de modo geral compartilhada com os demais componentes de sua espécie.

Assim, a ideia de lockeana de homem compreende uma espécie de conexão entre duas entidades: “o mesmo corpo sucessivo que não muda de repente deve, juntamente com o espírito imaterial, entrar na composição de *ideia* de um mesmo *homem*”⁵. Locke passa então para a definição do termo ‘pessoa’, em contraste a ‘homem’, e do critério de identidade pessoal:

Segundo penso, essa palavra [pessoa] representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante – e somente por possuir a consciência, que, sendo inseparável do pensar, parece-me essencial a este. (...) Não é preciso considerar, nesse caso, se o *si* mesmo persiste numa mesma substância ou se em diversas. A consciência que sempre acompanha o pensar é o que faz, de cada um, o que ele denomina si mesmo, distinguindo-se assim de todas as outras coisas pensantes. A mesmidade⁶ [*sameness*] de um ser racional é, portanto, o que significa *identidade pessoal*. O alcance da identidade de uma *pessoa* é igual à extensão retrospectiva da consciência que ela tem de

5 LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012, p. 352, grifos do autor.

6 Pimenta traduz como “mesmice”.

uma ação ou de um pensamento; ela é agora tão *ela* mesma quanto era antes; e o *eu* mesmo presente, que agora reflete sobre uma ação passada, executou *ele* mesmo essa ação⁷.

Que uma pessoa seja a mesma ao longo de momentos sucessivos x-y significa, portanto, que ela é um ser pensante e consciente de suas ações e pensamentos ao longo de tempos sucessivos x-y. Assim, observa-se que, diferentemente do que se aplica às demais coisas, vivas ou não, o critério lockeano para a identidade de pessoas é psicológico: ninguém, além da pessoa *S*, pode saber se *S* estende sua consciência até um tempo passado *y*, portanto, apenas *S* pode saber se é uma pessoa idêntica àquela que praticou certas ações no tempo *y*.

Locke tem uma preocupação com estabelecer um critério de identidade de pessoas a fim de legitimar a atribuição feita a elas de recompensas e punições. Tal preocupação com a responsabilização das pessoas por seus atos leva o autor a afirmar que “[*p*]essoa é um termo forense que abrange ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição”⁸. Só se imputa penas, castigos e gratificações a pessoas. É a personalidade, portanto, que insere o ser humano no âmbito da moralidade. Porém, externamente só se pode determinar a identidade de homens, e não de pessoas. De que maneira se poderia imputar responsabilidade e, assim, punir ou recompensar um indivíduo? Tendo em vista essa limitação, apenas os julgamentos que a pessoa faz de suas próprias ações e o julgamento divino se aplicariam indubitavelmente

7 LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012, p. 352-3, adaptado, grifos do autor.

8 LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012, p. 367, grifo do autor.

à mesma *pessoa*, ao passo que os julgamentos feitos externamente, por terceiros, se aplicam certamente ao mesmo *homem*, mas talvez não à mesma pessoa:

mesmo supondo que eu perdesse inteiramente a memória de partes de minha vida, que não mais pudesse recuperá-la e perdesse para sempre a consciência dessas partes de minha vida, eu seria a mesma pessoa que executou ações e teve pensamentos dos quais uma vez tive consciência, embora os tenha esquecido. Mas é preciso considerar que a palavra *eu* se aplica aqui apenas a homem. Presumindo-se que um mesmo homem é uma mesma pessoa, não há dificuldade em supor que também o *eu* representa uma mesma pessoa. E, se o mesmo homem pudesse ter diferentes consciências incomunicáveis em tempos diferentes, sem dúvida o mesmo homem seria, em tempos diferentes, pessoas diferentes. É nesse sentido que o gênero humano declara suas mais solenes opiniões: as leis humanas não punem o homem *louco* por ações *sensatas*, nem o *sensato* por ações loucas. Isso explica, em certa medida, no próprio uso da língua, quando dizemos que um homem *não é ele mesmo* ou que está *fora de si mesmo*, termos que insinuam que aqueles que os usam pensam que o eu *mesmo* mudou, e que a pessoa *mesma* não mais estaria no homem⁹.

Desse modo, alguns intérpretes da teoria lockeana atribuem ao autor *a doutrina da dupla existência*, segundo a qual no tempo *t* não temos um eu [*self*] ao qual diferentes ideias podem ser aplicadas, mas duas entidades: um homem e uma pessoa. Tal perspectiva é absolutista. Segundo Thiel, essa não é a abordagem mais adequada. Para ele, consiste em um

9 LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012, p. 361-2, grifo do autor.

equivoco considerar “que homem e pessoa são duas *coisas distintas*” e que, em vez disso, a formulação lockeana “pode ser interpretada como uma indicação sobre o uso dos *termos* ‘homem’ e ‘pessoa’: eles, diz Locke, denotam *ideias* distintas – *ideias abstratas* – que podem ser aplicadas ao eu [self]”¹⁰. Lowe, por sua vez, não atribui a Locke uma posição definitiva em uma dessas linhas, “uma vez que ele nunca levantou explicitamente a questão e nem sequer deu qualquer evidência clara de ter tido ciência de que *há* uma questão a ser resolvida”, limitando-se a dizer que “[e]le às vezes *escreve* como se fosse um adepto do relativismo”¹¹. Resta saber, diz Locke, se a continuidade de uma mesma consciência está vinculada a uma única substância. Em um primeiro momento, o autor defende a mesmidade de uma substância pensante – seja ela material ou imaterial, simples ou composta – enquanto consciente de seus pensamentos e ações ao longo do tempo. Entretanto, uma dificuldade é apresentada: diante de situações que promovem a descontinuidade da consciência – sono profundo e esquecimento, por exemplo – a substância pensante permanece a mesma? A questão da identidade pessoal, segundo o autor, prescinde da resposta, uma vez que esta é garantida pela presença de uma mesma consciência e não pelo vínculo dessa consciência a uma ou mais substâncias.

Não se considera, nesta avaliação de *identidade*, como parte do mesmo *eu*, a identidade numérica de substância, mas apenas a mesma consciência contínua à qual podem se unir ou se separar muitas

10 THIEL, U. Personal identity. In: GARBER, D. (Org.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 889, grifos do autor, tradução minha.

11 LOWE, E. J. *Locke on human understanding*. London: Routledge, 1995, p. 97, grifos do autor, tradução minha.

substâncias – que, enquanto permanecerem vitalmente unidas àquilo que em nós é consciente, serão parte do mesmo *eu*. Sendo assim, participa de *nós* mesmos toda parte de nosso corpo vitalmente unida àquilo que em nós é consciente; se for rompida a união vital que comunica consciência, deixa de ser nossa parte o que antes era parte de *nós* mesmos (assim como as partes do *eu* de um outro homem não são minhas), e não é impossível que logo venha a participar de uma outra pessoa. Uma mesma substância numérica pode participar de duas pessoas diferentes: uma mesma pessoa pode preservar-se na mudança de várias substâncias. (...) Qualquer substância vitalmente unida ao presente ser pensante participa do *mesmo eu* que agora existe, e qualquer coisa a este unida pela consciência de ações anteriores é parte do *mesmo eu*, que é o mesmo agora como antes¹².

A importância da preservação da consciência para constituição da identidade pessoal e, assim, a justa atribuição de punições e recompensas das pessoas por suas ações reflete não só a preocupação lockeana com os tribunais da lei. Antes, a teoria de Locke acerca da identidade pessoal expressa uma preocupação de caráter teológico: “Locke também pretende explicar o modelo como nós no presente estamos relacionados com a vida futura e o julgamento divino. Ele faz isso relacionando a noção de consciência com a do desejo de felicidade”¹³. Assim, a preservação da identidade pessoal de *S*, pela continuidade da consciência, na vida após a morte, é fundamental para a suposta atribuição

12 LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012, p. 366-7, grifos do autor.

13 THIEL, U. Personal identity. In: GARBER, D. (Org.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 895, tradução minha.

divina de punições e recompensas a S pelas ações que realizou antes de morrer.

Duas fortes objeções à teoria de Locke são levantadas pelo filósofo escocês Thomas Reid (1710-1796). A primeira diz respeito ao aspecto lógico da transitividade da identidade e é por ele enunciada através de um experimento de pensamento. Ele convida o leitor a imaginar a seguinte situação:

Suponha um oficial corajoso que foi castigado quando criança na escola por roubar um pomar, que tomou o estandarte do inimigo em sua primeira campanha e que se tornou general em vida avançada. Suponha também, o que deve ser admitido como possível, que, quando tomou o estandarte, ele estava consciente de ter sido castigado na escola; e que, quando se tornou general, ele estava consciente de ter tomado o estandarte, mas havia perdido absolutamente a consciência do seu castigo¹⁴.

O princípio lógico da transitividade da identidade diz que, se a é idêntico a b , e b é idêntico a c , então a é idêntico a c . Desse modo, aquele que foi castigado na infância (a) é a mesma pessoa que tomou o estandarte (b), e aquele que tomou o estandarte (b) é a mesma pessoa que foi promovida a general (c). A consequência lógica a ser daí extraída é que aquela criança castigada na infância (a) é a mesma pessoa que foi promovida a general (c). Entretanto, aplicando o critério lockeano de identidade pessoal, quem foi castigado na infância (a) não pode ser a mesma pessoa promovida a general (c), porque a consciência do general (c) não pode ser estendida retrospectivamente à época do castigo (a). Assim, o general (c) é, e não é, a pessoa que foi castigada na escola (a).

A segunda objeção de Reid é que, uma vez esclarecido que o que Locke pretende com a afirmação de que a identidade pessoal é condicionada pela possibilidade de extensão retrospectiva de uma mesma consciência a

14 REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. In: BONJOUR, L.; BAKER, A. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 284.

diferentes momentos da vida de um indivíduo é que a identidade pessoal é constituída pela memória, Locke recorreria ao que é evidência da identidade pessoal para sustentar a identidade pessoal. A memória, segundo Reid, pressupõe, não podendo, portanto, constituir, a identidade pessoal.

Hume e a identidade pessoal

Na seção 6 do capítulo 4 do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*, intitulada *Da identidade pessoal*, David Hume (1711-1776) desenvolve sua tese acerca da identidade pessoal quanto às operações do entendimento. Segundo ele, a atribuição de identidade e simplicidade ao eu é *imprópria*, e o que é costumeiramente chamado de eu foge a toda substancialidade e unidade metafísicas, designando antes uma coleção de percepções.

A compreensão da tese humeana que nega a identidade sincrônica e diacrônica do eu requer que se resgatem dois pressupostos da epistemologia humeana, a saber, o princípio da cópia e o princípio da separabilidade. Hume distingue as percepções humanas em impressões e ideias, que diferem apenas com relação à intensidade com a qual aparecem na mente. Segundo o princípio da cópia, uma vez que uma impressão – que pode ser uma sensação ou uma emoção – adentra a mente humana, ela produz uma ideia que é uma cópia dessa impressão, com a diferença que é apenas menos vívida que esta. Tais ideias são ditas simples e podem se combinar, graças às operações da imaginação, em ideias complexas. O ponto central é que toda ideia é, em última análise, cópia de uma impressão, não podendo haver, na mente, ideias que não tenham ocorrido primeiramente como impressões. Não há, segundo Hume, uma impressão constante e permanente o suficiente para sustentar a ideia de *eu* como descrito até então pelos filósofos que o precederam,

incluindo John Locke. Impressões aparecem à mente sucessiva e não simultaneamente e Hume conclui que se “a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra (...), não existe tal ideia”¹⁵.

O princípio da separabilidade, por sua vez, é aquele segundo o qual tudo que é separável, na mente, é uma existência distinta, e não há princípio de conexão necessária entre existências distintas. As percepções humanas, segundo Hume, são “todas diferentes, distinguíveis e separáveis entre si, podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente, sem necessitar de algo que sustente sua existência”¹⁶. Portanto, a conexão entre as diversas percepções em fluxo não é epistemicamente fundamentada, e cabe a Hume explicar em que consiste o que ele chama de propensão natural a se supor que há uma “existência invariável e ininterrupta durante todo o decorrer de nossas vidas”¹⁷. Tal suposição, segundo o filósofo, deve-se a operações da imaginação, que atuam produzindo a ficção de um eu simples e idêntico.

Sua explicação parte, analogamente ao empreendimento de Locke, da apresentação da distinção conceitual existente entre *identidade* e *diversidade*. Há identidade quando se tem “a ideia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupto ao longo de uma suposta variação de tempo”, ao passo que a segunda ocorre quando há “diversos objetos diferentes existindo em sucessão e

15 HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 284.

16 HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 284-5.

17 HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 285.

conectados entre si por uma relação estreita”¹⁸. Nota-se aqui o primeiro aspecto em que Hume diverge de Locke porque segundo este o critério de identidade varia conforme a que está aplicado, sustentando que apenas a identidade de massas de matéria, ou seja, de corpos sem vida requer completa invariabilidade, ao passo que em Hume a invariabilidade é critério para atribuição de identidade perfeita e, nos demais casos em que se atribui identidade e há variação de qualquer tipo – exceto de posicionamento no espaço – a identidade é considerada imprópria, porquanto é uma ficção produzida pela imaginação a partir da percepção de objetos relacionados, de modo que a ideia complexa produzida na mente a partir das impressões de objetos diversos é confundida com a ideia simples que resulta da impressão de um único objeto.

Uma vez que diferenças sutis são desconsideradas e a mente infere a preservação de uma identidade, requer-se a presença de uma diferença saliente à consciência entre um objeto e outro para que a mente os perceba como dois objetos distintos, ou para que perceba a descontinuidade entre eles. O rompimento da identidade imperfeita depende não de um critério absoluto, mas antes, da proporção da alteração em relação ao todo. Soma-se a isso que quando se acompanha o progresso das alterações ininterruptamente, torna-se ainda mais fácil imaginar se tratar de um mesmo objeto, “[p]or isso, como essa interrupção faz que um objeto deixe de parecer o mesmo, é o progresso ininterrupto do pensamento que deve constituir a identidade imperfeita”¹⁹.

18 HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 286.

19 HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 289.

É por isso que atribui-se identidade a massas de matéria cambiantes, segundo Hume.

Para explicar a atribuição de identidade a coisas mais complexas que uma massa de matéria, o filósofo acrescenta que outro aspecto é levado em conta: a suposição de que as partes de um todo colaboram para um fim comum, ou propósito. Esse fator facilita o processo imaginativo de inferir a identidade imperfeita ao longo do tempo de um objeto mecânico, ainda que boa parte de suas peças sejam substituídas. É o que acontece, por exemplo, quando se considera estar de posse de um mesmo relógio antes e depois de ter substituído um de seus ponteiros, porque sua funcionalidade é mantida. Prosseguindo à elucidação de como se infere a identidade fictícia em animais e plantas, que é de tipo mais semelhante, segundo o autor, à que se aplica a pessoas, Hume acresce mais um fator ao já apresentado fim comum. Este é mais um ponto de proximidade entre as teorias humeana e lockeana. Hume afirma que

[u]m carvalho que, de uma pequena planta, cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho, embora nenhuma de suas partículas materiais nem a forma de suas partes continuem as mesmas. Uma criança torna-se um homem, e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer nenhuma mudança em sua identidade²⁰.

Locke, por sua vez, diz que: “[a]qui, a variação de grandes parcelas de matéria não altera a identidade: o carvalho que cresceu e passou de planta a imensa árvore, cujo galho é

20 HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 290.

cutado, permanece o mesmo”²¹. Nos dois casos está presente a noção de organismo: um complexo constituído por partes das quais depende necessariamente e as quais, por sua vez, constituem-se somente por desempenharem um papel na integração desse todo. Entretanto, a despeito de ambos os autores empregarem inclusive o mesmo tipo de árvore como exemplo, quando Hume diz se tratar sempre do mesmo carvalho, é no sentido daquela identidade dita imperfeita, fruto da imaginação. Em contraste, para Locke a identidade do carvalho se mantém efetivamente: a cooperação em nível de organismo garante identidade às plantas, enquanto para Hume, garante a facilidade para a produção, por parte da imaginação, da identidade em um sentido impróprio.

A atribuição de identidade pessoal é análoga aos demais casos apresentados por Hume para elucidar que a mente, através da imaginação, tende a tomar objetos distintos como idênticos. No caso específico da identidade do eu a imaginação une as percepções e a cria como uma ficção através dos princípios de semelhança e causalidade. A memória permite à pessoa *S*, no tempo presente *x*, que relembre algo que *S* ouviu, por exemplo, no tempo passado *y*. A percepção específica que *S* recorda em *x* é, de acordo com a nomenclatura humeana, semelhante àquela percepção de *S* em *y*. Sobre isso, Smith explica que “[l]embrando de muitas percepções passadas, a memória faz surgir em nossa mente imagens que se assemelham às percepções passadas e, desse modo, instaura uma relação entre nossas percepções”²². E a noção humeana do eu como feixe de percepções requer que as percepções estejam de algum

21 LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012, p. 346.

22 SMITH, P. J. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 132.

modo relacionadas para sustentar, em parte, a identidade pessoal. O papel da relação de causalidade se deve a que

a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras. Nossas impressões originam suas ideias correspondentes; e essas ideias, por sua vez, produzem outras impressões²³.

Semelhança, causalidade e memória colaboram para a produção da ideia do eu, de modo que a memória revela a cadeia causal de percepções:

Se não tivéssemos memória, jamais teríamos qualquer noção de causalidade e tampouco, por conseguinte, da cadeia de causas e efeitos que constitui nosso eu ou pessoa. Mas, uma vez tendo adquirido da memória essa noção de causalidade, podemos estender a mesma cadeia de causas, e conseqüentemente a identidade de nossas pessoas, para além de nossa memória; e assim podemos fazê-la abarcar tempos, circunstâncias e ações de que nos esquecemos inteiramente, mas que, em geral, supomos terem existido²⁴.

Esse é mais um aspecto em que Hume se distancia de Locke: enquanto que para este último a persistência da memória condiciona a identidade pessoal – quando de sua perda total podemos falar que se trata de um mesmo homem, mas não de uma mesma pessoa -, Hume propõe que

23 HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 293.

24 HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 294.

a causalidade pode sustentar a identidade, ainda que imperfeita, de uma pessoa relativamente a tempos de que ela não se recorda. A proposta humeana escaparia, assim, às objeções dirigidas por Reid a Locke.

Considerações finais

Locke e Hume abordam o problema da identidade pessoal sob um viés psicológico: se há identidade de um eu ou de uma pessoa, trata-se da identidade de um sujeito de experiências ou representações. A diferença mais notável entre as teorias dos autores, entretanto, é que, enquanto o percurso argumentativo de Locke consiste em fornecer exemplos que corroborem a realidade da identidade, o de Hume é uma desconstrução das atribuições costumeiras de identidade, que culmina na posição cética de que, se há uma identidade para além daquela dita perfeita, não temos acesso empírico a ela.

Além disso, o elemento compartilhado pela epistemologia de ambos os autores que diz que a mente humana não pode formar ideias de substâncias, uma vez que só se pode ter acesso empírico às qualidades das coisas – excluindo todas as qualidades de uma maçã, tais como seu formato, cores, aroma, sabor, texturas etc., o que resta da maçã, e que poderia ser a substância maçã, que possui todas as suas qualidades? – conduz os dois autores a divergirem dos filósofos que pretenderam fundar a identidade pessoal na permanência de substâncias. Entretanto, essa conclusão tem diferentes desdobramentos em Locke e Hume.

Segundo Locke, é constitutivo do fato de S ser uma pessoa que S consista em uma consciência que una diferentes percepções (suas percepções, de S); em contrapartida, é irrelevante que essa consciência una esteja atrelada a uma única substância – o que realmente importa é a continuidade da consciência.

Hume vai mais além de Locke e nega que as percepções que perfazem um eu possam estar conectadas por uma substância. A dificuldade, porém, reside em que, uma vez que Hume não abdica de certos princípios epistemológicos – de que, por um lado, tudo o que pode ser concebido separadamente é uma existência distinta e, por outro, que não há conexão necessária entre existências distintas –, a identidade pessoal fica condicionada a operações da imaginação, ela mesma, uma faculdade da mente. Afinal, o que é essa mente? Hume não nega a existência do eu ou das mentes; sua preocupação é, antes, não conseguir fornecer uma explicação do que une as percepções. A posição humeana é a de que não se pode ter acesso epistêmico a algo que una as diferentes percepções, que são, segundo ele, existências independentes causalmente relacionadas, cuja coleção caracteriza uma pessoa.

Referências bibliográficas

- GARRET, B. *Metafísica: conceitos-chave em filosofia*. Tradução de Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012.
- LOWE, E. J. *Locke on human understanding*. London: Routledge, 1995.

REID, T. Essays on the Intellectual Powers of Man. In: BONJOUR, L.; BAKER, A. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

SMITH, P. J. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

THIEL, U. Personal identity. In: GARBER, D. (Org.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Entendimento na Epistemologia Social

Valentinne da Silva Serpa

1. Considerações Iniciais

A história da epistemologia é uma resposta ao desafio cético, tendo como foco das discussões a natureza e a possibilidade do conhecimento humano. A amplitude da palavra grega “episteme” não se restringe ao termo “conhecimento”, mas contempla também o termo “entendimento”. “Episteme” sinaliza também um interesse no valor intelectual de ser capaz de ver [*to see*] ou agarrar [*to grasp*] que vários aspectos do mundo são inter-relacionados.

Motivados por essa interpretação, vamos considerar a possibilidade do entendimento ser um bem/valor intelectual diferente do conhecimento, mas não somente isso, nós vamos considerar também a possibilidade do entendimento ser uma realização intelectual maior que o conhecimento. Alguns estudos recentes têm investigado qual seria o valor do entendimento. Na ciência, o entendimento está associado diretamente às explicações científicas.

Nós entendemos regras e razões, ações e paixões, objetivos e obstáculos, técnicas e ferramentas, formas, funções e ficções, bem como fatos. Entendemos, também, imagens, palavras, equações e padrões².

¹ Graduanda da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), val.serpa@gmail.com

² ELGIN, C. *Considered Judgment*. New Jersey: Princeton UP, 1996, p.126.

A discussão contemporânea sobre a natureza e o valor do entendimento surge como derivada da discussão sobre o valor do conhecimento.

1.1 Pressupostos

Assume-se a questão acerca do valor do conhecimento como ponto de partida para a discussão acerca do valor do entendimento. A discussão acerca da natureza e valor do entendimento está associada ao ‘ver’/‘apreender’ conexões/estruturas (explicativas, probabilísticas, lógicas, humanas, sociais, ambientais, etc.).

1.2 Discussão

Uma vez que entendimento e conhecimento vêm em formas linguísticas semelhantes, um ponto de partida natural para uma teoria do entendimento seria ver até que ponto ele pode ser caracterizado em termos de conhecimento. As analogias em relação aos dois conceitos são as seguintes:

1. Entendimento atomístico – conhecimento competencial;
2. Entendimento objectual – conhecimento por familiaridade (*acquaintance*)
3. Entendimento proposicional – conhecimento proposicional.

Em muitos casos, os dois parecem intercambiáveis. Por exemplo, o entendimento de como chegar ao aeroporto parece ser o mesmo que saber como chegar ao aeroporto; entender quando se deve manter a boca fechada parece ser a mesma coisa que saber quando se deve manter a boca fechada.

Mesmo quando estamos falando sobre o entendimento de que algo é o caso, a equivalência com o conhecimento também parece plausível. Por exemplo, o entendimento de que as pessoas estão com raiva de você parece ser equivalente a saber que as pessoas estão com raiva de você. Todavia, há boas razões para duvidar de que se possa equivaler entendimento a conhecimento. O entendimento parece envolver alguma habilidade para ver [*see*] ou apreender [*grasp*] conexões conceituais e explicativas entre os vários elementos de informação, enquanto que o conhecimento proposicional parece não envolver tal coisa.

É fácil imaginar casos em que se alega conhecer uma pessoa, mas, ao mesmo tempo, se alega não entender tal pessoa. Uma vez que começamos a ver esses exemplos, eles se multiplicam. Pode-se saber muito da teoria quântica e ainda não ter muito entendimento da mesma; podem-se conhecer indefinidamente muitas coisas sobre o sistema político brasileiro e, ainda não entendê-lo.

É possível pensar em casos de conhecimento que não são casos de entendimento. Todavia, podem-se ter casos de entendimento que não são casos de conhecimento? Pode haver entendimento que não seja explicável em termos de conhecimento?

Há uma importante tradição, como observado por John Greco, segundo a qual entendimento envolve conhecimento de causas. Por exemplo, entender a combustão é saber por que isso ocorre; entender a Primeira Guerra Mundial é saber por que tudo começou, o que levou ao conflito e por que ela terminou como terminou. De acordo com essa tradição, entendimento é uma espécie de conhecimento. Esse argumento foi discutido de inúmeras maneiras.

Em primeiro lugar, tem-se argumentado que o entendimento, ao contrário do conhecimento, não é factivo. Conhecimento é geralmente assumido como sendo factivo

no sentido de que você não pode saber algo que é falso. Alguns filósofos como Linda Zagzebski (2001), Catherine Elgin (2009) e Wayne Riggs (2009) advogam que o entendimento não é factivo. Tradicionalmente, conhecimento proposicional implica verdade, mas entendimento parece não requerer essa condição. Assim, explicá-lo em termos de conhecimento é impossível.

Em segundo lugar, Linda Zagzebski defende que entendimento requer transparência enquanto que conhecimento parece não requerê-la.

Entendimento, ao contrário de [conhecimento proposicional], não só tem critérios acessíveis internamente, mas é constituído por um estado de transparência consciente. Pode ser possível saber sem saber que se sabe, mas é impossível entender sem entender que se entende³. (Zagzebski, 2001, p. 246)

Por causa da transparência, o entendimento proposicional pode ser considerado menos vulnerável ao ceticismo que o conhecimento proposicional.

O entendimento é um estado em que se está diretamente consciente do objeto do seu entendimento, e transparência consciente é um critério para o entendimento. Aqueles assediados por dúvidas céticas podem, portanto, ser mais confiante da confiabilidade de supostos estados de entendimento do que praticamente qualquer outro estado epistêmico⁴.

Todavia, (1) muitas das coisas que estamos interessados em entender não parecem ser transparentes à

³ ZAGZEBSKI, L. Recovering Understanding. In STEUP. (Ed.). Knowledge, Truth, and Duty. New York: Oxford UP, 2001, p. 246

⁴ ZAGZEBSKI, L. Recovering Understanding. In STEUP. (Ed.). Knowledge, Truth, and Duty. New York: Oxford UP, 2001, p.247

mente. Ex. teorias científicas (Mecânica: como massa e aceleração estão relacionadas). Além disso, (2) várias relações que as pessoas pensavam ter entendido (agarrado/visto) não existiam. Ex. horóscopo e sorte.

Se o entendimento fosse transparente, teria várias vantagens sobre os conhecimentos. Contudo, a dificuldade é que o entendimento não parece ser transparente. Afinal, não é um estado sobre o qual não se pode estar enganado.

Em terceiro lugar, o entendimento é sempre uma conquista cognitiva. De acordo com Duncan Pritchard, o conhecimento pode ser transmitido a uma pessoa por testemunho, o entendimento requer um trabalho cognitivo significativo (exercício de habilidades) do sujeito que não pode ser transmitido por testemunho. Pode-se saber por causa e com base no testemunho de alguém que a aritmética é incompleta, mas não é possível transmitir via testemunho o entendimento de tal fato, visto que tal habilidade não pode ser transmitida por testemunho.

Em quarto lugar, o entendimento parece admitir graus. Alguém pode entender alguma coisa, em maior ou menor grau, ao passo que o conhecimento é um conceito binário: você sabe ou não sabe. Além disso, alguém pode ter um maior entendimento de alguma coisa que outra pessoa. Por exemplo, Sandra tem um maior grau de entendimento do que Irene, o fato se deve a Sandra ter um entendimento mais sofisticado das relações de coerência.

2. Problema do Valor

A pergunta fundamental pelo valor em epistemologia pode ser encontrada no Menon de Platão. Qual é o valor do conhecimento? Uma forma de contabilizar o valor do conhecimento seria notar que crenças verdadeiras podem ter um valor instrumental. Todavia, o conhecimento parece ser mais valioso do que mera crença verdadeira. Uma resposta

alternativa seria dizer que o conhecimento teria um valor instrumental maior do que a mera crença verdadeira.

Para entendimento, há uma necessidade de verdade e explicações, entre outras relações de coerência entre as várias crenças envolvidas na realização do entendimento. No entanto, a mera existência de tal conexões não é suficiente, pois há uma exigência psicológica relativa as relações de coerência envolvidas no entendimento para o efeito que a pessoa em questão deve apreendê-los. A maneira na qual todo o informações se encaixa deve ser parte do que a pessoa está ciente. Nós, assim, obtemos a seguinte explicação do valor de entendimento. O elemento distintivo envolvido nele, além da verdade, é melhor entendido em termos de relações de coerência apreendidos. Tais relações coerência neste contexto contribuem para a justificação.

Essa justificação é subjetiva, porque a pessoa em questão deve entender as marcas da verdade dentro desse corpo de informação, a fim de entender corretamente as relações explicativas dentro do mesmo. Essa justificação não é meramente subjetiva, parece ser correto pedir um elemento factivo para a obtenção do entendimento. Além disso, ter o domínio de tais relações explicativas é valioso não apenas porque que envolve a descoberta de novas verdades, mas também porque encontrar tais relações organiza e sistematiza o nosso pensamento sobre um assunto, nos parece que vai além da mera adição de mais crenças verdadeiras ou mesmo crenças verdadeiras justificadas.

3. Tipos de Entendimento

3.1 Entendimento porque/atomístico

Esse é um daqueles tipos de entendimento que se diz que: “O sujeito entende o que/ porque/ onde/ quando/ x.” É importante ressaltar que entender por que p não é

equivalente a saber que p nem com saber porque p . Obviamente, você pode saber que a temperatura da superfície global aumentou sem entender o porquê. Alguns casos mostram que você pode até mesmo saber porque ela aumentou sem entender o porquê.

Suponha que um cientista climático explica a você que a temperatura global aumentou principalmente por causa do aumento das concentrações de gases de efeito estufa. Se ele estiver certo e, você tem boas razões para acreditar em sua confiabilidade, você sabe porque a temperatura da superfície global aumentou. No entanto você não tem entendimento de como as concentrações crescentes de gases de efeito estufa podem causar o aquecimento global. Ou seja, você não entende porque a temperatura da superfície mundial aumentou.

Quando você sabe por que p (onde q é porque p), você corretamente acredita que p é a causa de q . Quando você entende por que p , você além disso tem uma idéia de como q pode causar p . Apreendendo q como a causa ou razão para que p não é o mesmo que acreditar corretamente que p causa q . Por mais forte que a sua experiência da revelação é quando você sabe que p causa de q , você não entende porque p se você não tiver certas habilidades.

Entendimento porque não é ainda uma espécie de saber-porquê. Pritchard argumenta que os casos que envolvem sorte epistêmica ambiental ilustram que você pode entender porque p mesmo quando não sabe porque p . Suponha que você venha a entender por que a temperatura mundial aumentou estudando um livro confiável. Suponhamos, além disso, que todos os outros livros sobre o aquecimento global são muito pouco fiáveis, e apenas por acaso você escolheu um confiável.

A sorte epistêmica envolvida impede você de saber, uma vez que você poderia facilmente ter comprado um dos livros não confiáveis. No entanto, ele não põe em xeque seu

entendimento. Afinal, sua crença por que a temperatura global aumentou está correta e você assumidamente entende como o aumento das concentrações de gases de efeito estufa causa aquecimento global e, portanto, têm as habilidades necessárias. Quando pensamos sobre entendimento, focamos em apreender conexões explicativas e, assim, em ter certas habilidades. Quando nós pensamos sobre o conhecimento, nos concentramos em acreditar numa proposição que não poderia ter sido facilmente falsa e, portanto, sobre a não-acidentalidade. Assim, tendo adquirido a crença de uma forma sorte entrava tanto conhecimento do porquê, mas ter adquirido as habilidades de uma forma sorte não faz prejudicar o entendimento porquê. Além de apreender conexões explicativas, entendimento porque exige ter bom motivos reflexivamente acessíveis em apoio a sua explicação. Ambos os requisitos são internos à cognição, uma vez que os fatos que determinam que o sujeito que entende os satisfaz e que tais requisitos sejam acessíveis a ele. Mas o entendimento porque não pode ser interpretado ao longo da visão puramente internalistas.

A factividade do conhecimento segue a condição de verdade. Você sabe por que p se você sabe que p é causa de q ; esta implica que "P devido a q" é verdadeira. Ainda que a lei do gás ideal não é rigorosamente verdade para gases reais, em circunstâncias em que a divergência a partir do ideal é insignificante, o comportamento dos gases reais é explicado com referência à idealização⁵. Nós só podemos reconhecer que tais explicações fornecem algum entendimento porque quando eu admito que nem sempre é factivo. Os casos não factivos, são casos em que o sujeito entende por que p sem saber por que p .

⁵ Ver Elgin, 1996.

Entender por que p envolve todo um conjunto de crenças coerentes constituindo uma explicação. Por meio da aquisição desse entendimento, podemos prever o que aconteceria se em vez de q ser a causa de p , fosse q' .

3.2 Entendimento objectual

Entender um assunto envolve mais do que entender o que causa algum fato. Além de entender o motivo, o entendimento do aquecimento global implica, por instância, entender que efeitos terá, quais as relações que tem com atividades humanas e quão longe é suscetível o aumento da temperatura no futuro. Como resultado, o entendimento objectual envolve apreender relações de tomada de coerência mais explicativas e outras de uma forma mais abrangente em um corpo de informações. Mais uma vez, a apreensão manifesta-se em certas capacidades.

Entender o aquecimento global envolve ser capaz de entender e prestar explicações para toda uma série de fatos, tirar conclusões a partir de uma variedade de informações e de resposta "e se as coisas tivessem sido diferente?" questões relativas a um todo teia de explicações; mas também para desenvolver cenários de emissões, usá-los para projetar o futuro, pensar em concentrações de gases de efeito estufa, avaliar incertezas em projeções de modelos climáticos, e assim por diante.

Entendimento objectual não é idêntico ao conhecimento, uma vez que para cada tipo há casos em que se tem conhecimento, mas não entendimento objectual. Para saber S você tem que saber os fatos importantes sobre S e para saber como eles estão relacionados. No entanto, você pode até saber S sem entender S , ou seja, quando não conseguem entender as relações entre os fatos e, portanto, não têm a habilidades necessárias.

Entendimento objectual não é ainda uma espécie de conhecimento, uma vez para cada tipo existem casos em que um tem entendimento objectual mas não o conhecimento. Se

padrão de estilo Gettier e sorte epistêmica ambiental não prejudicam o entendimento das causas da aquecimento global, então eles não prejudicam o entendimento do aquecimento global também. Mas impedem o conhecimento objetual. A razão é que nós somos inclinados a explicar o conhecimento de S em termos de conhecimento dos fatos envolvidos em S; finalmente, devemos afirmar que saber S envolve conhecer uma série de fatos que constituam S⁶.

Entendimento objetual é factivo se e somente se a maior parte do proposições e todas as proposições centrais que constituem a conta do assunto são verdadeiras. Nem sempre é factivo por dois motivos⁷. Em primeiro lugar, ele pode ser mais ou menos preciso. Teorias científicas anteriores e até mesmo atuais não consistem em grande parte das verdades com algumas falsidades relativamente insignificantes na periferia. Por isso, só podemos reconhecer que a ciência fornece algum entendimento se admitirmos que mesmo algumas falsidades centrais diminuem o grau de entendimento, mas não o destroem se eles estão perto das outras crenças.

Kvanvig afirma que idealizações não implicam factividade se apreciarmos que o objeto do entendimento não é simplesmente o modelo em si, ele também envolve uma relação entre modelo e realidade.

No entanto, os cientistas ambientais simplesmente não sabem como modelos climáticos divergem da realidade; mas isso não põe em xeque o seu entendimento do aquecimento global. Você pode não ter nenhum entendimento de S se todas as suas crenças sobre S são apenas falsas. Mas em casos não factivos, você tem algum entendimento de S sem conhecer todos os fatos centrais envolvidas na S e, de fato, sem saber S.

⁶ Ver Kvanvig, 2003.

⁷ Ver Elgin, 2007.

3.3 Entendimento proposicional

Pritchard recorda que o entendimento não é normalmente diretamente relacionado com uma proposição, ao passo que o conhecimento é. Não é sempre que dizemos "Eu entendo que X", e quando o fazemos, parece que este tipo de entendimento de uma proposição é apenas sinônimo de saber a frase "é hora para o jantar", por exemplo, expressa a mesma noção independentemente de precedida por "Eu entendo que" ou "Eu sei que." Este uso que Pritchard vê como sinônimo de expressões de conhecimento proposicional como se ele pode ser o mesmo que o que temos visto em Kvanvig, é chamado de entendimento proposicional. No entanto, o uso atomístico de Pritchard de entendimento (ou seja, "Eu entendo por que ...") é de fato tomado por Kvanvig como sendo uma forma de entendimento que pode ser reduzido ao entendimento proposicional (entendimento-que) em todos os casos.

Kvanvig afirma que a diferença entre conhecimento e este tipo de entendimento reside no fato de que o conhecimento-que não exige que o agente apreenda a forma como os vários elementos de um corpo de informação estão relacionados uns aos outros em termos de motivos, lógicas, probabilísticos, e outros tipos de relações, enquanto entendimento-que definitivamente exige a apreensão de tais relações. Parece, portanto, haver alguma discordância quanto ao grau de importância epistêmica que deveriam ser alocados para o entendimento que.

4. Entendimento como conquista cognitiva

Pritchard argumenta que temos boas razões para acreditar que o entendimento envolve um tipo muito específico de conquista cognitiva, o que ele nega é que seja

essencialmente apegada ao conhecimento. O foco da epistemologia da virtude no desempenho cognitivo satisfaz o nosso sentido de que os casos de conhecimento são fortemente ligados a habilidades confiáveis de um agente, afastando assim os casos em que uma crença é justificada por algumas concepções se o agente, nesse caso, ganha uma crença verdadeira, que não tem nenhuma ligação com suas habilidades cognitivas.

A fim de certificar-se de que a sua visão de conhecimento exclui casos que apresentam estilo Gettier, epistemólogos da virtude exigem que a crença verdadeira tenha que ser causada pelo o agente que opera suas capacidades cognitivas, em vez de apenas pedindo que a crença verdadeira seja um produto de sua virtude cognitiva. Especificamente, eles exigem "um sucesso que é por causa da habilidade⁸."

A interpretação mais sensata desse relacionamento casual é para dizer que a crença verdadeira deve ser principalmente honrosa para as capacidades cognitivas do agente. Neste cenário de desempenho cognitivo, então, quando a capacidade cognitiva leva a um sucesso cognitivo é, assim, uma conquista cognitiva, e o pensamento relevante para nossas preocupações aqui é que quando um agente chega a ter o entendimento é simplesmente inevitável que este é um sucesso cognitivo resultante de uma capacidade cognitiva.

Uma das pautas na abordagem de Pritchard quanto ao entendimento, é a respeito do desempenho cognitivo e, com base nela ele afirma que os dois conceitos: conhecimento e entendimento, são incontestavelmente diferentes de uma forma muito explícita. Ele chega a essa conclusão ao perceber que o desempenho cognitivo está sempre presente nos casos de entendimento, e apenas

⁸ Ver Greco, 2002

algumas vezes ligado ao conhecimento. Mesmo que não seja de acordo com o autor, dois conceitos bem distintos um do outro, ele ao menos nos fornece base para pensarmos que o entendimento não é uma variação do conhecimento.

Referências Bibliográficas

ELGIN, C. *Considered Judgment*. New Jersey: Princeton UP, 1996.

———. ‘From Knowledge to Understanding.’ *Epistemology Futures*. Ed. Stephen Hetherington. New York: Oxford University Press, 2006. 199–215

———. "Understanding and the facts", *Philosophical Studies* 132 (1):33-42, 2007

———. "Is understanding factive?", in A. Haddock, A. Millar and D. Pritchard (eds.), *Epistemic Value*, Oxford: Oxford University Press, 322-330, 2009

GRECO, J. ‘Knowledge as Credit for True Belief’, *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, (eds.) M. DePaul and L. Zagzebski, Oxford University Press, Oxford, 2002.

GRIMM, S. “Understanding”. In BERNECKER; PRITCHARD. (Eds.). *Routledge Companion to Epistemology*. New York: Routledge, 2010.

KVANVIG, J. The value of understanding. In HADDOCK, A; MILLAR, A; PRITCHARD, D. (Ed.) *Epistemic value*. Oxford: Oxford UP, 2009.

KVANVIG, J. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2003.

ZAGZEBSKI, L. Recovering Understanding. In STEUP. (Ed.). *Knowledge, Truth, and Duty*. New York: Oxford UP, 2001.