

**CIÊNCIA E EDUCAÇÃO
EPISTEMOLOGIA ANALÍTICA E SOCIAL
FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA
LÓGICA E FILOSOFIA DA MENTE
METAÉTICA**



JOÃO FETT
SAMUEL CIBILS
TATIANE MARKS
(ORGS.)



XVII SEMANA ACADÊMICA
DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS
VOLUME 4

ESTE QUARTO VOLUME DE ARTIGOS DA **XVII SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS** CONTEMPLA OS TRABALHOS APRESENTADOS NAS SESSÕES SOBRE **CIÊNCIA E EDUCAÇÃO, EPISTEMOLOGIA ANALÍTICA E SOCIAL, FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA, LÓGICA E FILOSOFIA DA MENTE, METAÉTICA.**



VOLUME 1

FENOMENOLOGIA, HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE
ESTRUTURALISMO
FILOSOFIA ALEMÃ



VOLUME 2

MARX E MARXISMOS
TEORIA CRÍTICA
ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE



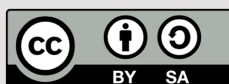
VOLUME 3

FILOSOFIA ANTIGA
FILOSOFIA MEDIEVAL
FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA
FILOSOFIA DO DIREITO



VOLUME 4

CIÊNCIA E EDUCAÇÃO
EPISTEMOLOGIA ANALÍTICA E SOCIAL
FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA
LÓGICA E FILOSOFIA DA MENTE
METAÉTICA



 **editora fi**
www.editorafi.org

XVII SEMANA ACADÊMICA
DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS
VOLUME 4

Comitê Científico

Renata Floriano de Sousa

Mestre e Doutoranda em Filosofia pela PUCRS

Áreas de pesquisa: História da Filosofia, Filosofia Clássica, Filosofia Medieval (Escolástica Colonial), Direito Internacional, Direitos Humanos, Feminismo e Violência

Guido J. R. Alt

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Filosofia na Idade Média, Metafísica, Ética e Hermenêutica

Ítalo S. Alves

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Teoria e Filosofia Política e Social

Marcos Lentino Messerschmidt

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Ética, Filosofia Política e Fundamentação da Ética

Sabrina Ruggeri

Mestre e Doutoranda em Filosofia pela PUCRS

Áreas de pesquisa: Filosofia Contemporânea, Metafísica, Estética e Filosofia Política

Tiago dos Santos Rodrigues

Mestre e Doutorando em Filosofia pela PUCRS

Áreas de pesquisa: Filosofia Política Contemporânea, Economia Política, Fundamentações da Ética.

Felipe Fortes Silveira

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Filosofia Francesa Contemporânea, Estruturalismo e Ontologia.

Émerson dos Santos Pirola

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Marxismo, Filosofia Francesa Contemporânea, Virada Ontológica na Antropologia e Ontologia.

João Rizzio Vicente Fett

Mestre e Doutorando em Filosofia pela PUCRS

Áreas de pesquisa: Epistemologia Analítica, Lógica e Filosofia da Mente.

Samuel Vicente Basso Cibils

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Lógica e Epistemologia Analítica.

Tatiane Marks Heck

Mestranda em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Epistemologia analítica e social, filosofia da informação e metafísica analítica contemporânea

Eduardo Garcia Lara

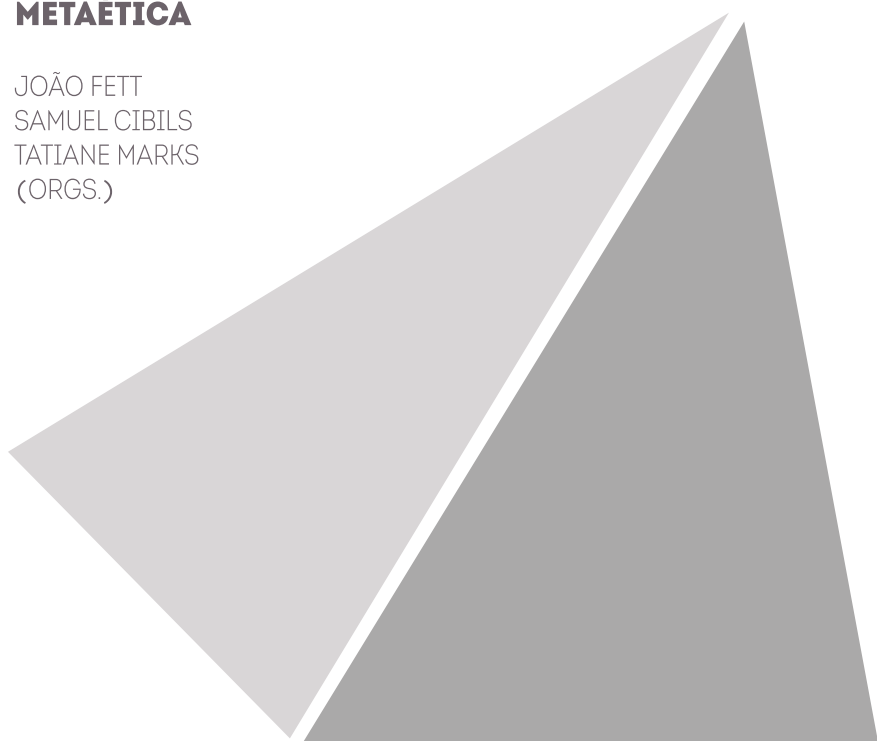
Doutorando em Filosofia pela PUCRS

Área de pesquisa: Idealismo Alemão, Filosofia Social, Dialética

XVII SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS **VOLUME 4**

CIÊNCIA E EDUCAÇÃO
EPISTEMOLOGIA ANALÍTICA E SOCIAL
FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA
LÓGICA E FILOSOFIA DA MENTE
METAÉTICA

JOÃO FETT
SAMUEL CIBILS
TATIANE MARKS
(ORGS.)



*P*editora *fi*

Capa: Tatiane Marks

Diagramação: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



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



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

FETT, João, CIBILS, Samuel, MARKS, Tatiane (Orgs.)

XVII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 4 [recurso eletrônico] / João Fett, Samuel Cibils, Tatiane Marks (Orgs.) -- Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

320 p.

ISBN - 978-85-5696-246-1

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

Apresentação	9
---------------------	----------

I - Ciência e Educação

Como os acontecimentos tornam-se História: a Verstehen simmeliana e o perspectivismo

Gabriela De Luca	17
------------------	----

Objetivismo e relativismo: a ansiedade cartesiana na filosofia contemporânea

Luã Nogueira Jung	35
-------------------	----

Reflexões sobre uma utilidade prática (pragmática) das Ciências Sociais e da Filosofia no cotidiano

Ricardo Cortez Lopes	53
----------------------	----

II - Epistemologia Analítica e Social

Sabedoria em Heráclito: uma leitura epistêmica

Aline Isaia Splettstosser	73
---------------------------	----

A crítica de Thomas Reid à teoria cartesiana das ideias

Angela Gonçalves	87
------------------	----

Uma Defesa do Princípio Knowledge from Knowledge

Eduardo Alves	105
---------------	-----

O papel da memória em demonstrações muito longas

Filipe Lucas Guterres	121
-----------------------	-----

Unsafe Knowledge and Gettierization

João Rizzio Vicente Fett	139
--------------------------	-----

A mentalidade aberta como virtude intelectual

Mateus Eduardo Elsenback	151
--------------------------	-----

III - Filosofia Política Contemporânea

Bioética: entre autonomia e dignidade da pessoa humana na relação médico-paciente

César Augusto Cichelero; Moisés João Rech 167

A incomunicabilidade e irreflexão em Eichmann à luz da interpretação arendtiana da “filosofia política de Kant”

Eduardo Morello 187

***Homo sacer*, estado de exceção e gênero: a situação de vulnerabilidade das mulheres refugiadas a partir de uma perspectiva crítica dos Direitos Humanos**

Guilherme de Brito Primo 205

O campo político na perspectiva bourdieusiana

Olga Nancy P. Cortés 223

A crítica spinozista aos conceitos tradicionais de bem e mal e a possibilidade de uma ressignificação

Pedro Antônio Gregorio de Araujo 237

Haverá um heterocídio ético? Enrique Dussel versus Julio Cabrera

Tiago dos Santos Rodrigues 251

IV - Lógica e Filosofia da Mente

A Imunidade do Enacionismo ao Problema da Possibilidade Lógica do Zumbi Fenomenal

Jessica Nunes Vergara 267

A Lógica e seu papel normativo

Samuel V. B. Cibils 285

V - Metaética

Construtivismo metaético e realismo não-naturalista: uma análise comparativa

Lucas Mateus Dalsotto 303

Apresentação

Realizada entre os dias 09 e 11 de outubro de 2017, a XVII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS contou com a apresentação de trabalhos alunos de graduação e pós-graduação de dezoito instituições de todo o Brasil, dos mais variados campos filosóficos e de áreas correlatas. Foram 109 comunicações distribuídas em 27 sessões, além de cinco palestras principais e uma mesa-redonda, totalizando mais de 22 horas de apresentação.

Ao montarmos a programação de palestras, procuramos contemplar um amplo espectro de saberes, passando por áreas como Metafísica, Ética, Filosofia Política, Feminismo, Estética e Lógica. As falas, distribuídas ao longo dos três dias de evento, foram proferidas por Hans-Georg Flickinger (Kassel), falando sobre a “Crítica e Metafísica: o legado filosófico de Karl Marx”; Ricardo Timm de Souza (PUCRS), discorrendo sobre “A destruição da idolatria”; Pedro Savi Neto (PUCRS), apresentando a “Justiça anamnética e dever de memória em Reyes Mate”; Juliana Missaggia (UFSM), expondo as “Contribuições da teoria feminista para a ética: uma introdução crítica”; e Frank Sautter (UFSM), explicando a “Abordagem informacional à lógica”. Além do rico debate suscitado pelas palestras, tivemos a oportunidade de promover a mesa-redonda “Ética e Estética: Um diálogo entre a arte e a política”, com a presença de Ronel Alberti da Rosa (PUCRS), Davide Carbonai (UFRGS) e Gaudêncio Fidélis.

Os quatro volumes agora publicados são resultado das comunicações realizadas durante a Semana e estão assim organizados:

- **Volume 1** - *Fenomenologia, Hermenêutica e Psicanálise; Estruturalismo; Filosofia Alemã.* (Organizadores: Felipe Fortes, Sabrina Ruggeri e Tiago Rodrigues)
- **Volume 2** - *Marx e Marxismo; Teoria Crítica; Estética e Filosofia da Arte.* (Organizadores: Ítalo Alves, Émerson Pirola e Eduardo Garcia.)
- **Volume 3** - *História da Filosofia; Filosofia Política Contemporânea; Filosofia do Direito.* (Organizadores: Guido J. R. Alt, Marcos Messerschmidt e Renata Floriano de Sousa)
- **Volume 4** - *Ciência e Educação; Epistemologia Analítica e Social; Filosofia Política Contemporânea; Lógica e Filosofia da Mente; Metaética.* (Organizadores: João Fett, Samuel Cibils e Tatiane Marks.)

A comissão responsável pela organização da XVII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS foi composta pela doutoranda Renata Floriano de Sousa, além dos mestrandos Guido J. R. Alt, Ítalo Alves e Marcos Messerschmidt. A comissão científica, responsável pela organização destes quatro volumes, foi composta por Eduardo Garcia, Émerson Pirola, Felipe Fortes, Guido J. R. Alt, Ítalo Alves, João Fett, Marcos Messerschmidt, Renata Floriano de Sousa, Sabrina Ruggeri, Samuel Cibils, Tatiane Marks e Tiago Rodrigues.

Gostaríamos de agradecer o apoio do PPG em Filosofia da PUCRS, em especial ao seu coordenador, Prof. Dr. Agemir Bavaresco, e à secretária Andréa Simioni, sem os quais nem o evento nem a presente publicação seriam possíveis, bem como a cada um dos palestrantes. Estendemos o agradecimento aos membros da comissão científica e a todos os autores que colaboraram na elaboração destes volumes.

Neste volume, concentram-se trabalhos envolvendo ciência e educação, epistemologia analítica e social, filosofia política contemporânea, lógica e filosofia da mente, e metaética. Os trabalhos que aqui publicamos foram originalmente apresentados em sete sessões da XVII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS – as sessões ocorreram nas manhãs e tardes dos dias 9, 10 e 11 de outubro. Para fins de organização, os trabalhos deste volume estão divididos em cinco seções, que espelham as sessões do evento.

Na Seção *I – Ciência e Educação*, o leitor poderá encontrar trabalhos preocupados com o conceito de *Verstehen* na obra de Georg Simmel no contexto da filosofia das ciências humanas, com a crítica contemporânea ao objetivismo em filosofia, bem como com a noção de silenciamento social na reflexão crítica da filosofia da ciência. A obra simmeliana apresenta diferentes versões de revisão do conceito de *Verstehen*, as quais serão analisadas sob três hipóteses centrais. Em se tratando da crítica contemporânea ao objetivismo em filosofia, será examinada a possibilidade do desencadeamento de tal crítica em uma forma de relativismo. Já a noção de silenciamento social diz respeito ao modo pelo qual o conhecimento científico é influenciado por fatores sociais de várias ordens. A seção conta com os trabalhos de Gabriela de Luca (*Como os acontecimentos tornam-se História: a Verstehen simmeliana e o perspectivismo*), Luã Nogueira Jung (*Objetivismo e relativismo: a filosofia contemporânea em perspectiva*) e Ricardo Cortez Lopes (*Reflexões Sobre uma Utilidade Prática (Pragmática) das Ciências Sociais e da Filosofia no Cotidiano*).

Na Seção *II – Epistemologia Analítica e Social*, o leitor encontrará um exame detalhado da natureza da sabedoria no contexto da epistemologia contemporânea à luz do conceito de sabedoria em Heráclito, reflexões sobre a Teoria das Ideias de Descartes e sobre o método da dúvida hiperbólica, um argumento em defesa do princípio sobre conhecimento inferencial *Knowledge From Knowledge*, uma discussão sobre o papel da memória em

demonstrações matemáticas, o tratamento da Teoria Modal da Segurança como solução ao Problema de Gettier, e por fim uma investigação sobre a mentalidade aberta no contexto da epistemologia das virtudes. A seção conta com os trabalhos de Aline Isaia Splettstosser (*Sabedoria em Heráclito*), Angela Gonçalves (*A Crítica de Thomas Reid à Epistemologia Cartesiana*), Eduardo Alves dos Santos (*Conhecimento Inferencial e o Papel Epistêmico das Falsidades*), Filipe Lucas Guterres (*O papel da memória em demonstrações muito longas*), João Rizzio Vicente Fett (*Unsafe Knowledge and Gettierization*) e Mateus Eduardo Elsenback (*Open-mindedness: a Mentalidade Aberta como Virtude Intelectual*).

Na seção III – *Filosofia Política Contemporânea* estão contribuições das mais variadas, preocupadas com questões como a do trabalho de César Augusto Cichelero & Moisés João Rech (*Bioética: entre autonomia e dignidade da pessoa humana na relação médico-paciente*), envolvendo a fundamentação e aplicação do princípio da dignidade da pessoa humana no campo biotético. Eduardo Morello (*A incomunicabilidade e irreflexão em Eichmann à luz da interpretação arendtiana da “filosofia política de Kant”*) propõe examinar em que sentido a incapacidade de comunicar-se de Eichmann corresponde à irreflexão, fazendo uso da “necessidade de compreensão” que Hannah Arendt tem dos eventos totalitários do século XX para isso. O trabalho de Guilherme de Brito Primo (*Homo sacer, estado de exceção e gênero: a situação de vulnerabilidade das mulheres refugiadas a partir de uma perspectiva crítica dos Direitos Humanos*) tem como objetivo realizar uma comparação entre a situação de vulnerabilidade experimentada pela mulher diante do contexto bélico contemporâneo e a figura do *homo sacer*, a partir de uma perspectiva biopolítica que se apoia nos estudos de Michel Foucault e Giorgio Agamben. Já o Trabalho de Olga Nancy P. Cortés (*O campo político na perspectiva bourdieusiana*) centra-se na apresentação da proposta teórica de Pierre Bourdieu sobre sua

análise do campo político, de maneira que possa ser visto como um ponto de partida para futuras reflexões da política contemporânea. Pedro Antônio Gregorio de Araujo (*A crítica spinozista aos conceitos tradicionais de bem e mal e a possibilidade de uma ressignificação*) apresenta a crítica de Baruch de Spinoza aos conceitos tradicionais de bem e mal como conceitos morais, ressignificando esses conceitos e embasando-os no *Conatus*, assim produzindo uma ética fundamentada neste princípio. Ao final da seção, Tiago dos Santos Rodrigues (*Haverá um heterocídio ético? Enrique Dussel versus Julio Cabrera*) busca apresentar o debate entre Julio Cabrera e Enrique Dussel, e defender o posicionamento dusseliano sobre o “Princípio da Vida”, focando na justificação do heterocídio.

Na seção *IV – Lógica e Filosofia da Mente*, o leitor poderá encontrar trabalhos preocupados com questões envolvendo metalógica, necessidade e normatividade da lógica. Na parte de Filosofia da Mente será abordada a relação da consciência com a atividade cerebral. A seção conta com o trabalho de Jessica Nunes Vergara (*A Imunidade do Enacionismo ao Problema da Possibilidade Lógica do Zumbi Filosófico*), onde será tratado o problema da possibilidade lógica do zumbi fenomenal visando sustentar a imunidade do enacionismo com relação ao ‘PZF’. O trabalho de Samuel V. B. Cibils (*A Lógica e seu papel normativo*) aborda o problema da necessidade lógica como normativa para raciocínios e quais argumentos sustentam a tese da normatividade.

Na seção *V – Metaética*, o leitor encontrará um trabalho preocupado com questões envolvendo construtivismo, realismo e normatividade. A seção conta com o trabalho de Lucas M. Dalsotto (*É o Construtivismo Metaético uma Teoria Preferível ao Realismo Não-Naturalista?*), que trata da teoria do Construtivismo Metaético como alternativa à resposta do realismo não-naturalista sobre a fonte da normatividade de juízos morais.

Espera-se que, em posse deste volume dos Anais da XVII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da

PUCRS, o leitor possa acompanhar e explorar facetas da pesquisa em filosofia desenvolvida em nível de pós-graduação no Brasil, estimulando o debate, a produção de argumentos sobre diversos tópicos e problemas filosóficos, e contribuições para o crescimento do interesse pelas áreas aqui apresentadas.

João Fett
Samuel Cibils
Tatiane Marks

I

Ciência e Educação

Como os acontecimentos tornam-se História: a *Verstehen* simmeliana e o perspectivismo

*Gabriela De Luca*¹

Introdução

Ao longo dos mais de quatro anos de leituras e investigação debruçadas sobre Simmel, as possibilidades de investigação modificaram-se. A realização do mestrado, na qual desenvolvi uma dissertação que é a base para a presente comunicação, colaborou para a orientação da investigação. Nós percebemos, eu e meus orientadores, Felipe Gonçalves Silva e Eros Moreira de Carvalho, que o Simmel filósofo tinha a contribuir, ou de fato contribuiu, em muito mais aspectos do que aqueles que lhe foram creditados. Dentre os diversos caminhos para explorar essas contribuições, optamos por cerceá-las em uma discussão epistemológica que nasceu ainda no século XIX, questionando e defendendo as peculiaridades das ciências humanas frente às naturais. Essas peculiaridades diziam respeito aos objetos de investigação científica (objetos estritos em contraposição aos objetos-sujeitos), aos métodos de investigação científica (os explicativos em contraposição aos compreensivos) e aos resultados da investigação científica, alcançando também as questões de objetividade

¹ Mestranda em Filosofia, UFRGS, deluca.gabi@gmail.com.

científica (a qual deveria ser revista segundo os preceitos dos hermeneutas). Em Simmel, as reflexões concernentes aos objetos, métodos e objetividade científica foram feitas a partir da Filosofia da História.

Tendo em vista uma contribuição para a discussão epistemológica sobre as ciências humanas e para o problema da objetividade do conhecimento científico que orientava os primeiros modelos filosóficos dirigidos à sustentação das *Geistwissenschaften*, a comunicação procura reconstruir um modelo filosófico que teve papel ativo no debate, mas que ainda é pouco explorado em seu caráter epistemológico: o pensamento de Georg Simmel.

Georg Simmel (1858-1918) fez parte de um grupo de filósofos alemães que vieram a nascer disciplinas das humanidades, como a História, baseadas em preceitos naturalistas, tanto teórica quanto metodologicamente. Dilthey, Windelband, Rickert e Weber foram alguns dos participantes desse grupo (CAT, 2013), que podem inicialmente ser reunidos sob o rótulo de “hermeneutas”. Para os hermeneutas, um dos pontos centrais na diferença entre as ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) são os objetos de investigação: as ciências naturais lidam com objetos estritos, enquanto as ciências do espírito lidam com objetos que têm consciência, com um objeto-sujeito. Por investigarem objetos que diferem fundamentalmente entre si, deveriam diferenciar os respectivos métodos e não transpô-los de uma área para a outra. Enquanto as naturais procuram explicar (*erklären*) a realidade por experimentação e análise causal, as ciências do espírito procuram compreender (*verstehen*) o fenômeno social através da interpretação das motivações internas dos indivíduos. Consequentemente, os resultados de investigação também deveriam ser diferentes. No caso das ciências humanas, o resultado de investigação não será a demonstração de leis universais do comportamento humano ou

histórico, mas o reconhecimento de mundos de significado particulares (SHERRATT, 2006).

O contexto científico do século XIX exaltava as ciências naturais. Os preceitos naturalistas, desenvolvidos nas vertentes chamadas positivistas, incluíam neutralidade de quem investiga e descoberta de leis explicativas para o comportamento humano. O resultado científico deveria ser uma e única descrição da realidade. Para tanto, o procedimento metodológico mantinha-se, em geral, tal qual existia nas ciências naturais: coleta de dados, experimentação e reconhecimento de padrões quantitativos de ocorrências. Apesar dos métodos naturalistas serem amplamente aceitos na época como sinônimo de cientificidade, o grupo crítico ao qual Simmel fez parte questionava a adequada aplicabilidade desses métodos aos objetos humanos, abrindo uma discussão que nasceu, mas não se limitou à História. Para este grupo, compreender o fenômeno social exigia uma estratégia diferente daquela das ciências naturais. A esta estratégia chamaram *Verstehen*².

Ao contrário da orientação de neutralidade do(a) cientista natural, com a qual o(a) investigador(a) deve limitar-se aos fatos, afastando-se de inferências particulares e mais ainda do sujeito investigado, a *Verstehen* é justamente a aproximação íntima de quem investiga com seu objeto-sujeito (REIS, 1996). Devido à penetração no fenômeno social e aos diferentes pontos de vista abarcados, uma das críticas centrais enfrentada pelo grupo foi o perspectivismo, levantado como problema pelos positivistas. Na ciência de “espírito positivo” (REIS, 1996, p. 5), cabiam somente relações de causa e efeito sobre fatos sociais. A história científica

² Dentre o conjunto de obras que tratam da *Verstehen*, que a consideram ou que a utilizam, as traduções podem ocorrer como *understanding*, no inglês, e *compreensão* ou *entendimento*, no português. Neste ensaio o termo será utilizado no original, conforme sugestão de Ferrater Mora (2001). No entanto, por questões gramaticais foi necessário utilizá-la como *compreensão* ou *compreender*. A palavra *entendimento* não é considerada aqui como sinônimo de *Verstehen*: “o lugar do entendimento [Verstand] são as camadas mais superiores, conscientes e transparentes de nossa alma” (SIMMEL, 2005[1903], p. 578).

deveria “formular enunciados adequados ao seu objeto e que sejam válidos para todo tempo e lugar, como ela estimava que faziam as ciências naturais” (REIS, 1996, p. 7). Objetividade significa, portanto, universalidade do conhecimento (REIS, 1996). Nessa acepção, os(as) positivistas criticavam os(as) hermeneutas por serem subjetivistas e não explicarem como seria possível atingir uma verdade que não caia em um perspectivismo ingênuo, já que abarcaria pontos de vista particulares, múltiplos e, provavelmente, contraditórios entre si. As orientações da vertente hermenêutica, em contrapartida, colocam em dúvida a possibilidade de um conhecimento histórico que seja objetivo e único, no sentido epistemológico, já que a História, como ciência do espírito, abarca pontos de vista particulares. Sendo assim, a noção de objetividade precisaria ser revista para a defesa destas *Geisteswissenschaften* como ciência.

As hipóteses

Com Simmel não foi diferente. Para o autor, a visão mecanicista, influenciada pela vertente positivista, era equivocada porque buscava um resultado único, baseado na compilação supostamente neutra do maior número de eventos possível, considerando estes eventos como objetos estritos, e não como objetos-sujeitos. Além disso, as séries históricas formadas não teriam a continuidade própria da vida. Vida, aliás, que torna-se uma noção mais e mais presente em seus escritos. No caso da defesa simmeliana, a recuperação do movimento contínuo na série histórica é necessária por causa da perspectiva vitalista da *Verstehen*, trabalhada, de modo explícito, em um conjunto de ensaios escritos pelo autor em 1918 (os quais serão tratados aqui como *Ensaio*). No entanto, já em 1892, com os *Problemas da Filosofia da História* (tratado aqui como *Problemas*) Simmel já explorava uma História compreensiva, mas aí sob uma perspectiva

preponderantemente kantiana. Esta obra foi editada pelo próprio Simmel em 1907.

A distância de mais de dez anos entre esses trabalhos leva a crer que a busca por uma resposta à pergunta “como a história é possível?” levou Simmel a lapidar seu próprio pensamento. De fato, os comentadores de Simmel dividem sua obra em períodos, ainda que de forma não plenamente consensual. Vandenberghe (2005), por exemplo, sugere três fases: a primeira delas sob influência “neodarwinista e positivista” (1879-1900), a segunda “neokantiana” (1901-1908) e a terceira propriamente “vitalista” (1906-1918), seguindo o exposto por Levine (1971). Ademais, Vandenberghe (2005) ainda aponta uma quarta fase, que abarcaria o conjunto de publicações sobre a guerra, as quais não caberiam na divisão filosófica apresentada. Ambos comentadores incluem os *Problemas* na fase neokantiana e os *Ensaio*s na vitalista. Bueno (2013) também divide a obra simmeliana em três fases, mas de um modo distinto. O autor reúne as anteriormente chamadas fases positivista e neokantiana em um único período, chamado de “Teleologia”, seguido por um período de transição, chamado “Cultivo”, ocorrido em meados de 1908, e um terceiro período posterior chamado “Vida”.

Em todas estas divisões, percebe-se uma similaridade quanto à continuidade no desenvolvimento dos quadros conceituais presentes em cada período, desde uma visão neokantiana, baseada na diferença entre forma e conteúdo e focado nas ações individuais orientadas a fins, até uma visão vitalista, fortemente dependente do conceito de vida. No entanto, estas divisões partem de uma perspectiva da ação social e teoria moderna social.

Já do ponto de vista epistêmico, a divisão pode ser resumida em dois grandes momentos. O primeiro, com maior influência kantiana, denominado “idealismo histórico” (PUCCIARELLI, 1950, p. 261), e o segundo, denominado “vitalismo metafísico” (PUCCIARELLI, 1950, p. 261), marcado pela tentativa

de atenuar as tendências relativistas de seu pensamento inicial. Esta divisão, no entanto, não considera o período de transição salientado por Bueno (2013) e que é importante no caso epistêmico porque revela as origens de transformações conceituais expostas no período tardio.

Deste contexto, delineamos três hipóteses para orientar a investigação. Nesta comunicação, apresento-as e respondo-as, incluindo as caracterizações de cada período.

Primeira hipótese: a existência de dois quadros epistêmicos

A primeira destas hipóteses era a existência de diferentes quadros conceituais em Simmel, baseado na divisão trifásica, os quais demonstram uma progressão intelectual e cada vez mais preocupada em explicar a natureza da *Verstehen* e como ela funciona. A partir do que foi apresentado até aqui e considerando o que se refere à Filosofia da História em Simmel, tanto os *Problemas*, como os *Ensaios* podem ser claramente inseridos em dois períodos distintos, que têm como características, respectivamente, o desenvolvimento de um pensamento *mais* idealista para outro *mais* vitalista. Essa ênfase no “mais” se justifica pelo caráter acoplador do segundo período, pois a transformação do pensamento simmeliano parece se dar mais em um sentido de complementos, e não de rupturas, de modo que o modelo subsequente abarca o anterior. Entre eles, ainda, precisa ser considerado o período de transição denominado Cultural, que explicita conceitos que originaram-se nele. A confirmação desta hipótese contribui tanto para a discussão epistemológica das ciências, como para o melhor uso do autor, seja de seus escritos filosóficos, como dos sociológicos. Não é mais possível tratar Simmel como um autor epistemologicamente unitário em sua produção intelectual. Isto significa que não será possível considerar o diagnóstico da modernidade de Simmel como unitário.

Segunda hipótese: as compreensões idealista e vitalista

A segunda hipótese refere-se especificamente ao conceito de *Verstehen*, que é observado com o objetivo de reconhecer seu papel e significado nos quadros epistêmicos simmelianos, admitindo-se a existência de duas noções de *Verstehen*, cada qual ligada a um dos principais períodos e a cada uma das principais obras consideradas aqui. A primeira delas, publicada em 1892 e editada em 1907, é explorada com ênfase ao primeiro de seus três capítulos, intitulado “Sobre as condições internas da investigação histórica”³ (1950[1907]b, pp. 13-86) e é chamada de fase Idealista. Neste momento, Simmel parece ter uma preocupação mais metodológica concernente à *Verstehen*. Por isso, neste primeiro período o conceito de *Verstehen* não tem um papel central em sua reflexão filosófica.

Na fase Idealista, a História é entendida como uma ciência que une Lógica e Psicologia, contemplando o que há de geral e o que há de particular nela. A argumentação dos *Problemas* dá ênfase aos *a priori* envolvidos na investigação histórica: os *a priori* psicológicos e os *a priori* históricos. Os *a priori* psicológicos são (1) a relação interno/externo e (2) a unidade da alma. Estes *a priori* fazem parte da investigação histórica, mas não são suficientes para a formação de sua verdade. Para a última, são utilizados *a priori* históricos, os quais darão forma ao quadro histórico. O primeiro *a priori* explorado por Simmel é o da unidade do personagem histórico, individual ou coletivo, que é uma projeção da(s) personalidade(s) histórica(s). Essa categoria é o centro de sua argumentação, a partir da qual desdobram-se as demais e a compreensão.

A *Verstehen* emerge como solução para o problema da projeção de uma personalidade histórica. A partir dela, questiona-

³ Tradução livre de “Sobre las condiciones internas de la investigación histórica” (1950[1907]b, pp. 13-86).

se como é possível formar uma imagem unitária a partir de fragmentos do passado. Para respondê-la, Simmel apresenta o segundo *a priori* histórico envolvido: o da lei do sentido. A lei do sentido seria uma necessidade humana de dar coerência às imagens criadas. Esta unidade coerente, realizada por causa da necessidade humana pela unidade e por causa do objetivo em formar o personagem, é possível pelo terceiro *a priori* histórico: o conceito unificador. Com vistas a formar um personagem unitário e a orientar as escolhas de eventos a serem usados, o historiador escolhe um conceito unificador. Por um lado, apesar de ser uma escolha, ela é limitada pelos conteúdos da realidade vivida, pela personalidade histórica e pelas formas sociais. As últimas também são consideradas como um *a priori* histórico por Simmel. Por outro lado, sendo uma escolha, o conceito unificador dá, em algum grau, liberdade ao historiador, que recorrentemente é comparado ao artista, pois ambos incluem um fator subjetivo na formação dos quadros – seja artístico ou histórico. A analogia com a arte é ampliada para explicar a validade objetiva do quadro histórico formado e a impossibilidade de reproduzir o passado àquilo que realmente aconteceu, em todos seus aspectos. Ao fim, Simmel conclui que o resultado da investigação científica histórica é uma forma da história que une a teleologia do *a priori* psicológico adequado à compreensão com a teleologia da unidade objetiva-científica. A primeira teleologia deve considerar a ação orientada a fins realizada pela personalidade histórica – ela está relacionada à *Verstehen*. A segunda teleologia deve considerar os objetivos do conhecimento vislumbrados pelo historiador, ou seja, a ação orientada a fins de conhecimento – ela está relacionada à verdade histórica. A união entre as chamadas teleologias ocorrerá pelo conceito unificador, o que permitirá a conclusão de que ele é a principal categoria do período Idealista. Neste momento, Simmel parece ter uma preocupação mais metodológica concernente à *Verstehen*.

As dualidades meio/fim do período Idealista, e cultura objetiva/cultura subjetiva do período Cultural, vão perdendo espaço para a nova dualidade inserida no período Vitalista: forma/vida. A importância da noção de vida conduziu o pensamento de Simmel à união das concepções da anterior Filosofia da Cultura com a Filosofia da Vida (BUENO, 2013). A noção de vida está aquém e além de qualquer forma cultural, em um fluxo contínuo, ainda que, para se expressar, precise interromper seu fluxo e se cristalizar em algo, pois, “sendo em si informe, ela só pode se manifestar em conformações determinadas” (BUENO, 2013, p. 176). Esse “algo” no qual a vida precisa se cristalizar é a forma cultural, a forma objetiva que, por sua vez, reivindica uma ordem própria.

Com esse novo conceito central, a cultura passa a ser entendida como exteriorizações da vida (BUENO, 2013). A relação entre vida e cultura traz consequências para os dois polos da cultura. Na cultura subjetiva permanece a concepção da alma humana como além do que está num dado instante, mas esta alma ganha um prolongamento temporal com um presente que abarca tanto passado como futuro.

A cultura objetiva, por sua vez, passa a ser entendida como exteriorização da vida, na tentativa de libertar-se das formas objetivas já existentes. Por isso, o progresso da cultura no período Vitalista se dá pela oposição geral entre forma e vida e na tentativa incessante da vida em expressar seu movimento na forma, inevitavelmente cristalizada⁴. Sendo assim, a produção intelectual de Simmel no período vitalista será construída ao redor do conceito central “vida”.

⁴ No período Idealista, chamado Teleologia por Bueno (2013), o progresso da cultura estava vinculado ao incremento de meios. No chamado período do Cultivo (BUENO, 2013), ou Cultural, como nomeado aqui, a oposição entre cultura subjetiva e objetiva é que demarca o progresso, caracterizado na autonomização da segunda. No Vitalismo, o progresso está associado à dinâmica entre vida e forma. Os mesmos exemplos utilizados por Simmel se transformam, “concebidas de início como instâncias do aprofundamento do processo teleológico e da técnica de vida, e em seguida como elementos da cultura objetiva em oposição à cultura subjetiva – surgem agora como precipitações da vida” (BUENO, 2013, pp. 177-178).

Para explorar o período tardio, chamado Vitalista, o ensaio intitulado “A natureza da compreensão [*Verstehen*] histórica” (SIMMEL, 2011[1918]b, pp. 27-56) é um dos três ensaios do conjunto *Ensaio sobre teoria da história* (SIMMEL, 2011), central para o período. Nele, a *Verstehen* simmeliana surge como a relação fundamental entre indivíduos, ou seja, algo além de um conceito metodológico. A pergunta fundamental do ensaio *A forma da história* (SIMMEL, 2011[1918]a) “como o acontecimento se torna história” (p. 59) está, de um lado, relacionada à natureza da *Verstehen* e, de outro, ao processo pelo qual acontecimentos vividos tornam-se História, enfocando nos aspectos peculiares da forma da história frente à vida vivida. O enfoque deixa de ser, portanto, as condições de possibilidade da história presentes em categorias e passa a ser o processo pelo qual o acontecimento torna-se história. Nesse sentido, a argumentação de Simmel fica aprofundada em duas direções: explicar o que é a compreensão histórica e explicar o que é a forma da história.

Quanto à primeira, Simmel substitui o centro de sua investigação, antes dado nos *a priori*, pelos tipos de compreensão, apresentados no ensaio *A natureza da compreensão histórica* (SIMMEL, 2011[1918]b). A natureza da compreensão é definida como uma relação entre duas mentes e como um “acontecimento fundamental da vida humana” (SIMMEL, 2011[1918]b, p. 27). Simmel entende que a História, como disciplina científica que faz uso da compreensão, encontra seu modelo nas formas e métodos da prática da vida. Para o autor, “compreender São Paulo ou Luís XIV é essencialmente o mesmo que compreender alguém que conhecemos pessoalmente” (SIMMEL, 2011[1918]b, p. 28). A partir disto, Simmel apresenta o que entende como a natureza da compreensão oscilando entre sua prática ordinária e sua prática científica.

A estrutura de toda compreensão é a síntese íntima de dois elementos *a priori* distintos. Há primeiro um fenômeno real

dado, que ainda não é compreendido como tal. Ao sujeito que observa esse fenômeno vem juntar-se um segundo elemento, que emana do sujeito ou é recebido e trabalhado por ele. Trata-se do pensamento em via de compreender, que penetra naquilo que primeiro era dado e agora vai sendo compreendido. [...] Essa relação fundamental se desdobra em três tipos característicos. Todos manifestam a passagem de uma forma pré-científica mais ou menos elaborada para a forma metódica da história científica (SIMMEL, 2011[1918]b, pp. 28-29).

Nesta passagem residem muitas chaves para o entendimento da *Verstehen* vitalista. Em primeiro lugar, cabe abordar a noção de *a priori*. A caracterização apriorística dos elementos envolvidos nesta compreensão determina que eles já existem separados antes do processo de compreensão. Deste modo, estes elementos apriorísticos não podem ser equiparados aos *a priori* anteriores, como formas de entendimento.

Em segundo lugar, cabe introduzir o que são os dois elementos apriorísticos. O primeiro elemento, chamado “fenômeno real dado”, mostra a permanência da aproximação com Kant e o significado desse elemento que ainda não foi compreendido: ele é um fenômeno que carrega algo para além de sua manifestação. Simmel chamará esse fenômeno envolvido na compreensão de “conteúdo”, os quais poderão ser externos, psíquicos e atemporais. Os conteúdos externos são as manifestações humanas para os cinco sentidos: gestos, expressões, palavras, cores, etc. Os conteúdos psíquicos são as motivações internas e sentimentos, que podem ser atreladas aos conteúdos externos. Ao fazer uma expressão (conteúdo externo), posso interpretá-la como um sentimento de tranquilidade ou ódio (conteúdo psíquico). Os conteúdos atemporais, por sua vez, são as generalizações atemporais de um conteúdo psíquico. Poderei, por exemplo, compreender o ódio que percebo em determinado indivíduo a partir do vínculo ao conceito “ódio”, que é atemporal (SIMMEL, 2011[1918]a; 2011[1918]b). O segundo elemento envolvido na

compreensão é “o pensamento em via de compreender”. Sua inclusão e ênfase na definição da estrutura da compreensão demarca a centralidade do sujeito que compreende no processo de compreensão. Esse sujeito terá suas próprias categorias, motivações e experiência de vida, assim como as têm o indivíduo compreendido. Dessa forma, a compreensão emerge como um processo de interação entre sujeitos e, portanto, capturado exclusivamente nas ciências humanas. Enquanto as ciências naturais e sua perspectiva mecanicista podem, e devem, ficar restritas à investigação de objetos estritos, ou seja, objetos de investigação que não fazem uso de categorias, as ciências humanas lidam com objetos-sujeitos, ou seja, objetos de investigação que têm suas categorias, motivações e experiências. Para além da defesa da peculiaridade dos objetos de investigação, abordada também pelos hermeneutas, Simmel pretende aqui salientar que a compreensão não é somente uma forma de penetrar o objeto-sujeito, mas sobretudo uma interação fundamental entre indivíduos.

Esta relação fundamental pré-científica, que existe independentemente de qualquer prática científica, divide-se em três tipos, os quais serão nomeados aqui como compreensão psíquica, compreensão evolutiva e compreensão objetiva. No detalhamento que Simmel faz destes tipos, o autor explora suas manifestações ora no campo científico, ora no não-científico. Por um lado, esta oscilação reforça a tese de que a compreensão é uma relação fundamental humana que deve ser praticada nas ciências humanas. Por outro, a falta de clareza quanto ao campo que está sendo explorado obscurece a delimitação da compreensão científica e seus tipos, frente à não-científica. O que parece haver é uma diferença de grau entre elas. De qualquer modo, o autor sinaliza esta oscilação quando diz que todos os tipos que serão apresentados na sequência “manifestam a passagem de uma forma pré-científica [...] para a forma metódica da história científica” (SIMMEL, 2011[1918]b, p. 29).

De modo geral, a noção de compreensão perde o vínculo direto com a representação projetada, e passa a vincular-se diretamente com a noção de vida. Na vida vivida, segundo Simmel, qualquer passo é dado com alguma consciência do passado, com a qual o indivíduo analisa, sintetiza e classifica conceitos e séries, assim como os desloca e enfatiza de acordo com o que tem em vista para o futuro (SIMMEL, 2011[1918]b, p. 28). As categorias envolvidas nessa síntese trabalham a matéria da vida sob o aspecto prático, ou seja, são utilizadas de modo pré-científico porque estão orientadas para quaisquer outros fins que não o conhecimento científico. Já a História “aparece como ciência assim que tais categorias se libertam dessa função utilitária e constroem por si mesmas as imagens da vida passada, usufruindo da liberdade típica que nasce da curiosidade teórica e tendo um novo cuidado com sua completude e valor próprio” (SIMMEL, 2011[1918]b, p. 28). O cuidado e valor surgem na medida em que a investigação passa a ser científica. Neste caso, o que Simmel chama a atenção é que o historiador precisa completar as atitudes pré-científicas, orientando-as para os fins do conhecimento. Essa nova orientação resulta nas formas da história, as quais Simmel preocupa-se em diferenciá-las da vida vivida. Para tanto, ele explica quatro transformações que ocorrem na vida vivida como forma da história. Para além destas mudanças, é possível reconhecer similaridades com os períodos anteriores. Dentre elas, as principais são a permanente crítica ao realismo histórico, agora chamado de mecanicismo em contraposição ao vitalismo, e as analogias com a arte, que permanecem praticamente intactas. A profunda similaridade entre os exemplos utilizados nas analogias com a arte obscurece as verdadeiras mudanças conceituais decorrentes da análise das obras simmelianas consideradas aqui.

O esclarecimento quanto às similaridades e diferenças entre os dois períodos ajuda na resolução do desentendimento quanto à defesa de Simmel em relação à *Verstehen*, isto é, se ela é de natureza metodológica, na qual o autor priorizaria os

procedimentos práticos nas ciências humanas, ou epistêmica, na qual o autor priorizaria os conceitos que ajudam a compreender como o conhecimento humano é formado. Ao longo da investigação é possível perceber que ela tem uma origem metodológica, mas se desenvolve em um sentido marcadamente epistêmico.

Ademais, em ambos períodos Simmel utiliza a analogia com a arte para explicar o tipo de objetividade existente na ciência História. No Idealista, a analogia expõe a possibilidade da História de pintar diferentes quadros, nenhum dos quais capaz de representar a realidade vivida tal qual ocorreu. Sua objetividade reside no entendimento universal capturado pelos diversos olhares que a contemplam, o qual é resultado do uso das categorias apriorísticas. Para o autor, a busca pelo “realmente acontecido” é motivada por uma confusão de entendimento entre realidade vivida e verdade histórica. O intuito de Simmel era deixar claro que os objetos do conhecimento são alcançados pelas formas do conhecimento, o que, inevitavelmente, transforma a realidade vivida. Sendo assim, a impossibilidade de copiar o passado reside nas categorias apriorísticas.

Já no Vitalista, a possibilidade de múltiplos quadros históricos se mantém, mas agora ela é justificada na *Verstehen* e pode ser utilizada como justificativa de um perspectivismo próprio. Neste período, Simmel procura deixar claro que ao entender o ser humano como determinado pelas interações com outros seres humanos, as ciências humanas demandariam um modo de observação ajustado à apreensão desta peculiaridade (SIMMEL, 2006[1917], p. 20). Dado o que foi apresentado, a compreensão parece ser este novo modo de observação capaz de capturar o que a vida tem de singular. No entanto, ela é apresentada não só como uma via metodológica da História, mas como uma relação fundamental entre sujeitos sem intenções científicas.

Terceira hipótese: o perspectivismo no período Vitalista

Por fim, a terceira hipótese refere-se ao problema do perspectivismo, abarcado por Simmel no chamado período Vitalista. Se no período Idealista tinha-se uma História capaz de unir Lógica e Psicologia para estudar o desenvolvimento psicológico dos fenômenos, no período Vitalista tem-se uma História que é síntese de conteúdos, capaz de manter o caráter ininterrupto da vida vivida. Para o Simmel vitalista, o que importa na História, e em qualquer outra ciência humana, é a manutenção do caráter vivo da vida. Por isso, a noção de vida e seu papel central adquirido no período vitalista precisam estar claros. A tensão entre vida e forma abrange a anterior dualidade entre cultura objetiva e cultura subjetiva, e entre meios e fins. Estas diferentes dualidades levam às diferentes ênfases ao tratar da *Verstehen*. Enquanto no período Idealista Simmel utiliza a *Verstehen* para resolver o problema da representação da personalidade histórica, como um método, no período Vitalista a *Verstehen* é uma relação fundamental humana, explicitamente apresentada tanto como pré-científica, como científica. Apesar de Simmel não deixar claro quais procedimentos diferenciam a compreensão científica da pré-científica, ele se preocupa em mostrar a diferença entre os seus resultados, ou seja, a diferença entre o que ocorre na vida vivida e o que ocorre na forma histórica, que é resultante do processo de compreensão – científica. Essa diferença foi trabalhada no período Idealista sob os nomes de realidade vivida e de verdade histórica, mas no período Vitalista ganha uma noção que colabora para o conhecimento científico. A noção de perspectivismo.

Já que a *Verstehen* é constitutiva de fenômenos sociais, ela precisa ser considerada como parte da investigação humana, submetida a um processo metodológico que a capture. Com isso, a *Verstehen* vitalista deixa de ser solução metodológica para o problema da separação das ciências ou sua possibilidade histórica,

e passa a ser a justificativa ontológica para suas respostas. Porque compreendemos, temos múltiplas formas históricas possíveis.

O perspectivismo facilita a aproximação com a vida vivida porque enriquece o mosaico científico da realidade formado a partir de diferentes pontos de vistas, adquiridos por diferentes conceitos gerais escolhidos. O perspectivismo deixa de ser um problema e passa a ser uma condição da investigação humana, uma condição que deve ser aceita com vistas ao maior conhecimento científico da realidade social – e não o contrário.

Desdobramentos futuros

O esclarecimento quanto a estas três hipóteses ilumina problemas ainda enfrentados nas disputas entre ciências humanas e naturais, e entre aqueles(as) que defendem sua unificação ou separação. Para além desta contribuição mais ampla, esta investigação também colabora para desvelar a nebulosidade peculiar sobre os conceitos e posicionamento epistemológico de Georg Simmel. Esta nebulosidade pode ser decorrência da chamada falta de sistematização do autor, por vezes criticada por ser considerada inapropriada para o desenvolvimento de teses filosóficas e, outras vezes, elogiada por seus comentadores mais diretos, como Lukács (1918) e Waizbort (2013), que relacionam a forma de escrita com o conteúdo defendido pelo filósofo. Independente do motivo para essa falta de precisão conceitual, as obras dedicadas à teoria do conhecimento nas ciências humanas, sejam analíticas ou historiográficas, pouco citam o autor e raras aprofundam seus conceitos, mesmo tendo Simmel desenvolvido uma obra inteira dedicada ao tema e existindo ressalvas diretas sobre sua importância para a área (LUKÁCS, 1918).

Por fim, ficam registrados encaminhamentos para futuras investigações que explorem questões tangentes e subseqüentes a esta investigação, tais como: explorar a relação da *Verstehen* simmeliana com as propostas de autores centrais ao tema, como

Dilthey e Weber; revisar o papel da *Verstehen* simmeliana no conjunto das análises sociológicas de Simmel, o que teria por resultado tanto reconstruções conceituais quanto de seus diagnósticos de tempo; e aprofundar a investigação feita aqui com vistas a encontrar caminhos metodológicos frutíferos para as ciências humanas.

Referências

- BUENO, A. Posfácio – Simmel e os paradoxos da cultura moderna. In: BUENO, A. (Org.). O conflito da cultura moderna e outros escritos. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013, p. 145-182.
- CAT, J. The Unity of Science. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2013. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/scientific-unity/>>. Acesso em: 5 de setembro de 2014.
- PUCCIARELLI, E. Notas de esta edición. In: SIMMEL, G. Problemas de Filosofía de la Historia. Buenos Aires: Editorial Nova Buenos Aires, 1950, p. 257-261.
- FERRATER MORA, J. Verstehen. In: FERRATER MORA, J. Dicionário de Filosofia, Tomo IV (Q-Z). São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 3009-3010.
- LEVINE, D. Introduction. In: LEVINE, D. (Ed.). On Individuality and the Social Forms. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- LUKÁCS, G. Posfácio à memória de G. Simmel. In: SIMMEL, G. Filosofia do Amor. São Paulo: Martins Fontes, 2006[1918], p. 201-210.
- REIS, J.C. A história entre a filosofia e a ciência. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. In: MANA, v. 11, n. 2, 2005[1903], p. 577-591.
- _____. Sobre las condiciones internas de la invasión histórica. In: _____. Problemas de Filosofía de la Historia. Buenos Aires: Editorial Nova Buenos Aires, 1950[1907], p. 13-86.
- _____. Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2006[1917].

_____. A forma da história. In: _____. Ensaios sobre teoria da história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011[1918]a, p. 57-107.

_____. A natureza da compreensão histórica. In: _____. Ensaios sobre teoria da história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011[1918]b, p. 27-56.

SHERRATT, Y. Continental philosophy of social science. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

VANDENBERGHE, F. As sociologias de Simmel. Belém: EDUPFA, 2005.

WAIZBORT, L. As aventuras de Georg Simmel. São Paulo: Editora 34, 2013.

Objetivismo e relativismo: a ansiedade cartesiana na filosofia contemporânea

Luã Nogueira Jung¹

1 Crítica contemporânea ao objetivismo

As inúmeras subáreas da filosofia que dividem os currículos universitários e os campos de pesquisa apresentam atualmente uma impressionante convergência ou, dito de outra maneira, paralelismo acerca de seus problemas mais centrais. Por exemplo: no âmbito da metaética, perguntamos se existem fatos morais, ou, se não, se a moralidade deve ser concebida como uma construção humana. Há, também, aqueles que defendem a inexistência de fatos morais bem como de qualquer possibilidade racional de se estabelecer critérios justificadores para a ação humana, apostando suas fichas no relativismo. Passando da metaética a outro extremo, na filosofia da matemática, as discussões giram em torno de se os números existem independentemente de nossas mentes, ou se a matemática é simplesmente uma linguagem artificial que coincidentemente serve de ferramenta para lidarmos com a natureza. Nesse sentido, negam à matemática qualquer possibilidade de pertencimento à

¹ Mestre e doutorando em filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0205633431595802>

dimensão apriorística do conhecimento, tornando-a simplesmente algo contingente e relativo.

Se, de fato, os diferentes campos de filosofia possuem interrogações e argumentos tão semelhantes ou análogos, é bastante plausível pensar que há algo em comum entre eles. Nesse sentido, pode-se afirmar: o elemento que transpassa os diferentes campos filosóficos contemporâneos é o dualismo entre objetivismo e relativismo. De fato, parece não haver qualquer posição acerca de algum tema debatido por filósofos que não possa ser tomada ora por acusações de ser objetivista, fundacionalista, dogmática, ora por acusações de ser relativista, niilista etc.

Se o dualismo objetivismo-relativismo tem um grande nome, pelo menos na modernidade, este nome é Descartes. O filósofo contribuiu em boa medida para a divisão entre objetivismo e relativismo, instaurando ou ao menos fortalecendo no imaginário filosófico o que Richard J. Bernstein chama de “ansiedade cartesiana” (*cartesian anxiety*) (BERNSTEIN, 1983). O que Bernstein entende como sendo a ansiedade cartesiana estaria presente nos seguintes trechos das *Meditações*:

Já faz bastante tempo que eu me dei conta de que, a partir da minha infância, considerara verdadeiras muitas opiniões equivocadas, e de que aquilo que, mais tarde, estabeleci em princípios tão mal fundamentados só podia ser deveras suspeito e impreciso; de maneira que era preciso que eu tentasse com seriedade, uma vez em minha vida, livrar-me de todas as opiniões nas quais até aquele momento acreditara, e começar tudo novamente a partir dos fundamentos se pretendesse estabelecer algo sólido e duradouro nas ciências. (DESCARTES, 1.999, p. 249).

Em sua segunda meditação, Descartes afirma o seguinte:

Sem embargo, empregarei todas as minhas forças e seguirei novamente o mesmo caminho que percorri ontem, distanciando-me de tudo em que poderia supor a existência da menor dúvida,

como se eu soubesse que isto fosse completamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até encontrar algo de certo, ou, ao menos, se outra coisa não me for possível, até aprender com segurança que não existe nada no mundo de certo.

Arquimedes, a fim de tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outro, não pedia nada mais que não fosse um ponto fixo e certo. Portanto, terei o direito de alimentar grandes esperanças, se for bastante feliz para encontrar apenas uma coisa que seja segura e incontestável. (DESCARTES, 1.999, p. 257).

Em relação a estas passagens, Bernstein comenta que *“Descartes’ search for a foundation or Archimedean point is more than a device to solve metaphysical and epistemological problems. It is the quest for some fixed point, some stable rock upon which we can secure our lives against the vicissitudes that constantly threaten us”* (BERNSTEIN, 1983, p. 18). Ainda, segundo Bernstein, a necessidade apresentada por Descartes de encontrar a pedra de toque do conhecimento nos joga para dentro da dicotomia *“Either/or”*: *“Either there is some support for our being, a fixed foundation for our knowledge, or we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness, with intellectual and moral chaos”* (BERNSTEIN, 1983, p. 18).

A busca por um ponto de vista arquimediano, a partir do qual fosse possível olhar e julgar distanciadamente nossa relação com o mundo de maneira geral, sempre esteve, nesse sentido, na ordem do dia filosófico. A filosofia, entendida desta maneira, é uma ferramenta com a qual podemos polir, lustrar e tornar mais nítidas as representações que ocorrem em nossas mentes, concebidas como espelhos da natureza, para utilizar a famosa imagem de Richard Rorty. Para este autor, a filosofia assumiu nas sociedades secularizadas o papel que antes pertencia à religião justamente porque a procura por um Fundamento (com f maiúsculo), em determinada época, deixou de ser buscada no que diziam os padres e passou a ser a missão dos filósofos.

Fazendo um recorte histórico, passarei às críticas que o movimento que melhor representa o que pode se entender por filosofia arquimediana no século XX, a saber, o positivismo lógico, sofreu a partir do desenvolvimento da obra de relevantes autores contemporâneos. Antes, é interessante chamar a atenção para o seguinte fato: a teoria da relatividade de Einstein, à época do círculo de Viena, já havia refutado a física newtoniana e propiciado, no âmbito da filosofia, a crítica à ideia de que o espaço e o tempo seriam conceitos sintéticos *a priori*. Cumpriu ao logicismo de Russell e Whitehead, inspirado em Frege, demonstrar que não apenas os exemplos kantianos do espaço e do tempo não poderiam ser considerados como sintéticos *a priori*, mas que a matemática também não o poderia. Esta, então fundamentada na nova lógica, seria, pois, um caso de verdades analíticas. Estes primeiros passos lançaram as bases do que entendemos hoje por filosofia analítica, influenciando notavelmente a concepção de filosofia proposta pelo positivismo lógico.

Todavia, a distinção entre analítico e sintético, embora bastante modificada em relação ao sentido atribuído por Kant, permaneceu sustentando o imaginário da filosofia analítica e, especificamente, daqueles que faziam parte do círculo de Viena. Wittgenstein afirma no aforismo 2.225 de seu *Tractatus Logico-Philosophicus* que “Uma figuração verdadeira *a priori* não existe” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 147). O *Tractatus* de Wittgenstein contribuiu sobremaneira para as teses formuladas no âmbito do positivismo lógico, e isto da seguinte maneira: a teoria da linguagem apresentada no *Tractatus* é a de que a função da linguagem é a representação da realidade, sendo essa o estado de coisas possíveis, bem como do mundo, ou seja, o estado de coisas verdadeiro. O que permite que a linguagem represente a realidade é a forma lógica, que assume no *Tractatus* uma função ontológica (MARGUTTI, 1998) e, em termos, kantianos, transcendental².

² “ 4.12. A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la - a forma lógica.

O que o neopositivismo herdou de Wittgenstein, nesse sentido, foi uma visão geral da natureza e função da linguagem de que apenas as proposições da lógica são válidas, pois tautológicas (verdadeiras por definição), e as proposições empíricas da ciência, que podem ser verdadeiras ou falsas. Proposições que não são tautológicas nem empíricas, no entanto, são contrassensos.

Veja-se, pois, que a distinção entre analítico e sintético passou a representar o novo ponto de Arquimedes em que a filosofia poderia fincar suas raízes e passar a julgar quais áreas intelectuais seriam aptas à verdade e falsidade, significativas ou meros casos em que a linguagem sai de férias, para usar uma expressão wittgensteineana. Em outras palavras, a distinção analítico/sintético permitiu aos neopositivistas negar a metafísica e estabelecer que os únicos juízos válidos seriam os científicos, ou seja, afirmações baseadas em verificação empírica. Todavia, o oásis da lógica e da ciência situado no deserto da metafísica ocidental que era proporcionado ao pensamento positivista a partir da distinção entre analítico e sintético começou a secar com a publicação de alguns textos de extrema relevância para a filosofia de língua inglesa na segunda metade do século XX.

O primeiro autor a ser destacado é o próprio Wittgenstein, que, em suas *Investigações filosóficas*, reformulou radicalmente sua concepção de linguagem que havia sido apresentada no *Tractatus*. Se, como vimos, Wittgenstein defendeu no *Tractatus* a tese de que a linguagem é *essencialmente* descritiva, ou seja, diz o que é o caso, nas *Investigações Filosóficas* Wittgenstein propõe uma visão mais abrangente da linguagem. Para David Pears, no *Tractatus* Wittgenstein admitiu, “erroneamente, que os múltiplos usos da linguagem deversem apresentar um fator comum intenso.

Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo”. (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* [Estamos utilizando apenas itálico como grifo] / Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; [Introdução de Bertrand Russell]. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994, p. 179).

A verdade era mais complexa: cada um dos usos lembrava os outros por formas diferentes, como os rostos de pessoas pertencentes à mesma família ou como os jogos humanos” (PEARS, 1988, p. 109). Nesse sentido, a linguagem não mais poderia ser percebida como exercendo uma única função, mas várias funções. As palavras que constituem a linguagem são como ferramentas (§11), que utilizamos em diferentes atividades, como, entre outras, a descritiva.

Todavia, está em Quine o ataque mais direto e impactante aos fundamentos do positivismo lógico e, em um sentido mais geral, ao modelo de pensamento objetivista. O seu artigo *Dois Dogmas do Empirismo*, como afirma Hans-Johann Glock, “atacou vigorosamente os dois pilares da concepção de filosofia dos positivistas lógicos, a saber, a distinção entre proposições analíticas e sintéticas, bem como o projeto de análise redutiva” (GLOCK, 2011, p. 40). Glock destaca, nesse sentido, que “Quine virou de cabeça para baixo esse quadro, ao negar que haja uma diferença qualitativa entre disciplinas aparentemente *a priori* como a matemática, a lógica e a filosofia, por um lado, e a ciência empírica, por outro” (GLOCK, 2011, p. 40). Quine inicia seu texto especificando os pontos que nele são refletidos e anunciando as consequências de sua argumentação:

Modern empiricism has been conditioned in large part by two dogmas. One is a belief in some fundamental cleavage between truths which are *analytic*, or grounded in meanings independently of matters of fact, and truth which are *synthetic*, or grounded in fact. The other dogma is *reductionism*: the belief that each meaningful statement is equivalent to some logical construct upon terms which refer to immediate experience. Both dogmas, I shall argue, are ill founded. One effect of abandoning them is, as we shall see, a blurring of the supposed boundary between speculative metaphysics and natural science. Another effect is a shift toward pragmatism. (QUINE, 1951, p. 20).

Como anunciado, Quine critica a noção de analiticidade, ou seja, de que uma afirmação é analítica quando é verdadeira em virtude de seus significados e independente dos fatos, a partir da constatação de que os conceitos possivelmente utilizados para explicar tal noção são obscuros e circulares. Glock sintetiza este ponto no sentido de que o argumento de Quine é de que a analiticidade “é parte de um círculo de noções intencionais – noções concernentes ao que expressões significam ou dizem – que não podem ser reduzidas a noções puramente extensionais – noções que dizem respeito àquilo que expressões representam ou ao que se aplicam como referência” (GLOCK, 2011, p. 49) e, portanto, “todas essas noções são obscuras, porque não existem critérios quaisquer de identidade para ‘intenções’: enquanto sabemos o que significa duas expressões terem a mesma extensão, não sabemos o que significa terem a mesma intenção” (GLOCK, 2011, p. 49/50).

Com relação ao segundo dogma do positivismo, o reducionismo e o verificacionismo, Quine conclui que se trata de uma concepção epistemológica equivocada pensar que para cada enunciado da ciência há um fato correspondente que faz do primeiro uma verdade sintética. Para Quine, nossa experiência se dá como um todo integrado em que nossos “*inputs*” e “*outputs*” se justificam mutuamente, sendo interdependentes. Assim, conclui o autor que “*any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system*” (QUINE, 1951, p. 40) e que, nesse sentido, “*no statement is immune to revision*” (QUINE, 1951, p. 40).

Com efeito, a proposta do empirismo sem dogmas de Quine é a de que não há como dividir os enunciados de uma linguagem a partir das categorias sintético *a posteriori* (derivados da experiência) e analítico *a priori* (verdadeiros em virtude de seu significado): “Qualquer enunciado, segundo ele, pode ter que ser revisado, ou seu valor de verdade alterado, devido a fatos empíricos, porém, em sua grande maioria, não de forma

independente, mas, sim, em conjunto com outros enunciados de uma teoria ou universo linguístico” (STEIN, 2009, p. 06). Nesse sentido, os enunciados empíricos e os enunciados lógicos são conectados por uma teia na qual se pode incluir ou excluir tanto enunciados periféricos, como os da experiência imediata, como os mais nucleares, como os da lógica, de maneira que se forme um todo coerente: “Essa tese de Quine de que os universos linguísticos enfrentam o tribunal da experiência como um todo é chamado de holismo semântico” (STEIN, 2009, p. 06).

O lado pragmático de Quine fica explícito quando o autor afirma que as diferenças entre verdades empíricas e lógicas ou matemáticas é apenas aparente, e isto por dois motivos: “*first, the factor of simplification is more overwhelming in the case of physical objects than in the numerical case. Second, the positing of physical objects is far more archaic, being indeed coeval, I expect, with language itself. For language is social and so depends for its development upon intersubjective reference*” (QUINE, 1951, p. 40).

Deixar de ver nas categorias analítico e sintético um lugar onde se pudesse fundamentar o conhecimento e a partir do qual fosse justificável excluir áreas de pensamento que não atendessem à analiticidade ou à verificação significa, enfim, desestabilizar a imagem de filosofia como algo acima de nossas práticas cotidianas, um pensamento necessário e, nesse sentido, a-histórico. É claro que Quine ainda assim era um empirista, ou seja, acreditava que a ciência era a única maneira de se explicar a realidade. Todavia, o aspecto mais importante de suas ideias é que a defesa ou refutação do empirismo ou de qualquer outra corrente não pode se dar em um plano transcendental, devendo ocorrer a partir de nossa rede conceitual, e não fora dela.

Outro relevante pensador neste contexto de crítica ao objetivismo é Wilfrid Sellars e a sua crítica ao Mito do Dado (*Myth of the Given*). Sellars, em *Empiricism and the Philosophy of Mind*, fornece uma crítica vigorosa ao ideal arquimediano de filosofia. Este ideal representa para Sellars o Mito do Dado: “*The Given is*

the idea that there could be a foundation of knowledge in that sense: there could be something capable of supporting the rest of one's knowledge, while relying on no further knowledge" (MAHER, 2012, p. 10).

A crítica de Sellars ao Dado é feita no sentido de que todo o nosso conhecimento é inferencial, não existindo uma pedra de toque independente de nossas capacidades conceituais. Estas, por sua vez, são formadas e transmitidas socialmente, antes de serem um produto do contato existente entre mente e mundo. A mais célebre frase de Sellars é a seguinte: *"The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says"* (SELLARS, 1997, p. 76).

Paulo R. Margutti afirma a respeito que o Mito do Dado resulta da confusão entre *"aquisição* do conhecimento, que envolve o relato das causas empíricas que produziram uma determinada crença, e a *justificação* do conhecimento, que envolve uma investigação a respeito do modo pelo qual a crença foi aceita" (MARGUTTI, p. 141). A linguagem, assim, é entendida como um todo fechado, que vai do conceitual ao conceitual, sendo que uma crença só pode ser justificada através de outra crença. Esta concepção favorece, assim como em Quine, a crítica à distinção tradicional entre juízos analíticos e sintéticos: *"Sellars demonstra que não pode haver um conteúdo 'empírico' que seja capaz de fornecer a matéria de nossos juízos sobre a experiência sensível. Se não há tal conteúdo 'empírico', então a tentativa de distinguir juízos com base no papel neles desempenhado pelo componente 'empírico' não faz sentido"* (MARGUTTI, p. 143).

Outro importante aspecto da crítica de Sellars ao Dado diz respeito ao caráter normativo atribuído pelo autor ao conhecimento. Sellars afirma o seguinte:

Now the idea that epistemic facts can be analyzed without remainder – even ‘in principle’ – into non-epistemic facts, whether phenomenal or behavioral, public or private, with no matter how lavish a sprinkling of subjunctives and hypotheticals is, I believe, a radical mistake – a mistake of a piece with the so-called ‘naturalistic fallacy’ in ethics. (SELLARS, 1997, p. 19).

A falácia naturalista é introduzida por G. E. Moore em sua obra *Principia Ethica*, no sentido de que propriedades como bom ou correto não podem ser analisadas a partir de propriedades naturais, ou seja, o dever ser não pode ser derivado do ser. Maher comenta a passagem acima e entende que “*in that passage from EPM, then, Sellars is proposing that there is a similar fallacy in thinking about ‘epistemic facts’(...) The fallacy here would be the idea that such facts could be defined in non-epistemic terms or ‘analyzed’ as non-epistemic facts*” (MAHER, 2012, p. 19).

Enfim, para Sellars, o conhecimento envolve um processo holístico de justificação, ou, em outras palavras, consiste em fornecer razões sucessivas a respeito de uma crença sem que haja um ponto de contato direto com a realidade. A noção de “razão” utilizada por Sellars diz respeito a critérios normativos que nos *autorizam* ou que nos dão o *direito* defender uma crença sobre o mundo. Associar ao conhecimento o caráter pragmático e normativo não é, todavia, exclusividade de Sellars ou dos atualmente conhecidos como filósofos de Pittsburgh, a saber, John McDowell e Robert Brandom. Neste ponto, poucas teorias se mostraram tão contundentes e inovadoras quanto a teoria da ciência de Thomas Kuhn, exposta principalmente em *A Estrutura das Revoluções Científicas*.

Em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Thomas Kuhn faz da interpretação da história da ciência uma legítima tese epistemológica. A oposição radical do autor ao positivismo gira em torno do conceito de “paradigma”, indispensável à compreensão de sua crítica à noção de evolução científica. Nesse sentido, o autor propõe que a atividade científica pode ser caracterizada por dois

tipos de fases: a de “ciência normal” e a de “ruptura revolucionária”.

A instauração da ciência normal depende da estabilização gradual de um sistema teórico sobre o qual o consenso é cada vez maior em uma comunidade. Ou seja, na visão de Kuhn, há um período pré-paradigmático onde há apenas acumulação desorganizada de fatos, de onde a prática científica se normaliza em torno da instituição de um paradigma “que representa uma mescla normativa de teoria e de método. Uma amálgama, no qual se juntam um espectro de postulados teóricos, uma determinada visão de mundo, dos modos de transmissão dos conteúdos da ciência, além de uma série de técnicas de pesquisa” (BORRADORI, 2003, p. 210). Ou seja, um paradigma estabelece os contornos ou limites a respeito dos quais os cientistas desenvolverão suas atividades, sendo que o que extrapola tais limites será considerado não científico ou esotérico.

De maneira sintética, um paradigma é o conjunto de “concepções prévias”, regras ou normas instauradas em uma tradição e que regulam a direção dos passos dados pelos cientistas em direção à montagem do quebra-cabeça. Uma vez instaurado o paradigma, as questões acerca da relatividade ou objetividade, verdade ou falsidade das teorias é atravessada ou condicionada pelas referidas regras sem que haja, pelo menos durante um grande período de consenso, autoconsciência ou autocrítica da comunidade científica a tais regras. Nesse sentido, Kuhn afirma que “quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo (...) é como se a comunidade profissional tivesse sido subitamente transportada para um novo planeta, onde objetos familiares são vistos sob uma luz diferente e a eles se apregoam objetos desconhecidos” (KUHN, 2013, p. 201).

Esta concepção de Kuhn possui um caráter holístico no sentido anteriormente abordado, ou seja, há uma interconexão entre o mundo e as nossas teorias ou, em um sentido mais profundo, entre os fatos e os paradigmas que governam a maneira

considerada correta de pensá-los. Um paradigma diferente, com regras e cânones mais ou menos coerentes entre si, mas, ainda assim, incompatível com o nosso, “cria” uma nova forma de conceber a realidade, entendendo certas questões que para nós são óbvias como metafísicas ou sem sentido.

Para Kuhn, em momentos de revolução científica, onde dois paradigmas disputam entre si qual assumirá o título de ciência normal, não há um critério externo e neutro a partir do qual se possa julgar ambos os paradigmas. E isto se dá porque, uma vez que os conceitos de cada paradigma pressupõem uma interdependência entre todos os outros vinculados ao paradigma em questão, a argumentação em favor ou contra um paradigma pressupõe o uso de uma linguagem fechada em si mesma e, nesse sentido, circular. Diante de visões de mundo distintas, a ausência de uma terceira linguagem que seja distanciada e ao mesmo tempo comum a ambas as visões torna impossível até mesmo a existência de uma controvérsia racional. Como afirma Bernstein, “*the type of argumentation that takes place at times of scientific crises and revolutions can be resolved neither by an appeal to the canons of deductive logic or proof nor by any straightforward appeal to observation verification, confirmation, or falsification*” (BERNSTEIN, 1983, p. 52).

A crítica ao objetivismo não é, todavia, uma característica exclusiva de diferentes e relevantes teorias que ganharam espaço na filosofia de língua inglesa. A virada linguístico-pragmática, pode-se dizer, é um fator comum entre a tradição anglo-americana, onde, como se viu, houve um ataque de diferentes frentes ao positivismo lógico, e a filosofia continental. Em relação a esta, destaque principalmente a filosofia alemã, dentro da qual exsurge o objetivo heideggeriano de destruição da ontoteologia. No contexto do pensamento de Heidegger, vemos a reabilitação da questão hermenêutica, ou seja, a problemática acerca da historicidade da compreensão, que é absorvida e desenvolvida por

Gadamer em seu livro *Verdade e Método*, ainda que em um sentido um tanto quanto diferente.

Uma das principais motivações teóricas de Gadamer é o fato de que “a tendência geral da *Aufklärung* é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão” (GADAMER, 2014, p. 362). O desejo de se livrar de qualquer tipo de pré-juízo para que se possa encontrar um fundamento atemporal para o conhecimento representa, para Gadamer, apenas um preconceito do iluminismo contra os preconceitos. Ou seja, para Gadamer, o pensamento arquimediano não pode se colocar diante da história e afastá-la de si porque seus anseios representacionistas associados à verificação como única fonte de verdade já estão emaranhados na trama da historicidade. Contra a filosofia arquimediana, Gadamer defende a reabilitação do conceito de preconceito, assim como da autoridade da tradição:

De fato, a difamação de toda autoridade não é o único preconceito consolidado pela *Aufklärung*. Ela levou também a uma grave deformação do próprio conceito de autoridade. Sobre a base de um esclarecedor conceito de razão e liberdade, o conceito de autoridade acabou sendo referido ao oposto de razão e liberdade, a saber, ao conceito da obediência cega. Conhecemos esse significado a partir da terminologia da crítica às ditaduras modernas.

(...) A realidade dos costumes, p. ex., é e continua sendo, em sentido amplo, algo válido a partir da herança histórica e da tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento. É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação. (GADAMER, 2014, p. 370/372).

Outro aspecto bastante relevante na crítica de Gadamer é o caráter linguístico de nossa experiência do mundo. Ou seja, a linguagem é um *médium* e só a partir dele temos de fato um mundo sobre o qual falar. Neste sentido, a linguagem deixa de ser

uma ferramenta que nos permite catalogar os fatos brutos, tornando-se constituinte das próprias coisas sobre as quais pensamos: *“O caráter de linguagem é tão inerente ao pensar das coisas que se torna uma abstração pensar o sistema das verdades como um sistema prévio de possibilidades de ser a que se deveriam subordinar signos que um sujeito emprega quando lança mão deles”* (GADAMER, 2014, p. 370/372).

Analisando tais ideias à luz destes autores, ainda que de maneira bastante resumida, podemos compreender melhor a relação entre o holismo presente nas teses de Quine e Sellars, e o pensamento hermenêutico de Gadamer. Por outro lado, o enfoque histórico dado por Thomas Kuhn em sua teoria da ciência guarda correspondências diretas com o problema da historicidade, dos preconceitos e da tradição. A noção de incomensurabilidade, nesse sentido, não é outra coisa senão o problema principal da hermenêutica, qual seja, como podemos compreender obras, culturas e, no caso, paradigmas científicos que comportam uma carga conceitual totalmente diferente da nossa e, em decorrência disto, dizem respeito a um mundo que à primeira vista é inacessível a partir de nossa linguagem. Este tema também não é estranho a Quine, com a sua famosa tese da indeterminação da tradução (QUINE, 1960).

2. (Apenas) a outra face da moeda(?)

Venho anunciando desde o começo deste texto uma maneira de interpretar parte da filosofia do século XX como um conjunto de ideias que pretendem criticar a que se entende por pensamento arquimediano. Mas não estaria a filosofia simplesmente se direcionando ao relativismo histórico, onde não existem fatos, apenas interpretações? Neste caso, o adjetivo “pós-cartesiana” não seria adequado. Afinal, permaneceríamos no dualismo constante na meditação cartesiana acima citada. Quer dizer, se não existe um fundamento para o conhecimento, então

estamos condenados ao mundo da escuridão, da dúvida e do relativismo. A “ansiedade cartesiana” (*cartesian anxiety*), como a define Bernstein, ainda seria um fantasma no pensamento filosófico.

Podemos chegar a esta conclusão a partir das considerações feitas por Habermas. Como afirma o autor, a seu ver, “a filosofia hermenêutica e a analítica formam tradições menos concorrentes do que complementares”. Assim, ele esclarece de que modo as teorias de Heidegger e Wittgenstein podem ser criticadas paralelamente:

Para Heidegger, a pertinência de um predicado a um objeto, e também a verdade de uma proposição predicativa correspondente, são fenômenos derivados, que dependem da ‘possibilitação de verdade’ no sentido de uma prévia abertura do mundo como ‘acontecimento da verdade’ por meio da linguagem. Mas com isso se renuncia ao sentido universalista de verdade. Uma ‘verdade’ ontológica que se modifica com o modo da abertura ao mundo não aparece mais no singular como ‘a única e indivisível verdade’. A ‘abertura’ (*Entschlossenheit*) de certos tipos de objetos é, antes, decidida pelo fato transcendental de abertura linguística do mundo. Fato que não é verdadeiro nem falso, mas simplesmente ‘acontece’. [...] Wittgenstein, no entanto, chega, de maneira menos mistificadora, a um resultado semelhante. A virada pragmática da semântica da verdade para a teoria da compreensão fundada no uso – e da única língua universal representativa de fatos para muitas gramáticas de jogos de linguagem – não significa apenas uma bem-vinda descentralização da linguagem. Com sua abordagem descritiva do uso da linguagem factualmente estabelecido, Wittgenstein ao mesmo tempo nivela a dimensão cognitiva da linguagem. Tão logo as condições de verdade que se devem conhecer para poder utilizar corretamente proposições assertóricas sejam reconhecidas apenas na práxis habitual da linguagem, desaparece a diferença entre validade e valor social – aquilo a que estamos autorizados assimila-se àquilo a que meramente estamos acostumados. [...] Assim, como Heidegger, Wittgenstein conta com o pano de fundo de uma compreensão do mundo que, sem poder, ela mesma, ser verdadeira ou falsa, fixa de antemão os

critérios para enunciados verdadeiros e falsos. (HABERMAS, 2004, p. 64, 81/82).

A crítica de Habermas a Heidegger e Wittgenstein reflete justamente o que tento exprimir: afinal, considerar a verdade como algo condicionado por práticas linguístico-sociais parece de certa maneira subverter a própria noção de verdade, entendida como um adjetivo aplicável a afirmações universais. Será que, se a filosofia se cansou de buscar um fundamento, o único caminho é virar a mesa e abandonar conceitos como verdade e objetividade, tão enraizados em nosso pensar? Será que todas as nossas “verdades” só são verdades dentro de nossos jogos de linguagem ou tradições e que, embora saibamos que existem infinitos jogos de linguagem e tradições, não há nenhum meio de avaliá-los como melhores ou piores do que os nossos?

Referências

- BERNSTEIN, Richard J. *Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983.
- BORRADORI, Giovanna. *A filosofia americana. Conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn*. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- DESCARTES. *Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: Ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MAHER, Chauncey. *The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom*. New York: 2012.

MARGUTTI, Paulo R. *Ceticismo, Pragmatismo e a Crítica de Sellars ao 'Mito do Dado'*. Disponível em http://www.academia.edu/2233440/Ceticismo_pragmatismo_e_a_cr%C3%ADtica_de_Sellars_ao_mito_do_dado_ . Acessado em 23 de agosto de 2016.

PEARS, David. *As ideias de Wittgenstein*. Tradução de Octanny Silveira da Mota e Lonidas Hegenberg. São Paulo, Cultrix, 1988.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação ao silêncio: Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

QUINE, Willard Van Orman. *Word and Object*. Cambridge: THE MIT PRESS, 1960.

QUINE. W.V. *Two Dogmas of Empiricism*. 1951, p. 40. Disponível em: < <https://jonathankvanvig.files.wordpress.com/2015/12/quine-two-dogmas-of-empiricism2.pdf>> . Acesso em: 10 set. 2016.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

STEIN, Sofia Inês Albornoz. *Van Orman Quine: Epistemologia, Semântica e Ontologia*. 2009, p. 6.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* / Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; [Introdução de Bertrand Russell]. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994.

Reflexões sobre uma utilidade prática (pragmática) das Ciências Sociais e da Filosofia no cotidiano

Ricardo Cortez Lopes¹

1. Introdução

Segundo alguns teóricos da modernidade primeira, esta teria uma característica muito marcante: a divisão das atividades sociais em especializações (WEBER, 2010 & BOURDIEU, 2012), cujos conhecimentos e técnicas seriam comercializáveis a partir da monetarização da economia. Dessa maneira, cada profissional/especialista seria o perito que poderia *analisar* melhor determinado assunto (dentro de sua área) e participar com mais autoridade no debate público de questões eminentemente sociais. Assim, é possível se construir uma inteligência coletiva (LEVY, 2011) que permita a resolução racional de problemas. Esse processo seria chamado de “Violência Epistemológica”:

Afinal, a ciência herda o prestígio da religião no contexto pré-moderno e assume, em boa parte pelo menos, o papel de explicar o mundo moderno. Não existe tema que seja discutido na esfera pública de qualquer sociedade moderna que não invoque a

¹ Licenciado em Ciências Sociais, Mestre e Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: rshicardo@hotmail.com

“palavra do especialista” que fala pela ciência. Assim, o potencial da ciência de produzir efetivo aprendizado individual e coletivo está ligado e muitas vezes decisivamente condicionado, por força de seu prestígio público, a servir de instância legitimadora e primeira e decisiva trincheira da luta social e política pela definição legítima de “boa vida” e “sociedade justa”. Em outras palavras: não existe ordem social moderna sem uma legitimação pretensamente científica desta mesma ordem (SOUZA, 2014, p. 132)

A particularidade aqui é que as especialidades adquiridas pela via formal e institucional (pelos diplomas) são mais valorizadas do que aquelas que foram adquiridas informalmente. E o nosso foco será justamente sobre esta penúltima via.

Mas esse enquadramento, o da especialização, antes aludido, não se verifica empiricamente. É certo que alguns especialistas têm socialmente a sua condição colada com a de perito, e são chamados (porque considerados) como autoridades no debate público – ou mesmo no privado, na conversa cotidiana. Outros profissionais, todavia, não são considerados peritos pelas pessoas fora de sua área: sua palavra não têm o mesmo efeito persuasivo – persuasão que se dá pela não compreensão, como veremos mais adiante – ou são contestadas de uma maneira que não acontece com outras especialidades, cuja palavra é a final nesses assuntos – mesmo que não obedecidos em suas recomendações. A palavra emitida por esses peritos reveste-se de um argumento de autoridade, que não é contestado diretamente, mesmo que desdenhado².

O nosso foco é justamente o profissional das ciências sociais (CS) e da filosofia (F) no que compartilham em comum: a questão de discutir as ideias – que são a matéria-prima, quando circulante, do material deliberativo que compõe a esfera pública

² O desdém pode ser só uma não identificação do sujeito com a ideia pela qual nutre desdenho, mas de maneira nenhuma implica em um não reconhecimento de sua relevância para alguém. Ou seja, é um conhecimento concreto, mesmo que o interlocutor não o entenda.

(HABERMAS, 1984)³ e que são a mediação entre os cidadãos. Esse enfoque nas ideias pode se dar a partir da busca de sua faceta social compartilhada por indivíduos – cientista social (CSO) – ou no apontamento da falta de consistência argumentativa com uma essência ou não – filósofo (Fo). Nos focaremos também nas consequências de quando esses enquadramentos são manifestados na convivência pública. Porque, quando há essa manifestação, ela geralmente é recebida pelo mal-estar que é seguido pelo silenciamento por parte dos seus patrícios (PA)⁴. Neste ensaio vamos (1) nos dedicar a refletir sobre o ambiente cultural que cerca esse silenciamento para além de sua constatação, “meio de cultura” composto pelos atores que acabam compartilhando algumas noções sobre as quais nos debruçaremos. O nosso recorte incidirá em três elementos desse caldo cultural: uma herança mal resolvida com Aristóteles, o autoritarismo estrutural e uma não complexificação do que é o ser humano. E (2) gostaríamos de sugerir uma maneira desses profissionais participarem de outra maneira desse cotidiano “civil” ao tornarem a sua disciplina mais “úteis” do ponto de vista dos atores também – isso, claro, sem corroborar as tensões sociais e os preconceitos específicos já existentes e que já causam tantos conflitos entre eles. Por isso propomos uma utilidade no sentido de trazer um outro generalizado complexificado, através da aliança entre informação e conhecimento dos pressupostos do interlocutor. Avancemos, primeiramente, para o ambiente que cerca esses profissionais para, depois, pensarmos essa condição de não reconhecimento que atinge essa categoria.

³ A esfera pública é o nome do espaço abstrato de *circulação de ideias* (a deliberação) que acaba por se estabelecer em democracias, e que está à margem do estado. É evidente que há um alto grau de abstração nesta formulação, mas ela é um ideal a ser buscado.

⁴ Vamos nos utilizar do termo “patrícios” para designar todos aqueles que não são nem CSO nem Fo e que não estão em diálogo ou em situação de escuta com pessoas dessas áreas. A comunhão está justamente no espaço físico ocupado.

Ressaltamos que esse ensaio trata de reflexões resultantes de uma biografia específica (a do autor), composta por vivências, leituras, diálogos e reflexões pessoais e muitas (talvez) psicologicamente explicáveis ou socioanaliticamente compreensíveis. Portanto, não se foca em dados obtidos pela via metodológica: os dados foram obtidos de experiências registradas no diário de campo da memória. Nos focaremos em contribuir de alguma maneira através da sensibilidade de um sociólogo que vive em sociedade e está o tempo todo tensionando esses enunciados de origens diferentes – o conhecimento acadêmico e o não-acadêmico, buscando entender como se formam os distintos discursos sobre mesmos “objetos”. E esses objetos são os diferentes grupos sociais. Mas, antes de ver porque as CS e a F podem ser úteis, vamos ver porque são consideradas inúteis.

2. A herança aristotélica

Uma vertente do Renascimento buscou romper com as ideias da Idade Média, e para isso trouxe de volta os clássicos greco-romanos – em especial Platão e Aristóteles – estabelecendo-se uma relação quase freudiana com esses autores, que passaram a ser os ombros nos quais o moderno repousa seus pés para tornarem-se gigantes. Não é de nosso interesse pensar exatamente todos esses clássicos greco-latinos na relação com os modernos. Gostaríamos, isto sim, de chamar a atenção para apenas um desses clássicos, do qual uma ideia se reproduziu bastante nos séculos posteriores à sua morte: a ideia aristotélica da diferenciação entre conhecimentos teórico e prático. Essa noção atual que circula, obviamente, não é embasada nos pressupostos aristotélicos e em sua teoria do conhecimento. A formulação que circula não é menos refinada, todavia é embasada em outros pressupostos teóricos e tira outras conclusões, e, por conta de seu substrato especulativo, acaba por gerar um divórcio entre teoria e prática (aplicação) de

maneira disfarçada (FERNANDES, 1959, p. 128, DEACON, PARKER, 1994, p. 70).

Para Aristóteles, os conhecimentos podiam ser separados entre teóricos e práticos (REALE, 2001: 63). Mas essa concepção foi formulada em um contexto no qual a ciência moderna ainda não se tinha estabelecido como um paradigma dominante, e esse elemento acaba sendo colocado como parâmetro analítico na filosofia aristotélica, na qual nós vamos nos focar. Essa concepção aristotélica chegou até nós ressignificada pela ciência moderna. Esta trouxe de volta essa distinção entre teoria e prática, notada por Florestan Fernandes em sua época e que – segundo o sociólogo – afastava a teoria científica da prática social, de modo a não querer intervir no mundo da vida. Essa representação de ciência aos poucos está perdendo hegemonia, mas ainda está bem disseminada, principalmente entre não-cientistas.

O CSo e o Fo podem ter a impressão de que os seus PA distinguem entre o conhecimento “dos livros” e o conhecimento “da vida real/prático”. Quem é possuidor dessa segunda qualidade de conhecimento seria fiável.

Talvez essa distinção possa ter nascido da trajetória histórica da própria universidade. Muitos indivíduos a concebem como cercada de muros e que isso forma jovens idealistas que não precisam trabalhar para se sustentar, dotados de um descompasso entre “o mundo como é” o que “deveria ser o mundo”, originada da incapacidade de percepção desse mundo. O primeiro encontro com essa dimensão “real” seria o que esse pesquisador encontraria ao sair da universidade, despreparado pelos livros.

Seria esse conhecimento teórico que o afastaria da descrição do real. Este real é, basicamente, implacável e cruel para com o sujeito. O ser-estar no livro é considerado como o não alcançar da fase adulta, e, como discutem outros estudos, culturas juvenis são, naturalmente, silenciadas em nosso país (DOS SANTOS MARTINS, CARRANO, 2011, p. 45), assim como as idosas. Assim, só pode opinar publicamente aquele que possui

internamente incorporada essa distinção entre conhecimento teórico – o da escola e o da universidade – e o pragmático – o da realidade cruel, que é inescapável, herança de nossa sociabilidade autoritária, como veremos mais adiante. O cientista natural, por exemplo, pode intervir no debate em que seus livros permitem, pois aí há a correspondência do seu conhecimento teórico com as coisas como realmente seriam: estabelece-se um consenso forçado. Mas no debate público essa correspondência pode não acontecer, e estes cientistas costumam se calar quando não estão investidos na sua condição de peritos.

3. Autoritarismo estrutural brasileiro

A sociedade brasileira vive, desde os tempos de Colônia, a situação da violência difusa (conf. SANTOS, 2002, p. 23). Os códigos morais brasileiros foram muito formados pela ideia de caridade mas, conjugando-se essa ideia com um estado centralizador (conf. FAORO, 2001, FURTADO, 1996) e uma cultura pessoalizada (conf. FREYRE, 1986, DA MATTA, 1984), somos dotados de símbolos que são violentos *per se*. E essa violência está presente tanto na sanção quanto na formulação da regra.

Historicamente, é possível verificar essa violência autoritária na relação entre estado e indivíduo (SCHWARTZMAN, 1982). Mas essa violência aparece também no interior das demais relações que não as institucionais. Se observarmos os debates políticos – ou mesmo os de futebol, que de certa maneira concentram o nosso potencial deliberativo – está quase sempre subjacente a ideia de que um dos lados necessariamente precisa ser o delirante e que há só um lado correto, aquele do bom senso. Isso não é apenas um argumento *ad hominem*: há por trás da utilização dele muito mais do que a ideia de desclassificar o falante, está um não reconhecer a sua condição de sujeito. Subjacente a esse não reconhecimento está a ideia de que é absurdo qualquer tipo de discordância do óbvio. Não é difícil notar que se trata do contrário

da ideia democrática no debate, que se trata de uma circulação, e não de uma imposição prévia e silenciante.

Esta forma autoritária de lidar com o outro está presente em qualquer ideologia que pise no território brasileiro. Liberais, comunistas, anarquistas: a grande maioria dos adeptos dessas ideias considerará os seus opositores como delirantes, alienados ou ideológicos, e não quererá estabelecer um diálogo. Isso não permitirá um processo comunicativo e alimentará a ideia de que há apenas falsas percepções no que está sendo posto em diálogo.

Isso “respinga” diretamente no CSo e no Fo. Isto porque eles provavelmente vão questionar – ou apenas não trazer uma aura de acabamento – aos pressupostos que os PA em geral colocam como certos e que, autoritariamente, os mantêm como inquestionáveis. Ao perceber que há essa formulação, o “civil” vai pensar não que o CSo e o Fo apenas não concordam – vão pensar que ele não *consegue* concordar, provavelmente porque estaria preso ao mundo teórico dos livros.

E na recusa reside o sacrilégio. Numa sociedade autoritária não é permitido desvios à ordem já estabelecida sem a condenação moral⁵ bem rígida. E o CSo e o Fo também reproduzem isso em sua linguagem: podem estabelecer um critério de normal e de patológico, que está baseado nas leituras que fazem e de livros e de experiências de vida, e acabam por classificar outros conhecimentos como senso comum e, portanto, não assujeitados. Felizmente isso não é prática geral, mas não deixa de ser uma forma de autoritarismo, de mesmos pressupostos mas variante em seu conteúdo.

Nessas práticas, talvez lhes falte entender que, para além de um etnocentrismo, resida nos atores também uma concepção muito simplificada do que é o ser humano. Essa concepção é que faz o brasileiro não considerar o ser humano como algo complexo.

⁵ Em geral a efetivação da condenação jurídica passa também por outras esferas, como o de relações pessoais ou poder aquisitivo. Mas a condenação moral não depende dessas instâncias, ela pode residir no nível não-institucional.

Isso começa pelo autoritarismo, que busca justamente reduzir o potencial infinito humano (NIETZSCHE, 2005) a partir da domesticação (conf. ARENDT, 2013) do corpo e da mente. Mas notemos que não existe apenas a dimensão da ordem nessa relação: há também um sentimento de esperança nessa relação.

O autoritarismo que nos cerca também traz três outras consequências. A primeira é que precisamos estar sendo vigiados para que cumpramos com as normas, e isso é o contrário da solidariedade social⁶, já que pensamos apenas em nosso bem individual. A outra é que nos tornamos sebastianistas⁷. Isto porque o autoritarismo nos induz a sempre esperar pela ação, ou agir esperando a reação, o que tira a nossa espontaneidade, e nos torna grandes “credores”⁸. Nisso, como há alguém que determina a regra, colocamos o nosso cristianismo difuso nas capacidades desse ser que pode nos “salvar”. O discurso do CSo e do Fo pode ser considerado como destoante desse quadro: os CSo não-individualistas – que pensam no coletivo como a chave da mudança social – e os Fo que não aceitam a imposição sem contra-argumentar podem ser considerados como insanos diante dessa chave interpretativa.

⁶ Escutamos algumas histórias de brasileiros vivendo em países estrangeiros. Uma delas dizia que em Londres, sempre que havia alguma infração de trânsito, os ingleses já sabiam de antemão que já se tratava de um brasileiro a cometendo. Não queremos alimentar nenhum complexo de vira-latas, mas nos parece que o brasileiro, devido à sua vivência do intenso autoritarismo, acaba por não ver necessidade no cumprimento da regra se não há a possibilidade da sanção correspondente. Isto mostra que o autoritarismo mais interfere negativamente na autonomia do que a reforça.

⁷ Sebastianismo é um pensamento que traduz o mundo na chave de que ele está errado e que alguém virá salvar a todos. Do ponto de vista factual, o nome desse fenômeno remete ao príncipe português Dom Sebastião, que foi dado como desaparecido a partir da batalha de Alcacer-Quibir, no ano de 1578 e que lhe rendeu um culto.

⁸ Esperamos que os políticos “corrijam” o país; Esperamos que a escola cumpra a função total da educação; Esperamos que a seleção brasileira masculina de futebol vença todos os jogos que disputar; E cobramos fortemente caso essas coisas não venham ocorrer, mas não nos envolvemos nelas. As delegamos.

4. A incomplexidade do ser humano

Se o ser humano é endemicamente simplório, uma ciência do homem não será necessária. Isto porque complicadas são as coisas que os cientistas enunciam – que não entendemos, achamos chatas, mas respeitamos a perícia de quem as citam. Mas o homem, se não é complexo e nem complexificável, não justificaria ser acompanhado por um estudo científico sobre ele e suas relações (CS) e sobre a logicidade de suas ideias (F). Nesta perspectiva, seria uma perda de tempo completa mobilizar esforço para esse fim!

Em uma sociedade autoritária, o homem acaba sendo encarado mais do ponto de vista da norma – o resultante direto dela – e é classificado, chulamente, como uma pessoa de bem ou como um “vagabundo”, adjetivo atribuído conforme a segue ou não. Ou seja, não seguir a norma efetivamente o tira da condição de pessoa, o afasta definitivamente do grupamento “civilizado”. Civilização que é mantida pela força e pelo posterior silenciamento. Há ainda mais um agravante: nos parece que há também um “complexo de Titanic”, porque o brasileiro parece pensar que a sua sociedade está sempre prestes a ruir e, nesse caso, sempre pensar mais em seu bem individual e imediato. O que inviabiliza qualquer tipo de ação integrada, seja ela social, seja ela econômica.

Os cientistas que estudam o ser humano o percebem mais ou menos por esse ângulo, variando um pouco a formulação de autor para autor:

Seres humanos, colocando em termos banais, são complicados. Somos multifacetados, mutantes, em desenvolvimento, calculistas, emocionais, ilógicos e, muitas vezes, falta-nos autoconsciência. As influências sobre nosso comportamento abrangem desde processos históricos que não podemos identificar, até forças estruturais que limitam nossas escolhas, forças culturais que moldam nossa capacidade de pensar e sentir, padrões interacionais no âmbito das famílias e comunidades,

experiências individuais peculiares e anomalias biológicas que moldam nosso comportamento e as percepções fundamentais de nós mesmos. Dada essa multiplicidade, o alcance das influências conscientes e inconscientes sobre nossas vidas – das quais a maioria das pessoas mal se apercebe –, considero um erro essencializar ou privilegiar qualquer disciplina (HITLIN, 2015, p. 19).

Mas quando o percebemos pelo ângulo da norma, a classificação de uma pressuposta “essência” fica voltada apenas pela variável obediência, e todos esses traços aludidos por Hitlin “somem” diante disso. E não aceitar um aspecto implica em negar todos os outros, daí a aceção bem corrente de que a universidade está tomada por comunistas, que, na concepção dessas pessoas, seria o “antissistema” encarnado.

Esta é a razão porque pensamos que a F e as CS são consideradas inúteis. Porque parecem ser uma das únicas maneiras de superar o *homo economicus*. No nosso caso, *homo terribilis*. Passemos agora para nossas sugestões de como torná-las “úteis”.

5. O nosso conceito de utilidade

A possibilidade de existir uma utilidade prática para essas disciplinas pode fazer torcer o nariz de muitos profissionais que querem, em realidade, a distinção social ao pretensamente dominarem um conhecimento escolar. Sentem-se ungidos pelo conhecimento verdadeiro e desprezam quem não foi o escolhido.

Nosso conceito de utilidade não está na busca do materialismo dialético (conf, MARX, 2009) – que, aliás, estabelece muito bem um critério de utilidade – e nem na maximização do prazer e minimização do sofrimento (MILL, 1961). Tampouco queremos a utilidade que as outras ciências – como a química, a história, a biologia, entre outras – desfrutam, que é muito baseada na quantidade de conteúdo, que as torna aborrecidas para os PA,

mesmo que não inúteis. As pessoas escutam a linguagem técnica e, ao não a compreender, delegam a autoridade deste saber, pois há uma “falta” que não é seguida de desejo de se apropriar desse conhecimento. Assim, acontece um silenciamento. O contrário acontece com as CS e a F: como estas se referem às ideias e percepções, os PA pensam que estão inseridos no assunto e buscam exercer, involuntariamente, o autoritarismo. Assim como CSo e Fo também tentam impor, a partir de suas gramáticas específicas, suas análises. E não obtém sucesso.

A utilidade prática começa, ao nosso ver, em abandonar a concepção modernizante – e homogeneizante e universalista – que a sociologia e a F assumiram como função no imenso mecanismo que foi o estado moderno e buscar uma outra participação na sociedade. O objetivo dessas disciplinas não pode mais ser o de superar o etnocentrismo – que é a busca do universal – mas sim o de buscar despertar o PA para o *outro* diferente. Mais do que o abrir para o universal uno, abri-lo para a apreciação do outro, tornando-o interessante. Porque o universal também pode oprimir:

[...] opera[r] uma irônica exclusão - ao afirmar a secularidade como condição de participação igualitária - dos sujeitos religiosos e de suas falas que não seguem o enquadramento imanente autossuficiente, e beneficia uma classe média secular, uma maioria "nativa" na Europa e a elite branca nos Estados Unidos em detrimento de negros, latinos e imigrantes mais religiosos (DULLO, 2012, p. 387).

Podemos, então, recusar esse universal que nos assujeita (conf. DEACON, PARKER, 1994) ou que se torna nosso desejo. Está na possibilidade de construir um outro generalizado mais complexo para que possa ser apreciado como exercício de complementação do eu, e não de oposição. Porque esse outro generalizado vai permitir aproximações entre os diferentes eus. É uma visão integrativa, de *ajudar* a promover a união. É isso que a

teoria crítica tenta fazer ao apontar o Renascimento como única alternativa para essa união; todavia, ao permanecer na crítica, acaba por negar a cultura compartilhada e acaba não se comunicando como gostaria. A teoria crítica é essencial para uma visão mais ampla no permitir um parâmetro comparativo, mas para a comunicação de suas reflexões – muitas vezes ácidas – ela nos parece acabar sendo limitada na compreensão de quem não comunga de seus pressupostos.

Por essa razão partimos da noção de identidade. Um indivíduo possui muitas identidades porque pertence a muitos grupos ao mesmo tempo, o que alguns autores chamam de interseccionalidade. E ele conhece os seus grupos de identidade de maneira mais aprofundada do que os outros grupos. Por isso o sociólogo e o Fo, ao conseguirem perceber e estruturar de outra maneira os pressupostos dessas diferentes estruturas, pode ser a ponte entre essas diferentes identidades, o que permitiria a integração social – que jamais deve ser concebida como idílica.

6. Passos para uma contribuição

Estabelecido como queremos tornar as CS e a F úteis, agora procederemos a refletir de que maneira isso será possível a partir de alguns cuidados que o Fo e o CSo podem tomar em sua vivência cotidiana. A ideia é, basicamente, nos colocar como interlocutores pacientes, e não como únicos descritores do real.

O primeiro deles é o de não se buscar os universais, e sim os pressupostos morais-lógicos do julgamento do PA. Isso se faz através de perguntas, que são as que realizamos tanto em entrevistas quanto nas próprias contra-argumentações e que estamos acostumados a fazer em nossas atuações. Apenas conhecendo esses pressupostos será possível estabelecer uma comunicação. No momento em que houver compreensão, se estabelecerá o primeiro passo para que o interlocutor considere o CSo e o Fo como dotados de conhecimento possíveis. Essa condição

é o primeiro passo para a condição de utilidade, e essa é a parte que esses profissionais podem cumprir para lidar com a herança universalista. Portanto, se o CSO e o Fo quiserem ser ouvidos em seu campo de especialidade, o primeiro passo é matar esse “pai” aristotélico. E, em uma sociedade autoritária, as pessoas acabam aceitando que apenas existe uma maneira de formular-se um discurso sobre o real e que opiniões discordantes são delírios. Cabe a nós mostrarmos que essas opiniões são mais do que delírios, elas são coerentes com os seus sistemas.

Conhecidos os pressupostos, podemos estabelecer um diálogo no qual não tentemos impor o ponto de vista das CS ou da F, mesmo que não haja reciprocidade. E para isso não podemos nos utilizar de conceitos herméticos, que buscam a autoridade através do não entendimento. Quando se trata do mundo da vida, isto não funciona e nos desassujeita ante o PA. É importante que busquemos antes o entendimento do que o assombro.

Por último, temos de mostrar que o outro é complexo através do grupo, o ponto de contato dos diferentes eus com os diferentes outros. Nesse sentido, buscamos os pressupostos morais do outro grupo ao qual o PA está se referindo em uma conversa, por exemplo. Isso porque é o interesse e não o respeito que faz com que as pessoas se aproximem para dialogar. A percepção da complexidade é que faz o julgamento ser menos “duro” e definitivo.

Com essas atitudes, acreditamos ser possível que os PA desejem manter o diálogo, de modo que possamos aprofundar assuntos que não conseguiríamos em uma troca muito rápida e mediada pelo autoritarismo de um – ou de ambos – os lados. Reconhecemos que isso nos aproxima um pouco da dialética socrática, mas noutro contexto.

7. Considerações finais

Buscamos aqui neste ensaio pensar o porquê do silenciamento público do Fo e do CSO, primeiramente a partir do que consideramos a perspectiva dos PA, que aparentemente consideram esse conhecimento inútil – pelos fatores que tentamos levantar, como a herança aristotélica, o autoritarismo e a simplificação de uma essência humana – e, em um segundo momento, buscando sugerir maneiras de o CSO e o Fo superarem essa condição inicial. A ideia é a de propor uma utilidade para suas disciplinas que vá além do que os seus conterrâneos esperam, uma vez que estão incertos em um ambiente social que já é bastante problemático. Agora encerramos esse texto com algumas reflexões.

A primeira é a nossa reafirmação de que o Fo e o CSO não devem se “enojar” com o ambiente hostil e se omitir em definitivo diante da mudez social a eles imposta, privando o restante da sociedade do debate com o seu conhecimento – uma vez que os PA não estariam “prontos”. Esse tipo de pensamento é a reprodução do sebastianismo, que não faz bem para ninguém: nem para o profissional e nem para os PA, que não tomam contato com um outro olhar menos publicizado.

Talvez alguns pontos de vício das próprias áreas também impeçam esse diálogo com PA. É possível que algumas disciplinas da área da F possibilitem para o Fo a análise documental por ela mesma, a partir de postulados metafísicos ou lógicos. O que não é necessariamente ruim, mas pode se bastar por si só, porque ideias são potencialidades infinitas e fascinantes. Já nas CS, nos parece que há uma hegemonia de um certo pensamento “denuncista”: devemos pesquisar apenas por problemas sociais para abastecer o estado com informações para resolvê-los – e parecemos ignorar se o estado é organizado ou assimétrico, queremos convencê-lo com dados e esquecemos a dimensão ética. Assuntos relacionados a esse eixo são considerados os mais relevantes e o resto, ironicamente, é considerado não empírico. Além de criar estigmas entre si, CSO

acabam conseguindo dialogar apenas com quem compartilha desses pressupostos técnicos. O que dificulta a comunicação.

A última diz respeito à necessidade de abandonar o sentimento de nostalgia (VANDENBERGHE, 2015) que é em parte a marca inconsciente da ciência moderna, em especial das reflexivas humanidades. Estas, aparentemente, querem restaurar o que nunca foi de fato, numa espécie de “vanguarda restauradora”. Esse sentimento de nostalgia afirma que o que poderia ter sido feito para encaminhar a humanidade para o sentimento de emancipação só poderia ter sido feito no momento de transição do Renascimento (PINASSI, 2009). Mas algo errado teria ocorrido, como, por exemplo, o domínio do capital, que ocasionou um desvio fatal. Ora, nem mesmo no Renascimento seria possível acabar com todo o ideal medieval anterior e erigir-se um mundo totalmente novo como pensam esses intelectuais, pois a cultura não é exclusivamente adquirida pelo meio do convencimento racional, mas também é experienciada pelo processo de socialização. Ela não se apaga necessariamente diante de um argumento bem construído.

Mais do que buscar o não alcançado – que talvez fosse alcançável em outros tempos, mas isso é um pressuposto mais do que uma evidência – talvez devêssemos nos focar na *construção* de algo a partir dos recursos que dispomos, sem pensar nos “se”. Não se trata de um conformismo, mas se trata de tentar intervir de uma perspectiva comunicativa – realizada com persistência a longo prazo – mais do que sebastianista.

Referências

- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, RJ : Bertrand Brasil, 2012
- DA MATTA, R. *O que faz o brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

- DEACON, R; PARKER, B. Educação como sujeição e como recusa. In: DA SILVA, T. T (org). *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DOS SANTOS MARTINS, C. H; CARRANO, P. C. R. A escola diante das culturas juvenis: reconhecer para dialogar. *Educação*, Santa Maria, v. 36, pp. 43-56, jul./dez.2011.
- DULLO, E. Artigo bibliográfico: após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, pp. 379-392, jul/dez. 2012.
- DURKHEIM, É. *Da Divisao do trabalho social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. *Sociologia, problemas e práticas*, Lisboa, v.1, n. 35, pp. 139-163, jan. 2001.
- FAORO, R. *Os donos do poder*. Rio de Janeiro: Globo, 2001
- FERNANDES, F. A ciência aplicada e a educação como fatores de mudança cultural provocada. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 32, n. 75, pp. 125-161, jul/dez.1959.
- FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. Califórnia: Univ of California Press, 1986.
- FURTADO, C. *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HITLIN, S. Os contornos e o entorno da Nova Sociologia da Moral. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 17, n. 39, pp. 26-58, fev. 2015.
- LEVY, Pierre. *A inteligência coletiva : por uma antropologia do ciberespaço*. 7. ed. São Paulo, SP : Loyola, 2011.
- MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- MILL, J. S. *Utilitarismo*. Coimbra: Atlântida, 1961.
- NIETZSCHE, F. *Para Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

- PINASSI, M. O. *Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica*. Boitempo Editorial, 2009.
- REALE, G. Aristóteles. *Metafísica: vol. I: Ensaio introdutório*. 2001.
- SANTOS, José Vicente Tavares dos. Microfísica da violência, uma questão social mundial. *Ciência e cultura*, Campinas, v. 54, n. 1, p. 22-24, mar. 2002.
- SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. São Paulo: Edusp, 2005.
- SCHWARTZMAN, S. *Bases do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1982.
- SOUZA, Jessé. MAX WEBER E O “RACISMO CIENTÍFICO” DA SOCIOLOGIA MODERNA. *Idéias-Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP*, v. 5, n. 1 (9), 2014.
- VANDENBERGHE, F. A Sociologia como uma Filosofia Prática e Moral (e vice-versa). *Sociologias*, Porto Alegre, v. 17, n. 39, pp. 60-109, fev.2015.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Unb, 2004.

II

Epistemologia Analítica e Social

Sabedoria em Heráclito: uma leitura epistêmica

*Aline Isaia Splettstosser*¹

1. Contexto histórico-cultural de *sophos* em Heráclito

1.1 O tempo de Heráclito e as motivações para o saber – séc. VI

Todo pensador deve ser entendido a partir de uma interdependência com seu tempo e cultura, ainda que ele seja posteriormente reconhecido como marca de originalidade e audácia diante de seu contexto de análise². Para compreender a contribuição de Heráclito no estudo sobre a *sophia* é preciso lembrar que a sua pesquisa deixou uma marca de pioneirismo, pois a noção de sabedoria ainda prescindia de definições claras e objetivas. Em geral, todo filósofo pré-socrático não opera com conceitos estabelecidos, e sim, parte de termos, por vezes,

¹ Aline Isaia Splettstosser, Doutoranda em Filosofia pela PUCRS, Bolsista CAPES; Email: aline.isaia@ibest.com.br.

² Heráclito intitulava-se autodidata e não se incluía em nenhum grupo filosófico. Para LAERTIOS (1988, p.251), sua personalidade exaltava alguém que se gabava de fazer descobertas por si próprio e ainda desdenhava muitos dos grupos filosóficos do seu período. Também não há registros de que ele tenha feito discípulos, embora, segundo KAHN (2009, p.21), tenha deixado admiradores e inspirado filósofos que passaram a ser conhecidos como heraclitianos, como Crátilo. A recepção de Heráclito por parte desses admiradores é, no entanto, questionável com relação a fidelidade de suas ideias originais.

correlatos, que, a partir de uma estrutura comunicativa e linguística, expressam uma composição de conteúdo passível de uma interpretação mais ampla.

Grande parte dos filósofos pré-socráticos viveram no período arcaico da Grécia Antiga (VII a VI a.C.)³, os homens estavam trilhando um divisor de águas entre o pensamento mítico e uma inquietação a caminho de reflexões racionais. É por isso um ponto fecundo para a civilização ocidental, um período repleto de reflexões críticas, ainda que expressas em associações rudimentares, heterogêneas e, por muitas vezes, divergentes. Quando esses novos filósofos buscavam as origens do mundo (*arché*), assim o faziam para entender como poderiam atuar e dominar melhor a natureza e todo espaço de convívio humano. É dessa forma que todos os que se aventuravam a conhecer coisas novas, e fazer desse conhecimento um eco para a melhoria da sociedade, ou de sua própria condição humana, passavam a ser considerados sábios.

O termo geral para designar o sábio era *sophos*⁴, e representava homens que possuíam um saber impulsionado por diversas aptidões e intenções: haviam os sábios poetas, detentores de um saber retórico e um conhecimento artístico ainda associado ao papel das musas; haviam os sábios legisladores, nobres e estrategistas capazes de resolver problemas políticos de grande complexidade; os sábios gnômicos, associados as máximas do

³ O período arcaico na História da Grécia Antiga sucedeu o período homérico e foi antecessor ao Período Clássico. Para VAZ (2004, pp.20-21), a concepção do homem estabelecida por esse período é rica e complexa. O autor estabelece pelo menos três linhas básicas de motivação para seus pensadores, podendo elas serem intercambiáveis: a) linha teológica ou religiosa, que questiona os limites entre o mundo divino e o humano; b) linha cosmológica, que contempla a ordem do mundo (ou da natureza) e sua relação com os homens (linha essa voltada diretamente à preocupação dos filósofos pré-socráticos); c) linha antropológica, que fará uma conversão do alicerce da figura do homem possuidor de excelência (*areté*) do herói aristocrata ou guerreiro para o sábio (*sophós*), aquele que, com a nova organização das cidades (princípio da polis), e suas formas de participação e democracia, irá se destacar como replicante do conceito de justiça (*diké*).

⁴ O termo “*sophos*” designava homens com habilidade no exercício de qualquer arte. No séc. VI a.C., essa “arte” referia-se preferencialmente ao domínio da poesia, e também a toda tradição sapiencial de cunho popular (vide KAHN, 2009, p.31).

templo de Delfos, instituindo conselhos morais de moderação (*sophrosyne*) e autoconhecimento; os sábios cosmológicos, ou científicos, que iniciavam as pesquisas sobre a origem do universo e o papel do homem perante essas descobertas. E haviam, sobretudo, pensadores que intervinham em mais de um desses domínios⁵.

Para sustentar com maior precisão a originalidade de Heráclito dentro do seu tempo é preciso reforçar que o período arcaico foi rico em máximas sobre sabedoria, no entanto, podemos separar em mais dois grupos distintos essa abordagem: a) as máximas de cunho prático e moral dos ‘Sete sábios da Humanidade’, que traziam regras de vida baseadas na velha sabedoria gnômica, eram fruto de uma cultura popular e, portanto, o oposto daquilo que Heráclito buscava como máximas com um compromisso rigoroso frente a um estado epistêmico ‘comum’, aliadas ao *Logos*; b) as máximas dos milesianos atribuídas ao naturalismo jônico, embora possuísem o potencial de compromisso com a investigação compartilhada por Heráclito, ainda não relacionavam ‘saberes especializados’ com a sabedoria enquanto uma condição humana sublime (que aliava o destino do sábio ao *daimon*), como assim nosso autor pretendia defender⁶. Como Heráclito não se enquadrava diretamente em nenhuma das duas noções acima, aqui reside a noção de sabedoria heraclitiana como uma terceira via autônoma.

Diante desse contexto, Heráclito apresentava-se dentro de um projeto metodológico próprio, aforístico, deixando sua marca

⁵ Um bom exemplo dessa maleabilidade teórica deve-se a Tales de Mileto (que ainda estaria vivo enquanto Heráclito deveria estar dando seus primeiros passos na vida intelectual). Hoje, atribuímos a Tales ter desenvolvido trabalhos como astrônomo, matemático e filósofo mas também deixou sua marca como engenheiro, agrônomo e inventor: “introduziu a prática de orientar o curso dos navios pela estrela Ursa Menor; [...]construiu um parápegra [...]a mais antiga forma de calendário e indicava, para uma série de anos, os equinócios e solstícios, as fases da Lua, o nascente e o poente helíacos de algumas estrelas e também previsões do tempo”, além de ter sido influente inclusive na política (BURNET, 2006, p.63). Tales e Bias, citados na lista referencial dos ‘7 sábios’ (uma espécie de nomes popularmente reconhecidos como sábios), eram admirados e citados por Heráclito.

⁶ Vide JAEGER, 1997, p.111.

com foco nessa ampliação da descoberta de fenômenos naturais em direção ao questionamento do caráter mutável da realidade humana. Um dos cerne de sua tese baseava-se no fato de que, assim como o mundo apresentava características de fluidez e oposições, as pessoas também podiam aperfeiçoar-se com base em um saber que igualmente amadurece e evolui.

E, embora fosse chamado de “o obscuro”⁷, deixou posicionamentos genuínos e evidentes sobre a possibilidade de consistência de uma sabedoria humana. Lembremos que, a seu tempo, a autoria das predições deliberativas e estratégicas através de um conhecimento superior ainda eram reflexo de um poder divino, geralmente nomeado através de sacerdotes em Oráculos. Pois, é justamente o questionamento sobre a possibilidade de um descolamento entre sabedoria divina à humana que devemos uma análise substancial, ainda que não linear, a partir do potencial teórico e inspirador de Heráclito.

1.2 O pensador e sua base conceitual mestra

Não possuímos datas precisas sobre a vida de Heráclito de Éfesos. Diante de sua forte influência ainda no século VI, consideramos que ele tenha florescido por volta da 69^a Olimpíada.

Como linha mestra de seu trabalho investigativo, podemos apontar o compromisso com a observação e exposição do *Logos*, tendo esse termo uma noção explicativa para além de um relato linguístico, e referindo-se como a unidade fundamental de todas as coisas, ou a busca pela compreensão dos planos da realidade, incluindo as transformações em prol de uma harmonia de tensões do próprio espírito humano.

⁷ Um dos filósofos que reforçou a tese de que Heráclito teria escrito intencionalmente de modo obscuro é Cícero. Sua consideração está em *De Natura deorum* I, 74. Jaeger (1997, p.123) reforça que o fato de Heráclito recorrer a enigmas e velar o sentido de seus pensamentos em uma linguagem indireta e sugestiva é fruto de uma inclinação mística e uma atitude profética por parte desse filósofo inaugural.

Também estaríamos corretos em afirmar que Heráclito é o pensador da essência e das dinâmicas do saber e do destino, exemplificados pela mutabilidade característica do fogo, por um acordo com a dialética, pelo amadurecimento que as experiências impõem à limitada vida humana, pelas influências de uma inteligência ou sabedoria divina enquanto unidade do cosmos, pelos problemas que nos induzem a um conhecimento sensível, e tantas outras análises que esse pensador nos propõe de forma radical. Independente de uma uniformização de seus temas, o seu olhar e a sua escuta convergiam para um compromisso central: investigar com base em uma observação atenta à alteridade, pois, como nos diria o próprio Heráclito, pensar exige ir muito além de suas próprias opiniões.⁸

Heráclito foi analisado por célebres filósofos. Para Platão, Heráclito era o teórico do fluxo universal; para Aristóteles, era um monista materialista que fazia derivar todo o universo físico do fogo⁸. Os estoícos, em especial Zenão, Sêneca, Ário Dídimo e Marco Aurélio, procuraram ser os mais fiéis possíveis à sua doutrina do *Logos* para estruturar o seu próprio sistema filosófico.

Reinterpretaram as questões da verdade os neoplatônicos e alguns medievais. Heráclito nunca deixou de ser citado em nenhum período da história da Filosofia, mas, com o interesse de filólogos da estirpe de Schleiermacher e Bywater, a partir do séc. XIX voltou a ter forte influência entre novos sistemas filosóficos⁹. Assim também foi resgatado por Nietzsche, Hegel, Bergson e Heidegger como o responsável por instituir os princípios da própria racionalidade.¹⁰

⁸ Vide KAHN, 2009, p.22-23.

⁹ Vide COSTA, 2002, p.24 e p.27.

¹⁰ Heráclito é lembrado pelos pensadores citados acima como o fundador da Filosofia, mas como os mesmos tendem a trabalhar de modo fecundo a relação entre filosofia e racionalidade, acoplada ao estudo da linguagem e sua lógica, bem como de todas as relações possíveis que nos levam ao pensamento, nos permitimos elaborar a definição acima. Em contexto original, vide JEANNIÈRE, 1985, p.18.

Devemos a Heráclito os primeiros ‘insights’ sobre o acesso ao saber enquanto capacidade humana. Lembremos que, antes das buscas sobre o domínio dos sábios na Apologia socrática, Heráclito já se perguntava quem era digno de ser chamado de sábio, apontando alguns caminhos originais de como acessar essa sabedoria.

Sua análise, no entanto, é aforística. E seu trabalho está organizado em um único livro “Acerca da natureza”, do qual restaram-nos citações soltas, paráfrases e relatos presentes desde a literatura antiga.¹¹ Sua linguagem é enigmática e por vezes profética, e, de forma paradigmática, o saber, o conhecer, o pensar eram todas formas de acesso sobre a natureza das coisas. Mas, contradizendo a maioria dos pensadores pré-socráticos, determinados a desvendar a natureza enquanto elemento físico, Heráclito já havia feito sua escolha pela investigação que privilegiasse a natureza humana, e as condições que poderiam tornar o homem um ser ‘imortal’, capaz de agir em conformidade com a harmonia do *Kosmos*, e ser o responsável por um destino proeminente.¹²

¹¹ Os tratados sobre a natureza eram uma constante nas obras da maioria dos filósofos desse período. Sabemos que Heráclito produziu apenas esse único trabalho, mas há controvérsias sobre seu estilo e gênero: Diógenes Laércio afirma que ele teria sido escrito em prosa e tratara de três temas específicos (universo, política e teologia), há outra corrente que diz se tratar de um livro escrito em versos, resgatando o tom profético da poesia de sua época, e uma terceira corrente que diz ser intencional a reunião de vários aforismos, naturalmente ordenados, mas não contínuos (vide COSTA, 2002, p.19 e 20). Essas interpretações não alteram a análise que podemos fazer acerca do conteúdo desse estudo. O fato de boa parte dele ter sido perdido e apresentado em fragmentos através ‘da voz’ de outros pensadores é um fator com maior relevância a ser tratado. As citações mais abundantes e fiéis estão nas obras de Clemente de Alexandria e Hipólito de Roma. Em menor grau em Orígenes, Plotino, e no que nos interessa diretamente, na antologia de ditos de sabedoria sobre temas morais compiladas por Estobeu, no séc. V. (vide KAHN, 2009, p.25) Nomes que também reproduziram fragmentos de Heráclito: Platão, Aristóteles, Teofrasto, Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Plutarco, entre outros. (vide HEIDEGGER, 2000, p.50).

¹² Frag. K.XCII (D.62, M.47): “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte de outros, mortos na vida de outros”, aqui Heráclito sustenta que é possível que os homens se aproximem (e/ou “tornem-se”, no sentido figurado) deuses (sinônimo de imortais à sua época), a medida em que sabem cultivar seu *daimon*. Ao relacionar esse fragmento ao K. CXIV (D.119, M.87) onde “O caráter (éthos) do homem é seu destino (*daimon*)”, temos reforçada a responsabilidade de cada homem para com as suas boas escolhas.

Em suma, não podemos negar que a base conceitual mestra de Heráclito reforça o papel do homem consciente da necessidade de seu aperfeiçoamento intelectual e moral. O caminho? A busca do *Logos*, aliada ao devir, sugerem que o compromisso com uma vida reflexiva e crítica passa pela aceitação de que, não somente a realidade das coisas é mutável, como também o é o homem, que, aliado ao *Logos*, torna-se capaz de recolher de suas experiências o material para sustentar uma vida sábia.

2. Análise de Heráclito a partir de seus fragmentos

2.1 Escolhas metodológicas para a abordagem da sabedoria heraclitiana

Diante da fragmentação e necessidade de contextualização inerente à obra de Heráclito, reverberamos que, para fazer um salto analítico entre essa, de um contexto arcaico, para uma leitura contemporânea¹³, o seu resgate exige a atenção à dois pontos fundamentais: a) que a leitura de Heráclito merece uma análise que resgate o conjunto de sua obra, embora, nesse artigo, destacaremos apenas suas pretensões teóricas acerca do *Logos*; b) que nossa abordagem procure ser o menos subjetiva possível, pois nossas conclusões estão apoiadas em intérpretes reconhecidos tanto da língua grega quanto da análise filosófica¹⁴.

¹³ Os debates sobre sabedoria na epistemologia contemporânea têm negligenciado a obra de Heráclito, instituindo a obra socrática (*Apologia*) como cânone dos indícios teóricos acerca da sabedoria na História da Filosofia. Nós discordamos dessa visão como marco inaugural, lembrando que a riqueza e originalidade de Heráclito em questionar a postura do sábio não podem ser negligenciados nesse tipo de investigação. É possível que uma das explicações para essa ausência seja a dificuldade de contextualização de seus fragmentos. KAHN (1981, p.279) relembra que, à primeira vista, os fragmentos dos pré-socráticos não parecem muito promissores para a reconstrução e análise de argumentos a partir de suas máximas.

¹⁴ Para melhor aproveitamento das traduções fizemos grifos em negrito e incluímos os correlatos aos termos gregos basilares da Filosofia que serão de suma importância para nos aprofundarmos na análise do texto. Portanto, grifos e parênteses com essas inclusões são nossas.

Para tanto, seguimos os apontamentos propostos pelo trabalho de KAHN (2009)¹⁵, pelo fato desse autor detalhar termos substanciais que tangenciam direta ou transversalmente a questão da sabedoria em Heráclito, caracterizada como forma neutra singular *sophon* (sábio). Seguiremos sua tradução, com relevo ao detalhamento de suas notas explicativas, numeração e, quando pertinente, associaremos aquilo que depreendemos de seus comentários o que nos parece apropriado salientar de outros autores contemporâneos. Embora os fragmentos sigam preferencialmente a interpretação de Kahn, a seleção e associação entre os fragmentos é nossa.

2.2. O domínio do *Logos* como condição para a sabedoria

Frag. K.XXXII (D.112, M.23ss) Estobeu III.1.178: **Pensar bem** (*sophronein*) é a máxima **excelência** (*areté*) e sabedoria: agir e falar o verdadeiro, percebendo coisas segundo sua natureza.

Frag. K.XXXVI (D.50, M.26) Hipólito, Refutação IX.9.1: É sábio, ouvindo não a mim mas ao Logos, **concordar** (*homologeîn*) que todas as coisas são uma.

Frag. K.XXVII (D.108, M.83) Estobeu III.1.174: De todos os **relatos** (*logoi*) que ouvi, nenhum foi mais longe do que este: reconhecer o que é sábio, separado de tudo.

Nesse conjunto de fragmentos trataremos de como o sábio deve introjetar o conhecimento, que se dará através do domínio do

¹⁵ Prof. Dr. Charles H. Kahn é professor emérito da *University of Pennsylvania*. É autor de uma série de livros e artigos sobre História da Filosofia Antiga e proeminente como intérprete contemporâneo de língua inglesa na obra de Heráclito. Seguiremos a numeração de sua obra *A arte e o pensamento de Heráclito*, além de inserir a referência numérica de D. Diels-Kranz, versão alemã citada comumente, e a de Marcovich, versão a qual Kahn segue ocasionalmente a pontuação, ficando dessa forma nossa apresentação: Frag. K.n. (D.n., M.n.) Nome do filósofo e obra a qual o fragmento de Heráclito foi resgatado. Seu livro teve a tradução do grego para o inglês e, após para o português. Conforme nota do revisor, quando houve dificuldades, a tradução foi feita do grego para o português. Outras referências sobre divisão do texto, pontuação, notas críticas estão em KAHN (2009, p.55-56). Quando acrescentarmos os comentários de outros autores sobre os fragmentos de Heráclito selecionados por nós iremos manter a mesma numeração de Kahn e inserir como referência ano, data e paginação desses últimos autores.

Logos. Essa escuta responsável do *Logos* pressupõe a autoafirmação de uma vida que segue necessariamente o compromisso com uma reflexão abrangente e autônoma sobre as inquietações humanas.

O primeiro fragmento K.XXXII (D.112, M.23ss) nos permite duas observações acerca da abordagem sobre a sabedoria. A primeira trata da identificação sobre a forma de como o exercício dela se dá: através do esforço em prol de um pensamento claro e baseado no bom senso no resgate do reconhecimento fiel e integral da realidade das coisas. Enquanto cognato de *phronesis* e de *phronein*¹⁶, esse pensamento inteligente, ou justo¹⁷, é o principal meio de atingirmos o conhecimento. A primeira afirmação de Heráclito, conjugando *sóphronein* com *areté* não era uma novidade para a época e, portanto, referia-se a uma apropriação do autor de máximas recorrentes em que homens sensatos eram associados a corajosos, ou virtuosos¹⁸. O seu salto deu-se na substituição da noção homérica de *sophrosyne* para *sophié*¹⁹, reforçando que a reflexão através de um juízo sensato, agora denominada de sabedoria, era a mais alta das virtudes.

A segunda observação concedida por esse fragmento reforça exatamente o uso que Heráclito vem a fazer da palavra *sophié*. Em toda a compilação desse autor a qual dispomos, será apenas em dois fragmentos K.XXXII (D.112, M.23ss) e K.XXV (D.129, M.17) que ele utilizará esse termo; nos demais, a sabedoria ou o sábio serão denominados a partir da forma neutra de *sophon*. Isso nos permite especular que, ao tratar de uma sabedoria

¹⁶ Vide KAHN, 2009, p.70, nota de rodapé XXXII.

¹⁷ Vide GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.86.

¹⁸ A conjunção de *sóphronein* com *areté*, ainda que pós-homérica, é um tema comum nas inscrições funerárias áticas mais antigas, que normalmente falam dos mortos como "bravos [agathos] e sensatos [sóphrón] ou mencionam a sua coragem [areté] e bom-senso [sóphrosyné]. Na versão arcaica dos versos epitáfios, *areté* e *sóphrosyné* preservam o seu significado homérico, a primeira designando principalmente a coragem e a segunda prudência ou bom-senso. (KAHN, 2009, p.163).

¹⁹ KAHN, 2009, p.162-3.

enquanto exercício humano, o termo *sophia* seria o mais apropriado para Heráclito e, ao referir-se a uma sabedoria humano-cósmica, o termo *sophon*, com suas raízes na sabedoria délfica, abrangeria uma concepção de sabedoria sublime, superior²⁰.

O Frag. K.XXXVI (D.50, M.26) nos traz um dos principais conceitos heraclitianos, aquele que o determina como porta-voz do *Logos*. Referimo-nos a sua utilização do termo *homologein* como “falar em acordo com o *Logos* que diz”²¹. A linguagem, um compromisso de racionalidade pessoal, mas também de inserção social, é o veículo pelo qual a sabedoria é apreendida e propagada. O *logos* de Heráclito, enquanto ‘fotografia’ da estrutura da realidade, está associado à *physis* e, com isso, pretende distinguir cada coisa segundo a sua natureza²². Mas, se o *Logos*²³, por estar na estrutura da realidade, pode ser acessado por todos, como apenas alguns o compreendem enquanto caminho para a sabedoria?

Pois aqui é necessário um salto para, através de uma escuta consciente, acessarmos a unidade da realidade, aquilo que Heráclito chama de ‘comum’, o que poderíamos associar a noção de universalidade. Ainda que alguns possam detectar verdade em conhecimentos isolados, ou que sejam expressos através da boca de algum mestre, isso não basta para que esse conhecimento seja base para a consolidação da sabedoria enquanto noção universal. Será preciso um entendimento pessoal profundo de que o acesso a

²⁰ KAHN, 2009, p.162, nota 94.

²¹ KAHN, 2009, p.179.

²² Segundo COSTA (2002, p.280) o *logos* de Heráclito não é metafísico, é físico. Na leitura de HEIDEGGER (2000, p.378 e 379) a associação entre “saber escutar o *logos*” como sinônimo de sabedoria (i.e., um saber especial, como assim pretende a filosofia) parte de um sentido pré-metafísico, originário.

²³ Nesse contexto, *logos* pode referir-se a discurso, fala, declaração, explicação, razão, relação e proporção. Vide KAHN, 2009, p.59, nota 1. Mas como esse conceito é seminal, vale fazer a referência de que ele servirá de base para a representação de toda razão crítica. Sua importância foi bem sinalizada por ROBINET (2004, p.79) ao atestar o *logos* como sinônimo de coerência e ciência.

realidade depende de um olhar abrangente sobre a mesma, que a faça convergir para um fim maior, vinculado a aceitação e vivência da verdade.

Segundo os comentadores de Heráclito, há duas versões, ambas compatíveis, de acessar a noção de sabedoria pretendida no fragmento K.XXVII (D.108, M.83). Ela sentença que as declarações verdadeiras (tendo *logoi* como plural de *logos*), apreendidas por Heráclito reafirmam que: 1) o sábio impõe-se como ser separado de todos os outros homens; 2) o sábio tem a capacidade de pôr-se a parte da realidade de todas as coisas. O primeiro destaque é totalmente compatível com a versão heraclitiana de que o sábio se destaca da multidão, de que ele seria raro ou até inacessível, na medida em que a sabedoria é uma propriedade humana vaga, sempre a ser construída, de difícil acesso, e seus postulantes estariam sempre numa posição aquém da mesma. O segundo destaque refere-se ao distanciamento entre o sábio e a forma como ele relaciona-se com as experiências de uma realidade terrena, tendo-o como um ser transcendente a tudo o que o cerca, ou ainda, caracterizado como um princípio divino e singular.

A despeito dessa segunda análise, acrescento uma intuição que me parece colidir com a ideia heraclitiana de que o sábio deveria ter a capacidade de ler a realidade de forma responsável e autônoma, ainda que diante de suas limitações humanas, eliminando a necessidade de enxergá-lo apenas como um ser transcendente na versão desse fragmento. Sigo a hipótese de que, de forma planejada, o sábio reconhece que o distanciamento da realidade é um bom recurso para poder compreendê-la a partir de uma perspectiva externa e, portanto, mais ampla. Ao assumir um afastamento voluntário (e/ou temporário) sobre os problemas que atuam e instanciam essa realidade (i.e., os desafios aos quais o sábio se impõe a desvendar), ele poderia apreendê-la com maior clareza e discernimento, eliminadas as perturbações e as inquietações que atingem quem se encontra dentro de determinado problema. Dessa forma, o fato de sair da condição de

agente para testemunha dessa realidade não eliminaria as condições humanas desse sábio, apenas sublinharia a sua capacidade de autodomínio frente a análise da realidade.

Será o entendimento do *Logos*, portanto, condição necessária para a sabedoria na medida em que ele propicia o domínio das reflexões acerca dos valores significantes e complexos da vida. O homem capaz de 'ler' o *Logos* sai sempre fortalecido como uma espécie de guardião e emissor da verdade. É a essa posição de excelência frente ao saber que fará do sábio um modelo de representação da própria evolução humana, como ser capaz de se superar através da observação racional e da compreensão da realidade do mundo.

Considerações finais

Ao apresentar o entendimento do *Logos* como leitura racional da linguagem do mundo, Heráclito passa a ser precursor na proposição de um caminho epistêmico para a sabedoria humana. Sua proposta merece destaque porque, no período pré-socrático, a sabedoria ainda era um termo coextensivo à noção de sabedoria divina, força das análises mitológicas e arcaicas, que ligavam o poder profético dos oráculos à nomeação dos sábios. Essa nova proposição de sabedoria é sustentada a partir de um processo volitivo de percepção, mas não fica reduzido a ele, pois o esforço para o entendimento enquanto observação fiel da realidade também depende de um caráter (*ethos*) distintivo por parte desse homem que se destaca da multidão pela sua capacidade de buscar uma verdade 'comum', isto é, ultrapassa o espectro das opiniões próprias em busca da universalidade do conhecimento. Devemos a Heráclito, portanto, uma síntese da sabedoria condicionada a deveres epistêmicos.

Referências

- BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: PUCRio, 2006.
- COSTA, A. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- GARCÍA-BORRÓN, J. C. *História de la filosofía*. v.1. Barcelona: Serbal, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Colômbia: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- JEANNIÈRE, A. *Héraclite: traduction et commentaire des fragments*. Paris: Aubier, 1985.
- KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentários*. São Paulo: Paulus, 2009.
- LAERTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, DF: UnB, 1988.
- ROBINET, J. F. *O tempo do pensamento*. São Paulo: Paulus, 2004.
- VAZ, H. C. de L. *Antropologia Filosófica* vol. I. 7ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

A crítica de Thomas Reid à teoria cartesiana das ideias

Angela Gonçalves¹

A teoria das ideias em René Descartes

1. Introdução

Ao longo da história, muitos filósofos, antigos e modernos, dispenderam seus estudos e reflexões em descobrir como percebemos os objetos exteriores pelos nossos sentidos. De que modo a correspondência mente e mundo material se justifica. Parece haver uma uniformidade muito grande nas opiniões dos filósofos, ao menos no que concerne nos pontos principais.

Todos os filósofos, de Platão até Hume, são unânimes e concordam que não percebemos os objetos exteriores imediatamente, o objeto imediato da percepção deve ser alguma imagem presente à mente.

2. A origem das ideias

O processo da dúvida hiperbólica traduziu-se na primeira verdade da filosofia cartesiana: o Cogito. Pelo fato de ser primeira,

¹ Doutoranda em filosofia pela PUCRS. E-mail: angelagoncalvesjolie@gmail.com.

não pode depender de outras verdades. Nas Meditações, Descartes fundamenta o cogito ao apresentar a causa do existir, que é o processo de pensar. Ele é então a primeira verdade e evidência a que Descartes chega. O cogito é uma percepção puramente intelectual e consciente. A certeza que o pensamento tem de si (consciência) não pode ser abalada. Ela é o pressuposto do conhecimento; a possibilidade da verdade. É a partir dele, e, nele, (cogito) que vai partir o conhecimento das demais coisas. Portanto, o cogito não pode ser considerado como uma ideia em si mesmo, um modo de pensamento sem relação com as quais das quais é uma representação. Segundo Landim, “O primeiro princípio da filosofia tem ao mesmo tempo uma função lógica (pois serve como ponto de partida indubitável para a aquisição de novos conhecimentos indubitáveis) e ontológica, pois serve como ponto de partida para a aquisição de conhecimentos de realidades [res] “exteriores ao pensamento” cuja existência não foi ainda demonstrada” (LANDIM FILHO, 1992, p.29).

Após ter concluído a Segunda Meditação, aonde chegou à certeza da existência do eu enquanto pensamento, na Terceira, Descartes partirá de uma problematização da questão da representação, ao fazer uma análise interna do eu enquanto pensamento, quer dizer, da ideia. No início do texto, Descartes retoma a certeza que possui da existência do pensamento e também inclui os atos de pensamento como os de sentir e de imaginar. Diz ele assim:” Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e que não quer, que também imagina e que sente” (DESCARTES, 1983, p.102).

Infere-se a partir do supracitado que ao introduzir os atos de sentir e de imaginar, todos estes atos independem da existência ou não do mundo externo. Isso quer dizer que penso que sinto, penso que imagino, isto é, a consciência que tenho que imagino, que sinto, etc. Não posso duvidar destes atos, mesmo sem a experiência empírica. Aqui Descartes, de uma maneira genuína, em

oposição ao conhecimento sensível, refuta a legitimidade dos sentidos como fonte de conhecimento empírico. Desta forma, não é possível duvidar da consciência desses atos.

Ao prosseguir na mesma Meditação, o autor retoma algumas teses da tradição a respeito das ideias. Ele menciona três tipos de ideias: as que nascem comigo (inatas), as que vêm de fora (adventícias), e as produzidas por mim mesmo (fictícias). Nas palavras do autor:

...que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente sem uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não obtenho em outra parte senão em minha própria natureza; mas se ouço agora algum ruído, se vejo o sol, se sinto calor, até o presente momento julguei que estes sentimentos procediam de algumas coisas que existiam fora de mim (DESCARTES, 1983, p. 102).

As ideias adventícias estão associadas ao senso comum tradicional para atribuir veracidade. Acredita-se que elas são produzidas exatamente à semelhança e conforme as respectivas coisas empíricas que as causam. Nessa passagem, Descartes problematiza, questiona a tese de que a semelhança das ideias com as coisas pode ser explicada por elas terem origem nas coisas.

Mas, se Descartes precisa mostrar uma correspondência necessária com a realidade, será por uma via diferente da percepção sensível, pois esta não é segura. Só poderá encontrá-la via percepções intelectuais. Entra aqui a noção de verdade como correspondência. Esta será situada a partir da interioridade da consciência.

Qual será então a tese fundamental cartesiana? A que atesta a indubitabilidade dos atos da consciência e a problematização do acesso as coisas do mundo sensível. Descartes inverte as noções comuns de objetivo e subjetivo, pois para ele o que é imediato e acessível é o subjetivo.

O elemento mediador entre mundo sensível e mente é a ideia, uma realidade puramente inteligível. Ela será a via da relação de correspondência de verdade entre mente e objeto do mundo sensível. Contudo, tem que ser provada a legitimidade da noção de verdade por correspondência tendo como consequência, a possibilidade da verdade.

3. A teoria cartesiana das ideias

Descartes descobre um modo de sua substância que é a faculdade de sentir, quer dizer, uma faculdade passiva de receber as ideias sensíveis. Essa faculdade não pode estar nele, porque essas ideias “me são dadas sem o meu consentimento: elas comportam uma limitação” (GUEROULT, 1957, p. 77). E Descartes ainda diz:

Ela é então necessariamente fora de mim, dentro de uma substância diferente de mim, que deve possuir uma realidade formal igual ou superior à realidade objetiva dessas ideias. Se essa realidade formal é igual, a causa será formal, e esse será o corpo. [...] . Mas Deus me deu uma grande inclinação a crer que essas ideias sensíveis partem das coisas corporais, [...]. Ora, Deus não é enganador; em consequência, as coisas corporais são a causa dessas ideias sensíveis, então, elas existem (GUEROULT, 1957, p. 77).

Pode-se inferir que existe no sujeito pensante um modo de pensamento que consiste no “sentir”. Ao mesmo tempo, é afirmada a existência dos objetos do mundo sensível.

A relação de verdade como correspondência será validade através de uma via diferente, não a da percepção sensível, mas por via da intuição intelectual. Portanto, a ideia envolvida na relação de correspondência não é uma ideia sensível, mas uma ideia puramente intelectual. Segundo Enéias Forlin, “Em suma, a posição correspondencialista de Descartes apresentar-se-á como

uma modificação do correspondencialismo clássico” (FORLIN, 2005, p.85).

A percepção do mundo sensível é transformada em percepção no pensamento e não mais na percepção direta dos objetos. O ponto de partida serão os atos do pensamento que se constituirão como ponto de partida da reflexão sobre a possibilidade de verdade. Como o pensamento é o ponto de partida, a questão da verdade, prioritariamente, se dará na questão do acesso aos objetos exteriores. Esses objetos exteriores terão que ser inferidos de uma maneira imediata e indubitável na consciência. Significa que o acesso ao mundo exterior tem que ser representado corretamente. Então pode-se afirmar que a definição de verdade por correspondência será dada de uma maneira radical e rigorosa através das ideias.

Uma teoria da consciência, no caso a cartesiana, traz pontos problemáticos para a questão da verdade: a) as ideias representam de fato as coisas das quais são ideias? b) elas são conforme às coisas exteriores que pretendem representar? Quer dizer, como atos de consciência podem representar na consciência uma realidade exterior e distinta da própria consciência?

3.1 A formação das ideias

Nas Meditações as ideias são consideradas modos de pensamento. Todos os outros modos envolvem ideias; estas, no entanto, não pressupõem qualquer modo².

Como provar então que todos os modos de pensamento envolvem ideias? Descartes diz assim: a ideia é “como uma imagem das coisas” e “é a forma de cada um de nossos pensamentos” “[...] pois, quando quero e quando temo, porque ao

² “ Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo, ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como sujeito da ação do meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa, por esta ação, à ideia que tenho daquela coisa. ” (DESCARTES, 1953, P. 37).

mesmo tempo percebo que eu quero e que eu temo, o próprio querer e o próprio temor enumero entre as minhas ideias” (DESCARTES, 1953, p. 181).

Segundo Landim (1992, p. 52),

Se esta interpretação é correta, a percepção (ou a intelecção) não deve ser considerada como um modo entre outros da substância pensante. Ao contrário, ela é um elemento complementar da noção de consciência, pois não há pensamento sem percepção. Conclui-se daí que não há ato de consciência sem intelecção.

Concorda-se com esse autor, perceber ou ter a ideia de alguma coisa é ter consciência de alguma coisa. Sem percepção não há ato consciente.

Mediante a prioridade da ideia diante das outras “maneiras de pensar”, pois cada um dos modos de pensar envolve ou pressupõem uma ideia, é mister considerá-la tendo uma função fundamental no sistema cartesiano.

Qual é o significado, então, de ideia para Descartes? O autor responde a Hobbes: “tomo pelo nome de ideia tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito” (DESCARTES, 1998, p. 181).

Essa caracterização de ideia preconiza que o que é imediatamente percebido pelo espírito não são as coisas materiais em si, mas as ideias. Logo, depreende-se que o que será percebido são ideias de “coisas”.

Como já foi visto, o sujeito pensante se torna consciente de algo na consciência. Mas de que forma ou maneira o sujeito pensante tem consciência de algo? Diz o autor: “... e, assim, quando quero ou quando temo, este próprio querer e este próprio temor são considerados por mim como ideias” (DESCARTES, 1998, p. 181). Querer e temer, são inclinações da vontade. Mas são atos do sujeito, tenho consciência que quero, que sou eu que temo.

Ao se tornar consciente de seus atos, ao perceber seus modos de pensamento, já está concretizada a ideia, ou segundo a

expressão de Descartes na Exposição Geométrica: “Pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata somos conscientes destes mesmos pensamentos” (DESCARTES, 1998, p. 160). Ainda o autor define as ideias “como as imagens das coisas” (DESCARTES, 1953, p. 37). Imagem como o próprio Descartes assinala, não significa cópia, mas representação, apresentar algo à consciência. Portanto, isso significa que o sujeito tem consciência do ato da consciência e ao mesmo tempo tem consciência de alguma coisa. Para ilustrar a passagem de “imagens das coisas”, Descartes (1983, p. 109) na Meditação terceira, diz assim:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também [...].

As imagens são representações, são formas dos atos dos pensamentos. As “imagens das coisas” comportam um sujeito pensante e consciente de alguma coisa. Imagem assemelha-se à ideia ou forma, são esses termos que são objetos da intelecção, não é a própria coisa, mas “como que uma imagem dela”. A imagem é puramente intelectual, é um processo subjetivo, é um meio do intelecto apreender os objetos. Ademais, o autor acrescenta ainda a seguinte explicação de ideia na Exposição Geométrica:

[...]Je assim não dou o nome de ideia às simples imagens pintadas na fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que se encontram na fantasia corporal, isto é, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que elas informam o próprio espírito, que se aplica a esta parte do cérebro (DESCARTES, 1998, p. 124).

Significa que a ideia sensível é a intelecção que o espírito faz da imagem, mas não é propriamente a imagem.

Seguindo no curso da definição de ideia por Descartes, ele diz que as ideias não se referem somente àqueles objetos percebidos diretamente pela mente, mas também àqueles representados pela imaginação e pelos sentidos. No que refere a isso, Descartes responde a Hobbes, “chamei pelo nome de ideia isso mesmo que a razão faz conhecer, como também todas as outras coisas que concebemos, de qualquer maneira que a consideramos” (DESCARTES, 1998, p. 124).

Isso implica que uma ideia sensível consiste na percepção do espírito, na intelecção que o espírito faz de um objeto sensível. Portanto, agora o que Descartes chama de ideia sensível, é aquilo que, na dúvida metódica, era considerado o conjunto das nossas percepções dos objetos sensíveis. Existe aqui uma redução dos objetos à ideia. O que antes era uma percepção sensível dos objetos agora passa a ser uma percepção intelectual. É na mente (nas ideias) que a percepção dos objetos dar-se-á.

Descartes afirma que a ideia é uma representação, mas diz ainda que é uma representação de “coisas”. O que é esta “coisa” da qual a ideia é uma representação?

O termo “coisa”, que ocorre na expressão “como a imagem das coisas”, quer dizer que nas ideias (o seu conteúdo) não são um puro nada, são entes. Estes, podem designar entes fora do pensamento ou no pensamento. Posso imaginar, ter a ideia de uma quimera tanto quanto ter a ideia de uma mesa. Para justificar o supracitado, Nos Princípios da Filosofia, o autor diz: “Tudo que surge ao nosso entendimento o distingo eu em dois gêneros: contém o primeiro todas as coisas que possuem alguma existência; e o outro, todas as verdades que nada são fora do pensamento” (DESCARTES, 1989, p. 89).

Assim as ideias nesse segundo sentido, são apenas *atos* dos pensamentos independentes do seu objeto. Essas ideias incluem pensamentos como entendimentos, imaginações, volições,

emoções, etc. Quanto às primeiras, as ideias possuem ou são sobre alguma coisa.

3.4 Tipos de ideias

Descartes vai fazer uma análise sobre as ideias, um inventário das mesmas. O autor vai classificá-las com base na origem ou causa de sua existência. Ele diz que elas são de três tipos: fictícias, adventícias e inatas como já foi dito.

As ideias fictícias, como as sereias, quimeras, são meras invenções, uma vez que podem ser trazidas à mente ou descartadas. O seu conteúdo pode ser manipulado. São produzidas pelo próprio sujeito.

Quanto as adventícias, Descartes escreve assim: “E o que devo fazer principalmente neste ponto é considerar, no tocante àquelas que me parecem vir de alguns objetos localizados fora de mim, quais as razões me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos” (DESCARTES, 1983, p. 110).

Entretanto, o que induz o sujeito acreditar nessa ideias adventícias, quer dizer, a acreditar que elas são semelhantes aos seus objetos não é a razão, mas uma inclinação natural, que é sempre sujeita ao erro. São aquelas causadas por coisas situadas fora da mente, tais como ver uma estrela, o sol ou sentir o calor do fogo. Essas ideias não estão sujeitas à vontade. Observo-as mesmo quando não quero.

As ideias inatas são aquelas que o seu conteúdo não pode ser mudado. Tem-se como exemplo, quando alguém pensa num triângulo ao estudar geometria, o triângulo que existe objetivamente na própria ideia não pode ser mudado.

3.5 Realidade objetiva da ideia

O que a ideia representa é o que Descartes chama “a realidade objetiva da ideia”. Ele explica este conceito nas Primeiras

Réplicas, que a “realidade objetiva” ou “ser” é apenas o próprio objeto, tal qual ele existe no intelecto. Pode-se dizer que a realidade objetiva de uma ideia é o seu conteúdo representacional. Tem a ver com as ideias e representações.

É nas Meditações que Descartes introduz a noção de realidade objetiva da ideia. O autor diz que na medida em que representam coisas distintas, são diferentes. Por quê?

[...]mas, enquanto umas representam uma coisa e as outras uma outra coisa, é evidente que estas mesmas ideias são bastante diferentes umas das outras. Pois, sem nenhuma dúvida, aquelas me representam substâncias são algo mais e contêm em si, por assim falar, mais realidade objetiva do que aquelas que representam somente modos ou acidentes (DESCARTES, 1998, p. 40).

Desse modo, por representarem conteúdos diversos, as ideias diferem entre si. Se elas são diferentes em razão dos seus conteúdos, então elas têm um grau maior ou menor de realidade. Se elas têm um grau de realidade, os conteúdos que apresentam são, eles mesmos, realidades. Mas se elas têm um grau de realidade, os conteúdos que apresentam são, eles mesmos realidades.

Segundo Descartes, o que é imediatamente percebido pelo espírito é a ideia, e não a coisa mesma. A ideia é uma realidade mental, uma maneira de pensar representativamente. Todas as ideias são semelhantes sob este aspecto, pois todas são modos do atributo pensamento. As ideias diferem apenas nos seus conteúdos; os conteúdos que representam. Os conteúdos apresentados pelas ideias são coisas, existem como objetos na consciência. Pode-se dizer que a representação das coisas é a realidade das coisas enquanto pensadas, é a realidade dos objetos na consciência. Descartes chama a esse modo de existir dos objetos de realidade objetiva. Ele diz:

Por realidade objetiva de uma ideia entendo a entidade da coisa representada pela ideia, na medida em que esta entidade está na ideia... Pois, tudo quanto concebemos como estando nos objetos das ideias, tudo isso está objetivamente nas próprias ideias (DESCARTES, 1998, p. 161).

A realidade objetiva são os conteúdos que a ideia apresenta e representa como coisa, como entidade na consciência. Os conteúdos representam um objeto na consciência, quer dizer, a realidade objetiva.

3.6 Ideias materialmente falsas

Fazendo uma análise cartesiana das ideias, elas consideradas em si mesmas, não tem pretensão de verdade, ou seja, não são verdadeiras nem falsas. São maneiras representativas de pensar. Portanto, as ideias são representações de coisas. As coisas que estão presentes pela ideia na consciência, são conteúdos determinados, logo são considerados objetos. Os objetos, que são entidades na consciência, tem ou é uma realidade objetiva. Uma das funções imprescindíveis das ideias é a sua função representativa. A noção de ideia materialmente falsa, parece fazer essa dissociação. Por quê?

Algumas ideias sensíveis, em consequência da sua confusão e obscuridade, não apresentam seus conteúdos como objetos, quer dizer, não se sabe o que é representado, elas não representam “nada de real”, real é igual a coisa, portanto, estas ideias não representam coisas, não têm objetos.

4. A crítica de Thomas Reid à teoria das ideias cartesianas

A epistemologia da segunda metade do século 20 e do século 21 percebeu a retomada de Reid, em especial a crítica e rejeição à “teoria comum das ideias” que ganhou espaço como uma

alternativa à natureza do conhecimento, e, em especial, à teoria da percepção.

Reid faz críticas contundentes à teoria das ideias, em especial, à teoria das ideias em Descartes. Para Descartes é indubitável que o sujeito pensante tem consciência de que algo aparece na consciência, quer dizer, existindo ou não entes fora do pensamento, as ideias existem. Aquilo que é representado na consciência se torna o próprio objeto. Representar significa ser o substituto de uma realidade na consciência. Reid diz que é aí que Descartes comete o grande erro, pois o resultado do método da dúvida hiperbólica faz com que o sujeito tenha mais certeza sobre as coisas na mente, as ideias, e não das coisas fora da mente, e isso leva ao ceticismo sobre o mundo exterior. Esse é o ponto da crítica de Reid a Descartes.

Reid (S/D) diz que:

A teoria das ideias é ineficiente, porque não justifica se há uma explícita contiguidade (ligação) entre mente e mundo exterior, tal contiguidade, implícita nas ideias, é inevidente. Como a ideia é formada ou o que ela representa, não é auto evidente e, portanto, deve achar argumentos pelos quais da existência da ideia que eu percebo, eu possa inferir a existência de um objeto exterior que o representa.

Reid diz que não tem provas onde está a ideia na mente. Tem-se que argumentar com fundamentação a contiguidade entre mente e objeto. Reid vai tratar de como é que se explica que nós, perceptualmente, conhecemos o mundo. A percepção é um ingrediente fundamental na maneira de conhecer o mundo sensível, todavia ela envolve a concepção também. Segundo Pich (2010, p. 152):

A relação direta entre mente e mundo exterior material pode ocorrer tanto na concepção como na percepção (envolvendo, nesse caso, é útil enfatizar a segunda característica da percepção segundo Reid, a saber, que toda percepção (que inclui a

concepção do objeto exterior) envolve a convicção da existência do objeto percebido- em que o “objeto percebido” nada mais é que o objeto concebido, com o acompanhamento de uma sensação, da qual se está consciente, adicionando-se a isso a geração de um juízo de existência presente sobre o objeto.

De onde surgem as ideias: 1) Direto dos objetos (Realismo); 2) Primeiro na mente (Idealismo). No caso “2” é preciso “dar razões” (argumentar) para provar que as ideias correspondem aos objetos.

Reid (S/D) diz que Descartes diz:

O que é imediato do pensamento é a ideia, e Reid diz que se Descartes pensa assim, então ele tem que assumir a concepção de que existem dois objetos: a) o 1º é o objeto imediato do pensamento, b) o 2º é o objeto do mesmo pensamento, mas não o objeto imediato.

Reid diz que é um dito difícil, ou seja, gera uma ontologia difícil de conceber: afinal, ele faz com que todo pensamento de coisas exteriores tenha um duplo objeto.

Ainda Reid (S/D) afirma que “na percepção, na lembrança e na concepção ou imaginação, distingo 2 coisas: a mente que opera e o objeto daquela percepção ou operação. O objeto percebido é uma coisa e a percepção daquele objeto é outra coisa”. Ademais, este autor ainda diz: “Descartes introduziu uma 3ª coisa: a ideia do objeto que é o objeto imediato. Descartes confunde o objeto percebido com a percepção daquele objeto e representa um e outra (objeto mais percepção) como uma e a mesma coisa”.

Reid separa os atos mentais como perceber, imaginar, lembrança do objeto percebido. São coisas diferentes, mas Descartes une na ideia, percepção mais objeto.

Outro ponto da crítica de Reid (S/D) é que ele diz:

Descartes, às vezes, localiza a ideia de objetos no cérebro e, às vezes, diz que não devemos conceber as imagens de objetos no

cérebro como sendo percebidos. Descartes ainda diz que esses traços ou imagens são somente ocasiões em que, pelas leis do corpo e da alma, as ideias são excitadas na mente e, portanto, não é necessário que haja uma semelhança exata entre os traços ou imagens e as coisas representadas por elas. Reid diz que essas duas opiniões não podem ser reconciliadas. Se as imagens ou traços do cérebro são percebidas, não podem ser consideradas como ocasiões da percepção somente. Em contrapartida, se existem somente ocasiões da percepção, elas não são percebidas totalmente.

Ocasões não podem ser consideradas como representação, como percepção. As percepções são efetivas, não ocasionais, se não, não podem ser consideradas percepções. Ou são percebidas, ou não são.

Outra crítica de Reid (S/D) à Descartes é:

Que Descartes oscila no que diz respeito ao crédito que é devido ao testemunho dos sentidos. Algumas vezes, Descartes diz que Deus não é enganador, infere que os sentidos e as nossas outras faculdades não podem ser falaciosas. Em outro momento, Descartes diz que os sentidos enganam.

Descartes começa pondo em dúvida os sentidos, dizendo que “se eles nos enganam algumas vezes devo assumir que podem nos enganar sempre”. Depois ele põe até aquilo que não depende dos sentidos, a aritmética, em dúvida, através da hipótese do gênio maligno, mas lá adiante Descartes diz que Deus não pode ser enganador, então, mesmo que os sentidos possam enganar muitas vezes, eles não podem nos enganar sempre, logo o primeiro ponto contradiz com o terceiro, segundo Reid. Parece haver uma contradição aqui. Uma vez que se é enganado pelos sentidos, sempre eles enganarão. Mas Deus não é enganador, portanto os sentidos não podem nos enganar. Dois planos se estabelecem para pôr em dúvida os sentidos: o plano do ser e outro metafísico: Deus.

Descartes entra em conflito entre estes dois planos, por isso a contradição.

4.1 A teoria geral do “senso comum” como uma alternativa ao ceticismo cartesiano

Em oposição ao ceticismo, Reid lança a sua teoria geral do senso comum. Senso para o autor significa juízo. Todos os homens razoáveis concordam em coisas que são auto evidentes. Razão ou juízo é a capacidade para julgar coisas comuns de que as pessoas de capacidade mediana são capazes.

Esta teoria preconiza que o grau de juízo que é comum a toda a humanidade, tem um aparato cognitivo bom, razoável em questões autoevidentes capaz de discernir o que é verdadeiro e o que é falso quanto ao conhecimento do mundo sensível. A auto evidência é baseada na crença que todo ser humano tem, naturalmente, na existência de objetos do mundo sensível, porque os sentidos em condições normais, não são falaciosos. O que é absurdo é contrário ao senso comum e contrário ao auto evidente.

As verdades autoevidentes, princípios do senso comum, são os princípios que garantem a legitimidade das crenças perceptuais. Assim é mais razoável crer em crenças confiáveis tais como elas se apresentam, do que submetê-las à dúvida hiperbólica cartesiana.

Segundo Reid, para o conhecimento do mundo sensível, dois componentes imprescindíveis se apresentam à mente quase que ao mesmo tempo: concepção do objeto e percepção, duas operações mentais que compõem o conhecimento do objeto. Para a percepção, a concepção prévia do objeto é inevitável, ela é anterior à concepção, mas quase que concomitantes. Não são ideias, mas atos mentais.

Reid vai defender a presença direta dos objetos através do juízo perceptual. Juízo perceptual inclui concepção-percepção. A percepção é um ato da mente onde temos uma ideia clara e distinta, está relacionada à convicção de algo presente. A concepção

é um elemento constitutivo da percepção. Para Reid (S/D, p.66,) “As operações das nossas mentes são conhecidas, não pelos sentidos, mas pela consciência, cuja autoridade é tão certa e irresistível como aquela dos sentidos”. E ainda, “Em segundo lugar, na percepção não temos somente uma noção mais ou menos distinta do objeto percebido, mas também uma convicção e crença irresistível da sua existência” (S/D, p.67).

Fazem parte do conhecimento do mundo sensível a concepção, a percepção, a sensação e um juízo perceptual. O juízo perceptual funciona como uma verdade evidente sobre o objeto. A sua evidência é um princípio primeiro do senso comum.

Reid diz que toda a percepção do objeto é um ato mental e envolve três noções: a) alguma noção ou concepção do objeto percebido; b) uma forte e irresistível crença da sua existência presente; c) que essa convicção e crença são imediatas, e não efeito de raciocínio. Imediatas porque não se fundamentam; não são inferenciais. A percepção é imediata, está relacionada à convicção de algo realmente presente. O objeto da percepção é exterior. Logo a percepção não envolve representação. Reid vai defender o caráter direto da presença do objeto. Então, o contato com o mundo exterior, é a percepção que vem imediatamente acompanhada pela concepção da mente de um objeto existente, cujos órgãos dos sentidos sofrem a impressão do mundo exterior juntamente com um juízo perceptual. Este é uma operação mental e tem verdade evidente sobre o objeto. Ele (o juízo) funciona como um primeiro princípio do senso comum, é um princípio constitutivo. Toda percepção envolve concepção e juízo perceptual. O juízo é correto quando a concepção é distinta.

Pode-se dizer também que a epistemologia reidiana é confiabilista, porque é fundada em diversos mecanismos geradores de crença. A percepção para o autor é doxástica, porque perceber é crer, estar convicto de que algo existe. Portanto, o testemunho claro e distinto dos sentidos, além de trazer uma convicção irresistível é imediata também, quer dizer, não é pela via do

raciocínio e da razão que o sujeito fica convencido da existência do que se percebe. A própria percepção direciona a nossa crença. Isto gera uma necessidade de uma teoria que justifique as crenças evidentes que possuímos, que é suprida pela teoria geral do senso comum.

A epistemologia contemporânea descobriu na teoria do conhecimento de Thomas Reid, uma estratégia poderosa contra o ceticismo (1). Reid substituiu a estratégia racionalista cartesiana por uma justificação que não requer razões positivas em favor das crenças do senso comum, pois estas crenças podem ser adequadamente justificadas ao se refutar a força das razões em favor de alternativas ao senso comum (2). Por exemplo, a hipótese cética do Gênio Maligno de Descartes pode ser refutada simplesmente, mostrando que ela não é mais provavelmente verdadeira do que a crença do senso comum de que o mundo é da maneira que o percebemos. A filosofia de Reid tem sido usada nas teorias externalistas sobre o conhecimento e a justificação de crenças.

Referências

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 102, 109, 110.

_____. *Ouvres et lettres*. Paris: Bibliothèque de La Pléiade. 1953, p. 37, 181.

_____. *Oeuvres Philosophiques*, v.III, Paris: Garnier, 1998, p. 40, 124, 160, 181.

_____. *Obra Escolhida*. São Paulo: DIFEL, 1962.

_____. *Princípios da Filosofia* 4ªed. Lisboa: Guimarães Editores 1989, p. 89.

EMPIRICUS, S. *Ouvres Choisis de Sextus Empiricus*. Paris: [editor desconhecido], 1948.

LADIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Ed. Loyola, 1992, p. 29, 52.

FORLIN, E. 2005. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2005, p. 85.

GUEROULT, M. *Descartes selon L`ordre des raisons, II: L`ame et le corps*. Paris: Aubier- Montaigne, 1957, p. 77.

REID, T. *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem*. PICH, R. H. Porto Alegre: mimeo, S/data.

Uma Defesa do Princípio *Knowledge from Knowledge*

*Eduardo Alves*¹

01 Introdução

A ideia de que adquirimos conhecimento inferencial só se as premissas são casos de conhecimento é um princípio amplamente aceito, conhecido como *Knowledge From Knowledge* [KFK]². A implicação disso é que as premissas que sustentam a conclusão de um raciocínio inferencial são, no mínimo, verdadeiras.

Essa é a noção clássica sobre como adquirimos conhecimento inferencial. No entanto, há na literatura supostos casos de conhecimento inferencial com base em falsidades, conhecidos como *Knowledge From Falsehood* [KFF]. Nesses casos, parece que a falsidade exerce um papel essencial na aquisição da crença-alvo. A intuição de alguns epistemólogos é que é possível adquirimos conhecimento com base em crenças falsas. Se for

¹ Graduando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista de Iniciação Científica do CNPq. E-mail: eduardoalves.eas@gmail.com

² Estamos comprometidos com uma versão 'fraca' do Princípio KFK, que postula que as premissas serem conhecidas é condição necessária para aquisição de conhecimento inferencial. Não estamos comprometidos com uma versão 'forte' do Princípio, que postularia que as premissas serem conhecidas é condição necessária e suficiente para a aquisição de conhecimento inferencial.

verdadeiro que há KFF, então o Princípio KFK é falso. Uma que vez que o Princípio KFK defende que o sujeito adquire conhecimento inferencial somente com base em premissas conhecidas, os casos de KFF são claros contraexemplos a essa tese, porque se há conhecimento inferencial com base em falsidades, então é falso que conhecimento inferencial provém somente de premissas conhecidas.

Neste contexto, nosso objetivo é fazer uma defesa do *Knowledge From Knowledge*. Para isso, (i) explicaremos a ortodoxia sobre o conhecimento inferencial; (ii) explicaremos como a falsidade pode ser útil na aquisição de conhecimento inferencial; e, por fim, (iii) ofereceremos as razões de Montminy para crer que os supostos casos de KFF são, na verdade, casos de *Knowledge Despite Falsehood* [KDF]. O resultado desta investigação é que se a resposta de Montminy for verdadeira, então, *prima facie*, o Princípio KFK está livre da objeção de que há conhecimento inferencial essencialmente com base em falsidades.

02 Ortodoxia

Tradicionalmente, conhecimento inferencial é um tipo de conhecimento adquirido com base em premissas conhecidas. Por exemplo, se as seguintes premissas são itens de conhecimento 'Todos os seres humanos são mortais', 'Sócrates é um ser humano', parece plausível afirmar que podemos ter conhecimento da seguinte conclusão 'Sócrates é mortal', uma vez que essa conclusão é deduzida apropriadamente³ das premissas anteriores.

Uma das implicações⁴ disso é que premissas falsas não desempenham um papel epistêmico relevante na aquisição de

³ Por 'apropriadamente', entendemos o sujeito que não está sobre o efeito de nenhuma substância psicoativa, que não está nem cansando, nem agindo 'mecanicamente' após realizar vários exercícios de dedução natural. O sujeito que imaginamos está mentalmente sadio e crê somente com base nas premissas.

⁴ Outra implicação pode ser a justificação de um princípio de *Closure*. Se S sabe que P, e P acarreta (*entails*) Q, então S sabe que P. No entanto, há discussão na literatura sobre a plausibilidade do

conhecimento inferencial. Basta pensarmos, por exemplo, que um sujeito considere as seguintes premissas: 'Todos os mamíferos são animais', 'A cobra é um mamífero', e conclua que 'A cobra é um animal'. Não atribuiríamos conhecimento a este sujeito, porque, embora seja verdadeiro que as cobras são animais, a conclusão é inferida de uma falsidade. Crenças falsas é aquilo que deve ser evitado no raciocínio inferencial, por não fornecerem o suporte apropriado para a conclusão. A ignorância do sujeito nessa inferência pode ser explicada devido à presença da falsidade no raciocínio inferencial. Assim, falsidades não são essenciais para a aquisição de conhecimento; é aquilo que deve ser evitado se quisermos adquirir conhecimento inferencial. Outro exemplo disso são os casos propostos por Edmund Gettier (1963) com a finalidade de criticar a suficiência da Análise Tradicional do Conhecimento.⁵ Tanto no Caso das Dez Moedas, como no Caso Brown, a ausência de conhecimento poderia ser justificada devido à presença da falsidade no raciocínio inferencial do sujeito. Michael Clark (1963), com sua teoria *No-False-Lemmas*, sustenta que só se as premissas forem verdadeiras o sujeito adquire conhecimento da conclusão. Sua motivação para isso era que, se fossem removidas as crenças falsas do raciocínio dos sujeitos, então eles não possuiriam razões para crer na conclusão. Uma vez que não é o caso que adquirimos conhecimento inferencial com base em falsidades, o Problema de Gettier estava aparentemente resolvido.⁶

princípio de Closure. Para uma crítica e uma defesa ao princípio de Closure, veja (DE ALMEIDA, *forthcoming*) e (FELDMAN, 1994), respectivamente)

⁵ Conhecimento proposicional foi tradicionalmente definido como crença verdadeira justificada. No entanto, Edmund Gettier (1963) mostra que essa definição é insuficiente para definir a natureza do conhecimento, porque há casos nos quais crença verdadeira justificada não constitui conhecimento. Gettier, por meio de seus contraexemplos, argumenta que conhecimento não é, ou não é somente, crença verdadeira justificada.

⁶ Embora a teoria de Clark explique os motivos pelos quais o sujeito não possui conhecimento nos casos Gettier, ela não consegue explicar outros casos em que não há a presença de falsidades, somente de verdades, e, ainda sim, o sujeito não possui conhecimento. Um desses casos é o Fake Barns (GOLDMAN, 1976). O sujeito, neste caso, não realiza nenhum passo inferencial inadequado, não há falsidades presentes no seu raciocínio, mas, ainda sim, a maioria de nós diria que o S não sabe devido ao ambiente epistemicamente hostil em que se encontra.

Assim, parece haver uma ortodoxia acerca do conhecimento inferencial, originada provavelmente em Aristóteles⁷:

Princípio *Knowledge From Knowledge* (KFK):

Conhecimento inferencial da conclusão exige conhecimento das premissas relevantes. (WARFIELD, 2005, p. 405).

O princípio KFK é a ortodoxia a respeito do conhecimento inferencial. No que se segue, veremos alguns contraexemplos que colocam em dúvida o Princípio KFK e o status epistêmico que a falsidade pode desempenhar na obtenção de conhecimento.

03 O status epistêmico das falsidades

A plausibilidade do Princípio KFK é atacada por aparentes casos em que a presença de uma premissa falsa não impede o sujeito de obter conhecimento. Se isso for verdadeiro, então o princípio KFK está com problemas.

Há duas categorias de falsidades que parecem desempenhar esse papel: as falsidades inofensivas e as falsidades úteis. Considere, a seguir, o seguinte exemplo:

Falsidade Inofensiva Caso Havit/Nogot: Suponha que eu estou doxasticamente justificado em crer que Havit possui um Ford (o que é verdadeiro) e que também estou justificado em crer que Nogot possui um Ford (o que é falso). Com base nessas duas crenças, eu infiro, e passo a saber, que alguém na minha turma possui um Ford.⁸ (KLEIN, 2008, p. 41).

⁷ “*Todo ensino e toda a instrução intelectual procedem de conhecimento pré-existente*”. (ARISTÓTELES, 2016, 71a-5). Nas passagens (72a25-35), há outros indícios de que Aristóteles está discutindo o Princípio KFK.

⁸ Está é uma versão modificada do caso Mr. Nogot. A versão original deste caso está presente em (LEHRER, 1965, p. 169-170).

Esse é um caso de Superdeterminação (*Overdetermination*).⁹ O sujeito possui duas fontes causais para a sua crença-alvo: a crença verdadeira e a crença falsa. As duas desempenham um papel causal para a crença-alvo. No entanto, a premissa falsa presente no raciocínio é inofensiva, porque é um tipo de falsidade que não impede a obtenção de conhecimento e, além disso, porque presença da premissa verdadeira no raciocínio do sujeito desempenha suficientemente a função causal e evidencial para a aquisição de conhecimento. A presença da crença falsa não é causal e evidencialmente relevante para o conhecimento da conclusão. Casos de Superdeterminação não oferecerem perigo ao Princípio KFK.

Casos de falsidades úteis, entretanto, oferecem perigo ao Princípio KFK. Considere, a seguir, o seguinte exemplo:

A Secretária: Com base na minha memória, eu creio que a minha secretária me disse na sexta-feira que eu tenho um compromisso com um estudante na segunda-feira. Dessa crença, eu infiro que eu tenho um compromisso na segunda, e que a minha secretária me disse isso. Suponha, no entanto, que ela me disse isso na quinta-feira, não na sexta-feira. Eu sei que eu tenho um compromisso, mesmo que eu tenha inferido minha crença da proposição falsa de que minha secretária me disse na sexta-feira que eu tenho um compromisso na segunda-feira. (KLEIN, 2008, p. 36).

Diferentemente dos casos de Superdeterminação, a crença falsa presente neste caso desempenha um papel essencial, isto é, indispensável, tanto para causação, quanto para a justificação da crença-alvo. Tal crença é essencial, ou indispensável, porque o sujeito crê na conclusão só se for baseado na premissa falsa. O sujeito adquire conhecimento essencialmente com base em uma falsidade. Comparando com os casos de Superdeterminação, a crença falsa é indispensável nos casos em que ocorrem. Tal crença

⁹ Outros exemplos podem ser encontrados em (WARFIELD, 2005).

falsa é o que Klein (2008) denomina como Falsidade Útil,¹⁰ porque elas fornecem suporte epistêmico essencial para a aquisição de conhecimento.

Considere, a seguir, outro suposto¹¹ exemplo de KFF:

Relógio de Luxo: Eu tenho um encontro às 19h e tenho extrema confiança na exatidão do meu relógio de luxo. Tendo perdido a noção do horário e querendo chegar no horário para meu encontro, eu olho cuidadosamente para meu relógio e raciocino: ‘São exatamente 14h58min; portanto, eu não estou atrasado para meu encontro às 19h.’. Eu sei minha conclusão, contudo, na realidade são 14h56min, não 14h58min. (WARFIELD, 2005, p. 408).

Esses casos nos fornecem evidência para crer que, em algumas situações bem específicas, a falsidade pode desempenhar um papel essencial para a obtenção de conhecimento. Esse fenômeno é conhecido na literatura como *Knowledge from Falsehood*¹² [KFF]. Grosso modo, KFF pode ser sintetizado nesta ideia:

***Knowledge From Falsehood* [KFF]:**

Em um genuíno caso de KFF, a crença falsa deve contribuir de maneira essencial para a aquisição de conhecimento. (MONTMINY, 2014, p. 467).¹³

¹⁰ Claudio de Almeida denomina esse fenômeno como Falsidades Benignas. É o correspondente às Falsidades Úteis de Klein. As benignas produziram conhecimento, enquanto as chamadas falsidades malignas produziram gettierização. (DE ALMEIDA, 2017).

¹¹ Utilizamos este termo porque ainda se discute na literatura se há, de fato, *Knowledge from Falsehood*. Para alguns autores que defendem *Knowledge from Falsehood*, veja Warfield (2005), Klein (2008), Fitelson (2010), De Almeida (2017). Para alguns autores negam que haja *Knowledge from Falsehood*, veja Ball e Blome-Tillmann (2014), Montminy (2014), Schnee (2015), Borges (2017).

¹² Outros exemplos podem ser encontrados em (WARFIELD, 2005), (KLEIN, 2008), (DE ALMEIDA, 2017). Rodrigo Borges (2017) denomina esse fenômeno de ‘*Knowledge from non-knowledge*’.

¹³ Montminy denomina isso como ‘*Klein’s condition*’. (Cf. MONTMINY, 2014, p. 467).

Isso põem em dúvida o princípio KFK. Se é verdadeiro que há KFF, então KFK é falso, porque o fato de haver conhecimento essencialmente com base em uma falsidade é incompatível com a condição postulada pelo Princípio KFK de que somente premissas conhecidas são essenciais, ou relevantes, para a aquisição de conhecimento. Na próxima seção, por fim, faremos uma defesa do princípio KFK, oferecendo as razões de Montminy para crer que os supostos casos de KFF são, na verdade, casos de *Knowledge despite Falsehood* [KDF].

04 Uma defesa do *Knowledge From Knowledge*: a resposta de Montminy

O objetivo de Montminy é defender que para termos conhecimento inferencial é preciso não somente premissas verdadeiras, mas também premissas conhecidas. Ele defenderá o Princípio KFK, argumentando que ou os sujeitos nos supostos casos de KFF não possuem conhecimento, ou o sujeito possui conhecimento, no entanto, não é essencialmente com base em uma crença falsa, mas em uma crença disposicional¹⁴ conhecida.

A primeira estratégia de Montminy é evitar algumas das objeções de Warfield (2005, 411-412) a respeito da crença disposicional. O ponto central da objeção de Warfield é que se for defendido que a falsidade presente no raciocínio não é essencial, ou relevante, porque há uma crença disposicional verdadeira e justificada sustentada pela mesma evidência que justifica a falsidade, isso traz problemas para casos que possuem um veredicto comum: os casos Gettier. Considere, a seguir, o seguinte caso:

¹⁴ Aqui uma breve distinção entre disposição para crer e crença disposicional precisa ser feita. Disposição para crer é quando o sujeito tem justificação para crer que P, embora não creia que P. Crença disposicional, por sua vez, são crenças 'inconscientes' que o sujeito possui. Para mais informações, veja (AUDI, 1994).

Eu vejo o que parece ser um cachorro no jardim. Por causa disso, eu formo a crença de que há um cachorro no jardim e então concluo que há, pelo menos, um animal no jardim. Minha crença é falsa (não há um cachorro, apenas um brinquedo), embora minha conclusão seja verdadeira - porque há um esquilo atrás do arbusto - eu não sei. (WARFIELD, 2005, p. 412).

O ponto de Warfield é que essa noção nos ofereceria uma resposta contrária à nossa intuição de que o sujeito não sabe. Isso porque a crença disposicional verdadeira e justificada - 'há um cachorro ou um esquilo no jardim' - que é implicada e evidencialmente sustentada pela crença falsa de S, ofereceria razões para S saber que há, pelo menos, um animal no jardim. Ainda assim, a nossa intuição é de que S não sabe. (WARFIELD, 2005, 411-412).

Para evitar essa objeção de Warfield, Montminy diz que há uma clara diferença entre os casos Gettier e os supostos casos de KFF. Nos casos Gettier, a crença disposicional verdadeira não é conhecida, enquanto que, no caso Relógio de Luxo, por exemplo, a crença disposicional verdadeira de que P' - 'é aproximadamente 15h' - é conhecida. E o mesmo acontece no caso da Secretária. A crença disposicional 'minha secretária me disse que eu tenho um compromisso na segunda' é conhecida¹⁵ (Cf. MONTMINY, 2014, p. 464-465). A justificação de Montminy para isso é que

[A] relação entre a evidência de S e P' é direta: nós podemos seguramente assumir que S não formaria a crença de que P' por meio de um golpe de sorte ou por meio de um método questionável como a leitura de uma bola de cristal. Além disso, nossa prática de atribuição de conhecimento contaria S como conhecendo qualquer proposição verdadeira (i) que S está prontamente disposto a crer - porque isso obviamente se segue das crenças atuais de S ou é óbvio dado as atuais experiências perceptuais de S - e (ii) com respeito a situação epistêmica de S que é suficiente para essa crença contar como conhecimento. Por

¹⁵ Ball e Blome-Tillmann (2014) fazem o mesmo ponto à objeção de Warfield.

exemplo, você sabe que há mais de 57 árvores na Floresta Amazônica, mesmo que esse pensamento nunca tenha lhe ocorrido. (MONTMINY, 2014, p. 464).

De tal modo, a objeção de Warfield é evitada, porque a crença disposicional nos casos Gettier não é conhecida.

A segunda estratégia de Montminy é argumentar que a interpretação de que a falsidade desempenha um papel essencial na aquisição de conhecimento é falsa (MONTMINY, 2014, p. 469). Para isso, consideremos as premissas relevantes no caso Relógio de Luxo.

P: São exatamente 14h58min.

Q: Eu não estou atrasado para meu compromisso às 19h.

P': São aproximadamente 15h.

S crê falsamente que P com base na indicação do relógio. Dessa crença, ele infere, e passa a saber, que Q. S também crê disposicionalmente que P'. De acordo com Montminy, S também possui evidência perceptual para crer que na seguinte proposição:

E1: O relógio de S marca 14h58min. (MONTMINY, 2014, p. 469).

Além dessa proposição, Montminy supõe que o relógio de S é equipado com uma tecnologia que é sincronizada com o relógio atômico do Instituto Nacional de Padrões e Tecnologia de Colorado. O relógio de S é, em geral, extremamente acurado. Por causa disso, faz parte do conjunto de evidências de S a seguinte proposição:

E2: S possui evidência de que seu relógio é extremamente acurado. (MONTMINY, 2014, p. 469).

No entanto, S também possui evidência para a seguinte proposição:

E₃: Se o relógio de S não é extremamente acurado, é (extremamente provável), ao menos, que ele é aproximadamente acurado. (MONTMINY, 2014, p. 469).

A evidência de S para E₃ é que S crê justificadamente que se o relógio não é extremamente acurado, então ele é um pouco lento ou um pouco rápido, mas não muito impreciso. Montminy denomina essas ocorrências de Cenário 1, na qual há dois caminhos evidenciais que justificam a crença de S de que Q:

1º: E₁ & E₂ → P → Q

2º: E₁ & E₂ & E₃ → P' → Q

De acordo com Montminy, é plausível afirmar que S sabe que Q. Devido à crença em E₃, S saberia que Q, mesmo que a crença falsa de que P fosse removida do seu sistema de crenças. De tal modo, a condição de KFF de que a falsidade precisa ser essencial para a aquisição de conhecimento não é satisfeita. O segundo caminho nos fornece evidência para crer que S sabe que Q, apesar da presença da falsidade P. Esses caminhos evidenciais nos fornecem evidência para crer que os supostos casos de KFF são, na verdade, casos de *Knowledge Despite Falsehood* [KDF].

Uma das maneiras de defender o Princípio KFK é por meio da construção de um Cenário 2. Suponha que S mantém as crenças de que E₁ e E₂ e que a crença disposicional de que P' depende essencialmente da crença falsa de que P. Suponha, também, que ele perde a evidência para crer em E₃. Temos, assim, o seguinte caminho evidencial:

E₁ & E₂ → P → P' → Q

O Cenário 2, no entanto, é problemático, porque há o seguinte derrotador para a justificação de S.

D: Não é exatamente 14h58min.

A presença do derrotador D não justifica S a crer que Q. Defender que P' depende essencialmente da crença falsa de que P é enganador, porque isso nos compromete com uma rota evidencial na qual há um derrotador para a justificação. S, portanto, seria ignorante a respeito de Q. (MONTMINY, 2014, p, 470).

Entretanto, há um Cenário 3, defendido por Klein (2008). De acordo com Klein, as mesmas evidências que justificam P, também justificam P'. Temos assim, os seguintes caminhos evidenciais:

1º: $E_1 \ \& \ E_2 \rightarrow P \rightarrow Q$

2º: $E_1 \ \& \ E_2 \rightarrow P' \rightarrow Q$

O problema com esse Cenário é similar ao Cenário 2. Ambos os caminhos possuem o derrotador D, derrotando a justificação para crer que Q, ou derrotando a justificação para crer que P'. Isso ocorre porque não há nenhuma evidência para S que justifique a crença em E3. Assim como no Cenário 2, o sujeito do Cenário 3 não possui conhecimento.

Assim como no caso Relógio de Luxo, uma explicação similar pode ser aplicada em outros casos. Considere, a seguir, o seguinte exemplo:

Papai Noel: Mamãe e Papai dizem à pequena S que o Papai Noel colocará alguns presentes sob a árvore na véspera do Natal. Crendo no que seus pais dizem, S infere que haverá presentes sob a árvore na manhã de Natal. Ela sabe disso. (Cf. KLEIN, 2008, p. 37).

As proposições relevantes nesse caso são as seguintes:

E1: Mamãe e Papai disseram que o Papai Noel colocaria presentes sob a árvore.

E2: Mamãe e Papai são confiáveis.

P: Papai Noel colocará presentes sob a árvore.

Q: Haverá presentes sob a árvore.

D: O Papai Noel não existe.

P': Alguém colocará presentes sob a árvore.

O raciocínio empregado por S é o seguinte:

1º: $E1 \ \& \ E2 \ \rightarrow \ P \ \rightarrow \ Q$

Assim como nos outros supostos casos de KFF, S conclui que Q essencialmente com base na falsidade. No entanto, a conjunção (E1 & E2 & D) não justifica P. Há, também, outro caminho, que epistemiza a crença de que Q:

2º $E1 \ \& \ E2 \ \rightarrow \ P' \ \rightarrow \ Q$

De acordo com Klein (2008, p. 57), o suporte evidencial (E1 & E2) para P' não é cancelado pela presença do derrotador D, e esse é um dos motivos pelos quais S sabe que Q¹⁶. Montminy, entretanto, discorda de Klein, uma vez que a conjunção entre (E1 & E2 & D) também não justifica P'. P' seria justificado para S se tivesse essa crença:

E3: Se o Papai Noel não existe, então alguém fará aquilo que Mamãe e Papai falaram que o Papai Noel faria.

¹⁶ Grosso modo, de acordo com Klein, S sabe inferencialmente que Q somente se a falsidade útil causar crença-alvo e houver uma crença P' que epistemize a crença alvo e não houver derrotador no caminho evidencial de P' para Q. (Cf. KLEIN, 2008).

O problema é que se S crer que E_3 , então a condição para KFF não é satisfeita. Uma vez que S crê que E_3 , P seria dispensável para a aquisição de conhecimento. A implicação disso é que ou S não sabe que Q, porque a presença do derrotador o impede de obter conhecimento, ou S sabe que Q, embora a crença falsa P não seja essencial para a aquisição de conhecimento. (Cf. MONTMINY, p. 468-471).

De tal modo, se aceitarmos as duas estratégias de Montminy, os supostos casos de KFF são, na verdade, casos de KDF. O que motiva essa ideia é que se as explicações referentes aos casos Relógio de Luxo e Papai Noel são verdadeiras, então ou S não possui conhecimento, devido à presença do derrotador da justificação, ou S possui conhecimento, embora não essencialmente com base em uma falsidade. Isso demonstra que a falsidade não é essencial para a aquisição de conhecimento.

Entretanto, a argumentação de Montminy oferece-nos uma defesa satisfatória do Princípio KFK? Sua teoria sobre crença disposicional está caracterizada por um condicional contrafactual ‘S não formaria a crença de que P’ por meio de um método inadequado’¹⁷. Nós podemos pensar um mundo no qual S forma a crença de que P’ por meio de um método inadequado. Por quais motivos o fato de ele formar, por um método não adequado, a crença de que P’ em um mundo possível não-atual – e com isso, não saber – interferiria no status da minha crença no mundo atual?

Além disso, ele defende que estamos dispostos a crer em premissas que se seguem do que já cremos ou das nossas experiências perceptuais. Isso serve para justificar, por exemplo, a nossa crença de que ‘são aproximadamente 15h’. Mas, deste modo, parece que estaremos justificados a crer que são aproximadamente 15h15min, aproximadamente 15h16min, aproximadamente 15h17min, etc. O ponto é o seguinte: qual o limite do conceito de ‘aproximado’? Com

¹⁷ Inadequado no sentido de que o sujeito não crê com base no testemunho de uma vidente, que normalmente faz previsões verdadeiras, ou com base num golpe de sorte.

essa teoria, parece que eu estou justificado a crer, dada a minha evidência perceptual, de que 'são aproximadamente 18h59min!'. Se estou disposto a crer nisso, e a utilizo para justificar minha crença alvo, parece que S não sabe a conclusão de que 'eu não estou atrasado para o compromisso às 19h'. Infelizmente, os objetivos deste artigo já foram finalizados e não há espaço para um desenvolvimento desta possível objeção.¹⁸ O ponto do artigo é que, se a resposta de Montminy for verdadeira, KFK está, *prima facie*, livre da objeção de que pode haver KFF.

05 Conclusão

O Princípio KFK é a ortodoxia sobre como adquirimos conhecimento inferencial. Os supostos casos de KFF seriam, no entanto, contraexemplos ao Princípio KFK. A fim de defender o Princípio KFK, oferecemos as razões de Montminy para crer que os supostos casos de KFF são, na verdade, casos de KDF. O resultado disso é que ou o sujeito não possui conhecimento nos casos em questão, ou o conhecimento não é essencialmente com base em uma crença falsa, mas numa crença disposicional conhecida. Portanto, uma vez que os supostos casos de KFF são, na verdade, casos de KDF, Montminy nos oferece razões para crer que o Princípio KFK está livre, *prima facie*, da objeção de que pode haver conhecimento essencialmente com base em falsidades.

Referências

ARISTÓTELES. Analíticos posteriores. In: ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. São Paulo, Edipro, p. 265-365, 2016.

AUDI, R. Dispositional Belief and dispositions to believe. In: *Noûs*, 28 (4), p. 419-434, 1994.

¹⁸ Agradecemos a J.R. Fett e ao professor Rodrigo Borges pelo auxílio na formulação desta possível objeção.

- BALL, B; BLOME-TILLMANN, M. Counter Closure and Knowledge despite Falsehood. In: *Philosophical Quarterly*, 64 (257), p. 552-568, 2014.
- BORGES, R. Inferential Knowledge and The Gettier Conjecture. In: BORGES, R.; DE ALMEIDA, C.; KLEIN, P. (Eds.). *Explaining Knowledge: New Essays On The Gettier Problem*. Oxford: Oxford University Press, p. 273-291, 2017.
- CLARK, M. Knowledge and Ground: A Comment on Mr. Gettier's Paper. In: *Analysis*, 24 (2), p. 46-48, 1963.
- DE ALMEIDA, C. Epistemic Closure and Post-Gettier Epistemology of Reasoning. In: HETHERINGTON, S. (Ed.). *The Gettier Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, Forthcoming.
- DE ALMEIDA, C. Knowledge, Benign Falsehoods, and the Gettier Problem. In: BORGES, R.; DE ALMEIDA, C.; KLEIN, P. (Eds.). *Explaining Knowledge: New Essays On The Gettier Problem*. Oxford: Oxford University Press, p. 292-311, 2017.
- FELDMAN, R. In Defence of Closure. In: *Philosophical Quarterly*, 45, p. 487-494, 1995
- FITELSON, B. Strengthening the case for knowledge from falsehood. In: *Analysis*, 70 (4), p. 666-669, 2010.
- GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? In: *Analysis*, vol. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.
- GOLDMAN, A. Discrimination and Perceptual Knowledge. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 73, n. 20, p. 771-791, 1976.
- KLEIN, P. Useful False Beliefs. In: SMITH, Q. (Ed.) *Epistemology: New essays*. New York: Oxford University Press, p. 30-64, 2008.
- LEHRER, K. Knowledge, Truth and Evidence. In: *Analysis*, 25 (5), p. 168-175, 1965.
- MONTMINY, M. Knowledge Despite Falsehood. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 44 (3-4), p. 463-475, 2014.
- SCHNEE, I. There Is No Knowledge From Falsehood. In: *Episteme*, 12 (1), p. 53-74, 2015.
- WARFIELD, T. Knowledge From Falsehood. In: *Philosophical Perspectives*, 19 (1), p. 405-416, 2005.

O papel da memória em demonstrações muito longas

*Filipe Lucas Guterres*¹

Tyler Burge no artigo intitulado *Content Preservation*², ao desenvolver seus conceitos de *justificação (justification)* e *autorização (entitlement)*, aponta graves dificuldades nos argumentos de Roderick Chisholm, apresentados no capítulo *The Truth of Reason* de seu livro *Theory of Knowledge*, em defesa da tese de que em demonstrações longas não demonstramos conclusões a partir de premissas de modo *a priori*. O ponto central de divergência entre as concepções envolvidas diz respeito ao papel da memória: para Burge a memória desempenha a função de preservar o conteúdo; enquanto para Chisholm, em demonstrações muito longas, a memória deve cumprir o papel de premissa auxiliar³. No presente artigo buscaremos, primeiramente, expor os

¹ Mestrando do PPGFIL - Universidade Federal do Rio Grande do Sul - bolsista CNPq. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil. Contato: filipeguterres@hotmail.com

² Todas as traduções presentes neste artigo foram feitas por nós.

³ Burge admite que o conteúdo de uma memória determinada possa ser internalizado a uma demonstração como parte de seu conteúdo desde que essa proposição seja a seu respeito, nesse caso a memória desempenha um papel substantivo. “A memória substantiva é a memória que introduz novas premissas, com seus próprios assuntos e garantias, na cognição atual” (BURGE, 2013, p.12). Todavia, esse não é o papel da memória que está presente em toda e qualquer demonstração, seja longa ou curta, e, portanto, não é a memória substantiva que protagonizará o debate que

argumentos de Chisholm e, secundamente, a crítica apresentada por Burge.

Para entendermos apropriadamente os argumentos de Chisholm que sustentam a tese mencionada acima, devemos atentar para sua construção argumentativa das concepções de *conhecimento a priori* e de *conhecer de modo a priori*, desenvolvidas na edição mais recente de *Theory of Knowledge* no capítulo *The a priori*. A posição deste autor a respeito da memória em demonstrações muito longas surge em um contexto argumentativo muito específico. Em seguida será a vez de vermos como Burge apresentou sua concepção de *a priori* em *Content Preservation*, bem como seis argumentos que identificamos neste artigo de Burge contra a tese de Chisholm.

Conhecer de modo a priori e proposições objetivamente a priori

Chisholm principia sua argumentação apresentando uma concepção de proposições *a priori* que seria a adotada por Leibniz e por diversos filósofos escolásticos, iremos chama-la de *concepção tradicional*. A característica central destas proposições é a *necessidade*. Mas o que Chisholm quer dizer com *necessidade*? Que uma vez que entendemos a proposição, então vemos que ela é verdadeira⁴, e se a aceitamos, então ela se torna certa para nós⁵ (o que parece com o que é chamado em outros contextos de auto-evidência). É preciso atentar para o fato de que em diversas passagens como essa, o significado pretendido para determinadas palavras é muito especificamente técnico. Mesmo a palavra “entender” (*to understand*) tem seu significado fixado por Chisholm de forma particular e, em certa medida, delimitada – se

apresentaremos. A distinção psicológica entre memória episódica e memória semântica, utilizada por Endel Tulving (1983) é análoga à proposta por Burge.

⁴ “[O]nce you understand it, then you see that it is true” (CHISHOLM, 1989, p. 26)

⁵ “[I]f you accept it, then it becomes certain for you” (CHISHOLM, 1989, p. 27)

entendemos uma proposição então contemplamos e refletimos a seu respeito⁶. Desse modo, interpretamos que a concepção tradicional de *a priori* é tal que uma proposição é *a priori* se e somente se uma vez que contemplamos e refletimos a seu respeito, então vemos que ela é verdadeira.

A *concepção tradicional* servirá de base para Chisholm construir sua própria definição de *a priori*. Muito embora ele venha a reservar um papel importante para aquelas proposições dotadas de *necessidade*, essa concepção de proposições *a priori* lhe pareceu insatisfatória, pois é ao mesmo tempo demasiadamente ampla e estreita. Ela é muito ampla na medida em que também se aplicaria ao que tem a característica de se auto-apresentar (*self-presenting*), e o que tem tal característica não é, por isso, *necessariamente* verdade⁷. Estreita, porque proposições *a priori* que sabemos por intermédio de outras proposições não são contempladas por essa concepção, ou seja, elas não são tais que uma vez entendidas, então se tornam certas para nós de modo independente, pois dependem de nosso conhecimento acerca das proposições pelas quais as derivamos.

Ainda assim a concepção tradicional não está completamente errada, ela acerta ao contemplar como *a priori* aquelas proposições que não são derivadas de outras. Essas proposições, segundo ele, foram chamadas por Leibniz de *iluminações primeiras* e *verdades da razão*, mas o termo tradicional a elas reservado seria “axioma”. Ele apresenta como característica dessa classe de proposições a posição basilar na cadeia lógica do pensamento, a inadmissão a provas e o fato de serem as proposições mais conhecidas – afirmando ser a opinião

⁶ “The proposition must be one that you have contemplated and reflected upon” (CHISHOLM, 1989, p. 27)

⁷ “It would be too broad in that it also applies to what is self-presenting, and what is self-presenting is not necessarily true.” (CHISHOLM, 1989, p. 27). Não é imperativo entender de modo exaustivo essa passagem para compreender o porquê de Chisholm abandonar a concepção *tradicional*, para tanto basta atentar para sua estreiteza alegada.

de Aristóteles. Após uma breve caracterização, Chisholm apresenta uma definição de *axioma*:

“D₁ *h* é um axioma = Df *h* é necessariamente tal que (i) é verdadeiro e (ii) para todo S, se S aceita *h*, então *h* é certo para S” (CHISHOLM, 1989, p. 28).

Em seguida, ele propõe alguns exemplos de proposições que se enquadrariam nesse tipo que vamos enumerar para facilitar sua menção em momento oportuno. 1) Se alguns homens são gregos, então alguns gregos são homens. 2) Se Jones está doente e Smith está ausente, então Jones está doente. 3) A soma de 5 e 3 é 8. 4) O produto de 4 e 2 é 8. 5) Todos os quadrados são retângulos. Então, ele apresenta uma nova definição, desta vez a de ser uma proposição axiomática para alguém. A distinção entre ser uma proposição de certa classe e ser uma proposição de certa classe para alguém é fundamental para entendermos a opinião de Chisholm sobre o apriorismo em demonstrações muito longas, como veremos mais à frente. Vejamos agora como ele definiu o ser axiomático para alguém de uma proposição: “D₂ *h* é *axiomático* para S = Df (i) *h* é um axioma e (ii) S aceita *h*” (CHISHOLM, 1989, p.28).

Para uma proposição ser axiomática para alguém, não basta meramente ela ser axiomática, é necessário que ela seja aceita por alguém, paralelamente, não é o bastante uma proposição ser tomada como axiomática para que ela seja axiomática para alguém no sentido proposto, é preciso que ela seja um axioma de fato. Axiomas são proposições *a priori* contempladas tanto pela *concepção tradicional* quanto pela concepção que Chisholm está desenvolvendo. Mas para ele, nosso conhecimento de axiomas é apenas uma subespécie do nosso conhecimento *a priori*. Como vimos antes, existem casos não contemplados pela concepção tradicional de proposições *a priori*, vejamos agora quais são estes casos de proposições *a priori* não axiomáticas seguindo os passos de Chisholm.

Suponha que exista um sujeito S que aceite as proposições dos exemplos 3 e 4 como axiomas e infira a partir deles uma terceira proposição. “Se a soma de 5 e 3 é 8 e o produto de 4 e 2 é 8, então a soma de 5 e 3 é o produto de 4 e 2” (CHISHOLM, 1989, p.29). Em casos como estes, a proposição inferida é conhecida *a priori* de modo tributário às proposições basilares, não há, pois, a necessidade de aceita-las de forma independente tal como aceitamos os axiomas, elas não são tais que uma vez que as aceitamos elas se tornam certas para nós. Devemos, portanto, ampliar a concepção tradicional afim de introduzir tais proposições não axiomáticas conhecidas de modo *a priori*⁸. Por isso, Chisholm concentra-se em investigar o modo de conhecer *a priori*, e, posteriormente, irá explicar como podemos falar de proposições que são *a priori* objetivamente.

Uma caracterização preliminar apresentada é a seguinte: “Sabemos uma proposição de modo *a priori* dado que a aceitamos e dado que ela é implicada por proposições que são axiomáticas para nós” (CHISHOLM, 1989, p. 29). No entanto, existem proposições necessárias que aceitamos sem que a saibamos de modo *a priori* – aquelas que aceitamos por autoridade. É preciso, pois, restringir em certa medida, para incluir apenas os casos em que proposições são aceitas de modo “*a priori*”. Para tanto Chisholm realiza um movimento que devemos atentar, a afirmação de que uma proposição é sabida de modo *a priori* se e somente se é axiomático que a proposição se segue de um axioma. “ $D_3 h$ é sabido *a priori* por S = Df Há um *e* tal que (i) *e* é axiomático para S,

⁸ Chisholm apresenta como um problema para a concepção tradicional sua limitação para com a existência de proposições *a priori* que são conhecidas por intermédio de outras. Isto não é contraditório com sua posterior exclusão do conceito de proposições conhecidas *a priori*, daquelas que são aceitas por meio de autoridade, devido a sua distinção entre ser *a priori* e ser conhecido de modo *a priori*. Proposições necessárias são *a priori* em todos os casos, mas podem ser aceitas de modo *a priori* ou de modo *a posteriori*, ou seja, no primeiro caso, diretamente por sua natureza evidente ou através de deduções a partir de axiomas, ou, no segundo caso, através da autoridade de outro ou da empiria.

(ii) a proposição e implica h , é axiomática para S , e (iii) S aceita h ” (CHISHOLM, 1989, p.29).

Assim, Chisholm construiu sua distinção entre ser conhecido de modo *a priori* por alguém e proposição *a priori* propriamente. Em seguida, o autor desenvolve seus argumentos sobre proposições longas que serão atacados por Burge, mas iremos adiar a exposição deles por um momento, para antecipar sua definição de proposições objetivamente *a priori* que é apresentada junto ao termino do capítulo, buscando assim contrasta-la com a definição apresentada de conhecer de modo *a priori*.

Chisholm sustenta que existem proposições que são *a priori* de maneira objetiva, isto é, que independem do ato de um indivíduo de toma-la como tal, tais proposições são *a priori* mesmo que não sejam conhecidas por ninguém. *Necessidade* é uma marca do *a priori* no sentido de que se uma proposição é objetivamente *a priori*, então ela é *necessária*, assim são os axiomas, como vimos antes, proposições objetivamente *a priori* as quais são abrangidas pela concepção dos escolásticos e de Leibniz – uma reaproximação com a *concepção tradicional*. Vejamos como ele define tal classe de proposições: “D₄ h é *a priori* = D_f É possível que exista alguém para quem h é sabida de modo *a priori*” (CHISHOLM, 1989, p.31);

Assim são as proposições da matemática que ninguém conhece ainda, por exemplo, basta que seja possível que alguém as conheça de modo *a priori* para que sejam objetivamente *a priori*. Desta forma, a definição de proposições objetivamente *a priori* repousa sobre as noções de *possibilidade*, de conhecer de modo *a priori*, de *axioma* e de ser *axioma* para alguém.

O não-apriorismo do modo de conhecer uma conclusão em demonstrações muito longas

Chisholm inicia sua argumentação invocando uma passagem de Tomás de Aquino que talvez esteja por traz de sua própria reflexão a respeito das demonstrações longas, esta passagem afirma que aqueles que têm conhecimento dos princípios (i.e., os axiomas) têm um conhecimento mais certo do que o conhecimento o qual se dá através de demonstração. Em que sentido podemos falar de conhecimento mais certo? É possível, especulamos, que ele tenha enxergado em tal distinção uma explicação para a intuição por traz da tese de que axiomas são mais certos do que outras proposições que derivamos destes axiomas, já que eles são independentes daquilo que lhes é derivado, e o processo de derivação é uma instância suscetível ao erro a mais. Vejamos a passagem em que ele apresenta sua tese:

E se S deriva uma proposição de um conjunto de axiomas, não por meio de um ou dois passos simples, mas como um resultado de uma prova complexa, envolvendo uma série de passos inter-relacionados? Se a prova é formalmente válida, então nós não deveríamos dizer que S sabe uma proposição *a priori*? Eu acho que a resposta é não. (CHISHOLM, 1989, p. 30)

A tese é apresentada de forma explicita: em provas complexas não conhecemos de modo *a priori* a conclusão a partir de derivações, mesmo que a prova seja formalmente válida. Mas como ele sustenta essa tese?

Mas se, no curso de uma demonstração, nós devemos confiar na memória em vários estágios, assim usando como premissas contingentes proposições sobre o que nos ocorre de lembrar, então, embora possamos dizer que temos ‘conhecimento demonstrativo’ da nossa conclusão, em um sentido um tanto amplo da expressão ‘conhecimento demonstrativo’, nós não

podemos dizer que temos uma demonstração *a priori* da conclusão. (CHISHOLM, 1989, p.30)

A cláusula não satisfeita na definição proposta de conhecer de modo *a priori* é a “(ii) a proposição *e* implica *h*, é axiomática para *S*”, pois ao decorrer de uma demonstração longa, a inferência de uma proposição à outra é feita de modo não axiomático, pois é apoiada em uma faculdade que provê premissas contingentes, por exemplo, que é o caso que lembro que *e* implica *h*. Mesmo que de fato *e* implica em *h* seja o caso, somos obrigados a nos apoiar em outras proposições acerca destas proposições, além delas mesmas, proposições acerca de nossa recordação. E essas proposições são contingentes uma vez que a memória é falível e não auto-evidente. O que é *necessário* para Chisholm, como vimos, é aquilo que, uma vez que você contempla e reflete a seu respeito, então você vê que é verdadeiro, mas podemos refletir a respeito de uma determinada memória sem conseguirmos enxergar sua veracidade ou ainda, tomarmos uma memória falsa como verdadeira, como acontece quando nos encontramos com pressa, nesta situação estamos sujeitos a cometer erros via lapsos de memória, mesmo em cálculos simples, como esquecer o número referente à soma de 9 e 6, ou confundi-lo com 13.

Para tentar compreender melhor o que está envolvido nesse raciocínio, vamos tentar imaginar como seria possível para a memória ser axiomática: ela precisaria respeitar D2 e D1. Imagine uma determinada memória usada por um sujeito *S* em um dos estágios de uma demonstração muito longa para lembrar que a proposição “*p*₉₀ implica *p*₉₁” é axiomática para ele. Ela deveria ser aceita por ele e ser um axioma, caso queiramos que ela respeite D2. Para ser um axioma propriamente, segundo D1, ela deveria ser objetivamente verdadeira e, uma vez que qualquer sujeito a aceitasse, então ela seria certa para ele. Mas como pode uma memória ser um axioma? Ela pode ter como conteúdo um axioma, o que nos tentaria buscar apenas restringir a memória para casos

onde o conteúdo é proposicional, verdadeiro ou axiomático. No entanto, a memória é algo a mais do que um simples conteúdo, daí, justamente, vem sua falibilidade⁹, é por causa deste a mais que nossa reflexão sobre proposições que contêm cláusulas que expressam atitudes proposicionais acerca da memória, tais como, *lembro que*, é insuficiente para que possamos enxergar sua veracidade – o que seria imprescindível para tomarmos qualquer proposição como *necessária* na concepção apresentada por Chisholm.

Cabe-nos agora analisar os argumentos de Burge frente aos de Chisholm, que dividimos em seis. Para isso será necessário atentarmos para a distinção burgeana entre *justificação* (*justification*) e autorização (*entitlement*), sua concepção de *a priori* e como ele enxerga o papel da memória em nossa vida cognitiva

Justificação e autorização

Burge tem uma concepção de *a priori* diferente da de Chisholm. Embora não explicitado no texto, mais do que apenas apresentar uma forma diferente de conceber o *a priori*, essa divergência tem uma função crítica, a de evidenciar que há dependência dos argumentos a respeito do apriorismo em demonstrações muito longas a uma concepção de *a priori* peculiar, que outras podem ser, no mínimo, tão plausíveis quanto, e que, portanto, há uma limitação relevante dessa argumentação. Para entendermos a concepção de *a priori* de Burge, será necessário conhecermos sua distinção entre *justificação* e *autorização*, pois é sobre esses conceitos que o seu *a priori* se aplica primariamente,

⁹ Se a memória fosse igual ao seu conteúdo, então ao lembrarmos de um evento no passado, estaríamos, de alguma forma, o recriando no presente, o que seria, no mínimo, uma concepção muito exótica. Contrariamente a isso, é razoável supor que quando lembramos de uma maçã, não é a maçã propriamente que está lá presente em nossa memória, mas algo como um conteúdo referente a ela.

diferentemente de Chisholm que vê no *a priori* uma característica de certas proposições e de certo modo de conhecer. “Eu tomo ‘*a priori*’ como aplicável primariamente às *justificações* e às *autorizações* ao invés de às verdades” (BURGE, 1993, p. 458).

Cabe ressaltar que podemos falar de *justificação* em sentido amplo ou estrito. No primeiro caso, *justificação* engloba tanto *justificação* no sentido estrito quanto *autorização*. *Justificação*, no sentido amplo, são certo tipo de *garantias epistêmicas*. *Garantia epistêmica* é um *bem epistêmico* que consiste em satisfazer as *normas epistêmicas* que governam nossa obtenção da verdade. *Normas epistêmicas*, por sua vez, são certo tipo de padrões governando o preenchimento de funções representacionais de *estados psicológicos*. Elas governam a aquisição, transformação e emprego de *conteúdos representacionais* em um sistema de crença (BURGE, 2003, p. 513). Por isso podemos dizer que *justificação* e *autorização* visam a verdade, já que suportam crenças. Ambos têm força positiva em apoiar racionalmente atitudes proposicionais e práticas cognitivas, e em constituir um direito epistêmico para tanto (BURGE, 1993, p. 458). Delimitar a fronteira conceitual entre *autorização* e *justificação* no sentido estrito pode ser uma tarefa difícil em certos casos fronteiriços, vejamos agora cada um dos conceitos em particular para que possamos entender suas peculiaridades.

Como vimos, *autorizações* são *garantias epistêmicas*, porém são tais que não precisam ser compreendidas ou acessíveis ao sujeito a quem elas garantem um determinado conteúdo cognitivo. Neste sentido, estamos autorizados a confiar em faculdades tais como a percepção e a memória, bem como em tipos de raciocínios como o dedutivo e o indutivo e até mesmo na palavra dos outros. Note que estar autorizado, ou em outras palavras, ser lícito epistemicamente a confiar na memória ou no raciocínio indutivo, não requer que sejamos capazes de justificar nossa confiança nesses recursos: uma criança, por exemplo, está tão *autorizada epistemicamente* a confiar em sua memória quanto

um neurocientista especialista em memória, pois não há a necessidade de que compreenda os processos neurais ou outras vicissitudes explicativas referentes à confiabilidade dessa faculdade. Do mesmo modo, ela está *autorizada* a induzir que sua mãe irá lhe repreender verbalmente em caso de desobediência, sem que precise aprender e endossar uma teoria acerca da indução. O mesmo se segue para a percepção.

O conceito de *justificação* se contrapõe ao de *autorização* justamente no que diz respeito à acessibilidade de seu conteúdo. Uma pessoa está *justificada* a confiar em determinado raciocínio se e somente se tem acesso às razões¹⁰ pelas quais pode confiar neste raciocínio. Essa concepção abrange premissas autossuficientes e justificações mais discursivas, desde que estas estejam disponíveis para o repertório cognitivo do sujeito (BURGE, 1993, p. 459). Estamos assegurados por certo *autorização* a confiar em raciocínios dedutivo em geral, entretanto, em um raciocínio dedutivo determinado, como por exemplo, se nós aceitarmos que “se chover então a calçada ficará molhada” e que “choveu”, estaremos *justificados* a deduzir a conclusão, ou seja, que a calçada está molhada. A garantia epistêmica correspondente ao processo dedutivo é provida pela *autorização*, mas a conclusão específica do caso apresentado é garantida paralelamente pela justificação.

Como dito antes, Burge considera o *a priori* primariamente aplicável à *justificação* e à *autorização*, podemos falar, portanto, destes conceitos como *a priori* ou *a posteriori*. Eles são *a priori*, se e somente se sua força justificatória não é de forma alguma constituída ou reforçada por referência às ou confiança nas especificidades de alguma gama de experiências sensoriais ou crenças perceptivas (BURGE, 1993, p. 458). O conhecimento de uma pessoa de uma proposição talvez seja adequadamente apoiado tanto por um corpo *a priori* quanto por um corpo *a posteriori* de *justificações* ou *autorizações*, entretanto, *autorizações* não

¹⁰ “Razões são proposicionais.” (BURGE, 2003, p. 529)

precisam ser entendidas pelo ou mesmo acessíveis ao sujeito, enquanto *justificações* envolvem razões que as pessoas têm e têm acesso. O caso da dedução da criança mencionado acima exemplifica uma situação onde temos *autorização a priori* e *justificação a posteriori envolvidos*. Vale mencionar que, o conhecimento é *a priori* para Burge em função do apriorismo de sua *autorização* ou *justificação*: “Para ser *a priori*, o conhecimento deve ser subscrito por uma justificação ou autorização *a priori* que não precise de nenhuma outra ajuda justificatória, para que a pessoa tenha aquele conhecimento” (BURGE, 1993, p. 459).

Para ser *a priori*, um conhecimento não deve carecer de nenhuma outra garantia epistêmica se não aquela provida por *autorizações* ou *justificações a priori*, no entanto esse conhecimento pode se apoiar em aspectos inteiramente gerais da experiência sensorial ou *crença perceptual*, ou ainda em aspectos das capacidades sensoriais do indivíduo e em suas funções que originam categorias de informação. Além disso, é importante ressaltar que, para Burge, mesmo proposições *a priori*, isto é, proposições apoiadas em *justificações ou autorizações a priori*, são falíveis e revisáveis. Uma *justificação a priori* pode ser falsa, revisada e não demonstrativa.

Argumentos de Burge contra a tese e argumentos de Chisholm

O primeiro argumento que gostaríamos de apresentar não é defendido explicitamente por Burge, mas, no entanto, acreditamos que pode ser derivado legitimamente de sua exposição acerca da concepção de *a priori*. Burge procura destacar a dependência essencial em uma noção basilar muito específica na qual o argumento atacado está sustentado, a saber, a concepção de *a priori* de Chisholm. Por mais que a concepção de *a priori* de Chisholm possa ser atraente, robusta ou acarrete muitas vantagens explicativas, outras concepções de *a priori* podem ser colocadas ao seu lado como concepções igualmente atraentes e virtuosas. Se

lembrarmos da retórica na qual Chisholm desenvolveu seu *a priori*, perceberemos que se tratou de um desviar de problemas, balizando conceitualmente até chegar ao ponto de incluir os casos convenientes e excluir os censuráveis. Contudo, Chisholm foi levado a adotar uma tese, no mínimo, heterodoxa, a saber, que conclusões em demonstrações muito longas não são conhecidas de modo *a priori* – ou seja, ele está afirmando que o que os matemáticos fazem, e o conhecimento que eles produzem, é obtido de modo *a posteriori*. Mas estes estão entre os casos reconhecidos como os mais paradigmáticos de apriorismo que existem, é controverso, portanto, excluí-los em um conceituar do *a priori* balizado por situações de antemão tomadas como paradigmáticas. Chisholm teve cuidado em evitar definições de *a priori* que são muito estreitas e muito amplas: por que não tomar tal definição de *a priori* como demasiadamente estreita, já que o levou a excluir demonstrações longas de seu escopo? Talvez este argumento, nestes termos, não tenha sido intencionado por Burge, todo caso, pelo menos foi inspirado pelas considerações feitas por ele e é compatível com sua posição.

O segundo argumento de Burge que queremos apresentar consiste na alegação de *non-sequitur* frente a seguinte passagem apresentada por Chisholm: “Devemos confiar na memória em várias fases, assim usando como premissas proposições contingentes sobre o que nos ocorre de lembrar” [*Grifo nosso*] (CHISHOLM, 1989, p. 30). Não se segue da dependência de uma dedução na memória que ela, ou qualquer justificação associada a ela, usa “proposições contingentes” sobre a memória como premissas. Não se justifica a demonstração por apelo à memória. Se justifica isto por apelo aos passos e as transições inferenciais da demonstração (BURGE, 1993, p. 462). Ou seja, não se segue do fato de que devemos confiar na memória que ela deve ser usada como proposição contingente. Mas, no entanto, Chisholm poderia invocar sua definição (D3) de conhecer de modo *a priori* que em (ii) requer a internalização do conteúdo proposicional do processo

cognitivo utilizado na transitividade inferencial de *e* para *a* em forma de uma proposição condicional devido à exigência de que esse conteúdo seja um axioma. Frente a isso, entretanto, devemos considerar que a memória é compreendida diferentemente pelos autores. Para Burge, nossa confiança na memória é algo distinto de nossa confiança em determinado conteúdo preservado na memória, esse conteúdo pode ser proposicional, mas a memória enquanto uma faculdade ou uma *autorização*, não. Desta forma, Burge não está obrigado a inferir de nossa necessidade em confiar na memória que devemos internalizar determinado conteúdo proposicional em uma demonstração longa para que a conheçamos de modo *a priori*, tão pouco Chisholm deve endossar a teoria da memória preservativa. A solução desse embate, acreditamos, reside no mundo: qual das duas compreensões sobre a memória é o caso?

O terceiro argumento consiste em apresentar uma consequência inaceitável para a tese de Chisholm advinda de reflexões propostas por Burge sobre a memória: utilizamos a memória a todo instante. Mesmo demonstrações de uma só etapa poderiam acabar em erro se a memória de curto prazo do sujeito pensante for defeituosa¹¹. Então, se tomarmos vulnerabilidade a falhas de memória como um sinal de que uma justificação de raciocínio deve fazer referência à memória, absolutamente nenhum raciocínio seria independente de considerações sobre a memória (BURGE, 1993, p. 463). Para atestar que usamos a memória a cada instante, nos parece, basta atentar para o fato de que ao escrever, usar qualquer símbolo ou até mesmo pensar, trazemos a consciência conteúdos mentais que adquirimos em certa etapa passada de nossas vidas. Usamos português, por exemplo, para pensar em proposições banais, e algarismos arábicos para fazer cálculos simples, deste modo, mesmo em demonstrações muito curtas recorremos à memória a todo

¹¹ Sobre a vulnerabilidade da preservação da verdade em função da falibilidade da memória preservativa, ver *A preservação da Verdade* (FARIA, 2006).

instante, e, portanto, se quisermos respeitar a definição de conhecer de modo *a priori* de Chisholm, deveríamos internalizar o conteúdo de nossa memória acerca da linguagem na forma de proposições axiomáticas em qualquer demonstração, o que é impraticável e mesmo impossível, já que tais proposições não são auto-evidentes e, portanto, não são axiomáticas.

O quarto argumento ataca a premissa que afirma a necessidade de incluir proposições preventivas para fontes possíveis de erro, tal como foi sugerido por Chisholm para a memória, pelo motivo de que podemos incorrer em lapsos de memória. Se devemos tomar essa atitude com respeito a memória, então pelo mesmo motivo deveríamos ser tão precavidos quanto com toda e qualquer fonte de erro. Mas não somos, pois não há base para tal exigência, se quer foi apresentado um argumento em sua defesa e não há nada na possibilidade de errar, por si só, que acarrete a necessidade de medida preventiva. Além disso, tal medida se quer pode garantir infalivelmente o sucesso da dedução, já que o ato de deduzir e de conhecer de modo *a priori* sempre estará condicionado à um processo cognitivo de internalização psicológica das proposições deduzidas, e esse processo é condição necessária para a apreensão de qualquer cláusula preventiva. Ou ainda, se nós precisássemos incluir premissas para provar que certo processo cognitivo é apropriado e seguro, verificar a confiabilidade dessa premissa necessitaria a inclusão de um novo processo cognitivo que, por sua vez, precisaria incluir outras premissas para provar esse novo processo cognitivo. O quinto argumento consiste, justamente, na defesa de que tal dificuldade apresentada evidencia um regresso ao infinito.

O sexto argumento consiste em sustentar que nem mesmo proposições sabidas de modo *a posteriori* utilizam-se de proposições acerca da memória. Mesmo no raciocínio empírico, a memória tem uma função puramente preservativa que não contribui para a força da justificação, mas simplesmente ajuda a garantir o bom funcionamento de outras capacidades cognitivas ao

longo do tempo (BURGE, 1993, p. 464). Tal argumento, assim como o segundo, é dependente da teoria da memória preservativa de Burge.

As críticas de Burge nos parecem ser muito efetivas em apresentar graves dificuldades na concepção e argumentos de Chisholm. Muito embora o terceiro e o quinto argumento dependam de um confronto de perspectivas de base empírica, e, em geral, muito nessa discussão depende do que tomamos como fatos verídicos acerca da memória e de seu papel em demonstrações, existem inconsistências formais nos raciocínios de Chisholm, como o regresso ao infinito relatado no quarto argumento. Todavia, cremos que não é razoável desprezar as fraquezas de base empírica, o terceiro argumento é, em nosso ver, suficiente para comprometer decisivamente as teses de Chisholm – pois não podemos admitir as consequências que inevitavelmente advém delas. Talvez Chisholm não tenha considerado tal possibilidade, a saber, de que usamos a memória a todo tempo, pois ele a concebe de uma perspectiva ocupada com os problemas intelectualistas, ele está preocupado com vantagens e desvantagens diferentes dos que Burge, que busca aproximar a filosofia com a ciência, está. Para Burge, a memória é uma *autorização* que tem como função preservar o conteúdo mental, seja proposicional ou não¹², em diversos casos, como nas deduções longas e curtas, muito embora ela possa ser internalizada como parte de um conteúdo inferencial em casos onde ela é o assunto tratado. Ela tem um papel que vai desde sua filosofia da percepção até a filosofia da mente, contribuindo na explicação de sua principal tese, o anti-individualismo. Entretanto, é evidente que ambos os autores estão buscando explicar o mesmo objeto, pois eles buscam partir de premissas amplamente aceitas e recorrem a pontos comuns acerca dele. No que diz respeito ao debate, cremos que

¹² “Em ‘*Content Preservation*’, eu expliquei a noção de memória puramente preservativa em termos da preservação de pensamentos e seus conteúdos. Aqui eu amplio a explicação a fim de incluir estados não proposicionais e seus conteúdos.” (BURGE, 2013, p. 26)

foram levantadas dificuldades irremediáveis as teses de Chisholm, quanto memória, nos parece que a explicação de Burge é, muito provavelmente, a melhor.

Referências

- CHISHOLM, M. R. The A Priori. In: CHISHOLM, M. R. *Theory of Knowledge*. 3.ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989, p 26-38.
- BURGE, T. Content Preservation. In: *The Philosophical Review*, Durham, Vol. 102, No. 4, p. 457-488, out.1993.
- BURGE, T. Perceptual Entitlement. *Philosophy and Phenomenological Research* No. 3, p.503-548, nov. 2003.
- BURGE, T. *Cognition Through Understanding: Self-Knowledge, Interlocution, Reasoning, Reflection*. 1.ed. Oxford: Oxford University Press, 2013, p.26.
- FARIA, P. A preservação da verdade. In: O que nos faz pensar, vol. 15, n. 20, p. 101-126, dec. 2006.
- TULVING, E. *Elements of Episodic Memory*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Unsafe Knowledge and Gettierization

João Rizzio Vicente Fett¹

1. Introduction

In this essay, we will examine the trendy proposal of explaining knowledge in terms of its incompatibility with malign kinds of epistemic luck. This proposal stems from an epistemological program that has been called, by Duncan Pritchard's lead, *anti-luck epistemology*, whose best incarnation, its proponents say, is the now famous *safety theory*, according to which knowledge is a matter of avoidance of error in similar counterfactual circumstances – that is, avoidance of error in close possible worlds. One of the chief assets the safety theory allegedly furnishes us with is an account of gettierization; it offers us an explanation of why the target beliefs of the subjects in Gettier cases fall short of knowledge. In the last few years, however, a number of counterexamples to the safety theory has been put forward. Here we will pay special attention to an objection advanced by Juan Comesaña (2005) to the safety requirement as a necessary condition upon knowledge. By presenting a case of knowledge in which the safety requirement is not met, Comesaña defies the safety advocates' claim that the gettierized subjects fail to know

¹ Doutorando em Filosofia – PUCRS/CAPES. Email: jrfetto1@gmail.com

because their beliefs are not safe. Our aim is to investigate whether that is indeed a lethal blow against the safety theory.

2. Anti-luck epistemology

It all begins with the so-called *anti-luck intuition*, which roughly says that knowledge that P excludes a certain kind of luck in the achievement of the true belief that P. Let us consider two different scenarios in order to elicit, and then to elucidate, this intuition. First, suppose that a subject, S_1 , desires to know what time it is, and then checks her analogical clock, which is highly reliable and is functioning normally. The clock shows that it is 3pm and, as a result, S_1 comes to believe that it is 3pm, and she believes truly – it is in fact 3pm. Surely, S_1 knows that it is 3pm. Now imagine a slightly different case. Suppose that a subject, S_2 , desires to know what time it is, and then checks her analogical clock, which is highly reliable *but* is not functioning normally this time – it broke last night. The clock shows that it is 3pm and, as a result, S_2 comes to believe that it is 3pm. Surprisingly, though, she believes truly – as well as S_1 does – since the clock stopped exactly 12 hours ago.² Intuitively, however, S_2 does not know that it is 3pm. Call these two cases *Normal Clock* and *Stopped Clock* respectively. The question is why does S_1 's justified true belief amount to knowledge whereas S_2 's justified true belief does not?

In an effort to explain what went wrong with S_2 's justified true belief – and then to explain what goes wrong with the gettierized subjects' beliefs in general – epistemologists have pointed to the fact that S_2 's belief happens to be true only *by a stroke of luck*. Given that a stopped clock shows the correct time only twice a day, it is a matter of luck that S_2 's belief, acquired by reading the clock, is true; her belief is *accidentally* true, as Peter

² This is a modified version of a case Bertrand Russell used to show that knowledge cannot be the same thing as a belief which is only accidentally true. See (RUSSELL, 1948, p.140).

Unger (1968) would say. This verdict applies to all gettierized beliefs, it seems. And it is precisely because it is only lucky true that a gettierized subject's belief does not count as knowledge. Knowledge, being the highly prized kind of epistemic status, as we have learned from Plato, cannot be grounded in the accidental achievement of a true belief. That is the anti-luck intuition concerning the nature of knowledge, whose potential to solve the Gettier problem will be examined here.

Following Peter Unger's way of explaining knowledge and accounting for gettierization, Duncan Pritchard (2005, 2007, 2015) has been leading a movement in epistemology which takes the anti-luck intuition as the core idea on which we should build our conception of knowledge. According to anti-luck epistemology, as it is called, S's true belief that P counts as knowledge *only if* it is not a matter of luck that P is true. Linda Zagzebski (1994, p.69), in this respect, had suggested that such a kind of epistemic luck that is incompatible with knowledge is in fact a structural element of any Gettier case and that any attempt aimed at solving the problem must find a way of avoiding its presence. She proposed a view of gettierization I called elsewhere the *double luck account of gettierization*, according to which any Gettier case essentially involves some good luck counteracting some bad luck. This may be clearly perceived in Stopped Clock. S₂ is looking at a stopped clock that, probably, will not show her the right time; that is her bad luck. Her good luck is that she is looking at the clock at the precise and unique moment that it shows the right time.

But how exactly should we understand the claim that knowledge excludes luck? What kind of luck is our target? "Epistemic luck", some would immediately answer; the luck that gets us to *knowledge*. No, not this one. We are not concerned with the epistemic luck that Sherlock Holmes had when he overheard, behind closed doors, Mr. Murderer confessing his crimes, and then came to know that Mr. Murderer is the culprit. Luck in getting evidence that leads to knowledge is not a knowledge-preventing

element. Rather, the kind of luck that knowledge excludes is *veritic epistemic luck* – see Pritchard (2005, p.146) – that is, the luck one has in getting to the truth when the conditions might easily have led one to the falsity. S₂, in *Stopped Clock*, is a victim of veritic epistemic luck, since she gets to the true belief that it is 3pm, but might very easily have believed something false; had she looked at the clock any other time than 3pm, she would end up with a false belief.

Most anti-luck epistemologists understand veritic epistemic luck in modal terms, so that the anti-luck intuition is easily turned into a modal requirement upon knowledge. In this essay, we will examine whether or not the safety theory is suited to do this job. We want to find out whether it properly reflects the anti-luck intuition exposed above, thus offering a plausible account of knowledge and a solution to the Gettier problem.

3. Safety

The first full-blown version of the safety theory first appears in Ernest Sosa's (1999) Moorean resistance to skepticism. Introduced as a replacement for the failed sensitivity theory that Robert Nozick (1981) had proposed, Sosa's safety theory intends to provide a solution to the skeptical challenge as well as a solution to the Gettier problem by imposing the following requirement upon knowledge:

Call a belief by S that p “safe” iff: S would believe that p only if it were so that p. (Alternatively, a belief by S that p is “safe” iff: S would not believe that p without it being the case that p; or, better, iff: as a matter of fact, though perhaps not as a matter of strict necessity, not easily would S believe that p without it being the case that p.) Safety: In order to (be said correctly to) constitute knowledge a belief must be safe (rather than sensitive). (Sosa, 1999, p.142)

Besides Ernest Sosa, other prominent epistemologists have become enamored with a safety condition upon knowledge. Timothy Williamson, for instance, proposed the following version of it: “If one knows, one could not easily have been wrong in a similar case. In that sense, one's belief is safely true.” (Williamson, 2000, p.147).

It is Duncan Pritchard, however, the most passionate advocate of safety as, at least, a necessary condition upon knowledge. What is more, Pritchard's version of the safety theory may be correctly seen as the most sophisticated version of it in that it is capable of handling a number of problem which the other versions of the safety theory have trouble with.³ Here is his proposal – let us call it hereafter *the safety principle*:

If a believer knows that p, then in nearly all, if not all, nearby possible worlds in which the believer forms the belief that p in the same way as she does in the actual world, that belief is true.
(Pritchard, 2005, 163)

The test the safety principle suggests, as Pritchard conceives of it, is quite simple. But before proceeding we need to make two important remarks. First, the safety principle is a *modal claim*, so that it is useful to avail ourselves of the possible worlds heuristics for subjunctive conditionals to understand what exactly it states. Second, we should relativize safety to the basis on which the subject forms her belief in the actual world. Whether or not a certain belief P of S is safe will depend upon the basis on which S formed her belief that P. Accordingly, we need to look at close possible worlds in which S believes that P in the same way as in the actual world and then we need to find out whether she believes truly that P in these worlds. Let us consider how things work with the *Stopped Clock* case. Consider one of the many close worlds where S₂ believes that it is 3pm by looking at the stopped clock.

³ See (FETT, Manuscript).

Consider, for instance, the world in which everything stays the same except for the fact that it is 2pm. In this world, would S_2 's belief about the time have been true? Clearly not, after all S_2 would have looked at the stopped clock and, as a result, S_2 would have believed that it is 3pm. S_2 's belief is unsafe, thus not amounting to knowledge.

4. A problem for the safety theory

In what follows, we will consider an objection against the safety principle as a necessary condition upon knowledge which was put forward by Juan Comesaña; in his own slogan, a case of *unsafe knowledge*. Let us consider the case:

[HALLOWEEN PARTY]: There is a Halloween party at Andy's house, and I am invited. Andy's house is very difficult to find, so he hires Judy to stand at a crossroads and direct people towards the house (Judy's job is to tell people that the party is at the house down the left road). Unbeknownst to me, Andy doesn't want Michael to go to the party, so he also tells Judy that if she sees Michael she should tell him the same thing she tells everybody else (that the party is at the house down the left road), but she should immediately phone Andy so that the party can be moved to Adam's house, which is down the right road. I seriously consider disguising myself as Michael, but at the last moment I don't. When I get to the crossroads, I ask Judy where the party is, and she tells me that it is down the left road. (Comesaña, 2005, p.397)

Comesaña would have us believe that *Halloween Party* is a case of knowledge – that I *know* that the party is down the left road. Notice, however, that my target-belief is *unsafe*, since there is a very close possible world where I believe that the party is down the left road but in which this belief is false, namely, the world in which I go to the party disguised as Michael. Remember that in such a world, I would be told by Judy that the party is down the left

road but the party would be moved to Adam's house, down the right road. In such a world, I would end up believing falsely where the party is taking place.

Although the case in question seems to be a devastating and decisive counterexample to the safety condition upon knowledge, there are some people who do not share this opinion. Duncan Pritchard (2015), for instance, thinks that *Halloween Party* does not prove the falsity of the safety principle because it does not count as a case of knowledge, as it turns out. Pritchard grants that there is some intuitive pull in the direction of attributing knowledge in this case, but he argues that this intuition can be explained away. What happens here, he says, is that the kind of luck preventing me from getting knowledge in this case is not the well-known veritic epistemic luck. Rather, the luck that is present in this case is what Pritchard calls *purely modal veritic epistemic luck* -- see Pritchard (2015, pp.104-110) -- a kind of luck that concerns one's miserable circumstances for believing truly only in the relevant counterfactual circumstances, not in the actual environment. In fact, the risk of believing falsely to which I am exposed seemingly does not appear in the actual world since I *do not* go to the party disguised as Michael, but the risk remains because in a lot of close possible worlds where I go to the party as Michael it is the case that I receive false information regarding the party. So the fact that I am not at risk of believing falsely *in the actual world*, Pritchard continues, is what gives us the wrong impression that I am safe enough to acquire knowledge, even though I do not satisfy the safety principle on knowledge.

Thomas Bogardus (2014) also disagrees with Comesaña about the *Halloween Party* case's being a decisive counterexample to the safety principle. He holds, as Comesaña also does, that that is a case of knowledge, but argues that my target-belief is *safe*. Bogardus argues that the typical reasoning that leads us to think that my target-belief in this case is unsafe is fallacious, for one of its central premises does not follow at all. In order to show this,

Bogardus wants us to notice Comesaña's commitment to two inconsistent claims regarding the protagonist's situation when forming her target-belief. These are the inconsistent pair of claims:

It could not easily have happened that Judy said that the party is at the house down the left road to someone that doesn't look like Michael to her without it being so that the party is at the house down the left road. (COMESAÑA, 2005, p.398)

...it could easily have happened that I had the same belief on the same basis and yet the belief was false. (COMESAÑA, 2005, p.399)

Bogardus, reflecting on the incompatibility of those two descriptions of what is happening with the protagonist, asks the following question: what is happening at the exact moment in which she forms her belief? He suggests that the protagonist was at "epistemic risk" of believing falsely at the precise moment when she was thinking about going to the party disguised as Michael, for at that moment her situation was such that she might easily have formed a false belief based on Judy's testimony. However, when the protagonist in fact took Judy's testimony, she had already decided not going to the party disguised as Michael, thereby avoiding the epistemic risk of ending up with a false belief, so that she was no longer unsafe. The moral Bogardus wants to draw is that one's belief may be perfectly safe even though it almost was not. Here is his synthesis about the fallacy committed by Comesaña:

I conclude that, in HALLOWEEN PARTY, Comesaña fails to provide an example of unsafe knowledge. Though in this case I was in epistemic danger just before forming my belief—when I was seriously entertaining the idea of dressing up like Michael, while Judy intends to lie to Michael—but I was not in epistemic danger at the moment when I, looking very unlike Michael, approached Judy. Comesaña has moved rashly from the fact that S was at epistemic risk just before forming her belief to the

conclusion that S's belief was formed unsafely. (BOGARDUS, 2012, pp.298-299).

If Bogardus happens to be correct regarding the protagonist's situation, *Halloween Party* does not constitute a counterexample to the safety condition upon knowledge, for her target-belief in this case is safe. Yet Bogardus's criticism must deal with a rejoinder put forward by Comesaña, as Lucas Rodrigues (2016) reminds us. Comesaña suggests that the worlds that are relevant in order to ascertain whether one's belief is safe are those close possible worlds which differ from the actual world by virtue of what happens some moments before one forms his target-belief. Under this view, it is pretty clear that the world in which I think about going to the party disguised as Michael and then decide to do so should be within the range of the worlds that are close to the actual world in which the initial conditions remain the same – that is, that world should be taken into account when we evaluate my target-belief's safety. Comesaña argues that we cannot fix initial condition for assessing a belief's safety which are such that they include all aspects and features of the actual world up until the precise moment when one forms his target-belief. If we do so, he continues, we guarantee the satisfaction of the safety condition, thus making it totally trivial. Consider the *Stopped Clock* case again. If we fixed all relevant initial conditions including all aspects and features of the actual world up until the precise moment when S₂ would form her target-belief, we should include the fact that S₂ looks at the clock, stopped at 3pm, exactly at 3pm. But if we did so, the fulfillment of the safety condition would be guaranteed with respect to S₂'s target belief, for whenever S₂ believes that it is 3pm in those circumstances, she will believe truly. Therefore, Comesaña's requirement seems plausible and thus restores the

strength of Halloween Party as a decisive counterexample to the safety condition as a necessary condition of knowledge.⁴

5. Concluding remarks

We have examined the contentious claim made by safety advocates that Gettierized subjects fail to acquire knowledge in Gettier cases because they fail to meet the safety requirement understood as a necessary condition upon knowledge. Juan Comesaña has put forward a counterexample defying that ambitious claim. We have considered some reluctant objections to Comesaña's counterexample, and we have concluded that none of them debunks it as a lethal blow against the safety theory as a successful solution to the Gettier problem.

References

- BOGARDUS, T. Knowledge Under Threat. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 88, (2), pp. 289-313, 2014.
- COMESAÑA, J. Unsafe knowledge. In: *Synthese*, 146, (3), pp. 395-404, 2005.
- FETT, J. R. Do safety failures preclude knowledge? *Manuscript (Under review)*.
- NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- PRITCHARD, D. *Epistemic Luck*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PRITCHARD, D. Anti-luck epistemology. In: *Synthese*, 158, (3), pp. 277-297, 2007.
- PRITCHARD, D. Anti-luck epistemology and the Gettier problem. In: *Philosophical Studies*, 172, (1), pp. 93-111, 2015.

⁴ Lucas Rodrigues (2016) considers an interesting way out for Bogardus's criticism, namely, to require that the fact that S be not disguised as Michael to be included in the description of the belief-forming method S uses in the actual world. Yet Rodrigues suggests that this is not a promising option for Bogardus, as it turns out. See (RODRIGUES, 2016, p.79-80).

- RODRIGUES, L. Sobre uma objeção à condição de segurança. In: Neiva, André; Rosa, Luis (Eds.). *Proceedings of the Brazilian Research Group in Epistemology*, 1, pp.66-82, 2016.
- RUSSELL, B. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Allen and Unwin, 1948.
- SOSA, E. How to defeat opposition to Moore. In: *Philosophical Perspectives*, 13, pp. 137- 149, 1999.
- UNGER, P. An analysis of factual knowledge. In: *Journal of Philosophy*, 65, (6), pp. 157-170, 1968.
- WILLIAMSON, T. *Knowledge and its limits*. New York, NY: Oxford University Press, 2000.
- ZAGZEBSKI, L. The inescapability of Gettier problems. In: *Philosophical Quarterly*, 44, (174), pp. 65-73, 1994.

A mentalidade aberta como virtude intelectual

Mateus Eduardo Elsenback¹

Introdução

Referido desde os filósofos gregos, o conceito de *virtude*, enquanto “grau de excelência no exercício de alguma capacidade que um ser possui como própria²” (SARAMANCH, 1991, p.230), detém, conforme esses pensadores antigos, um papel central no processo educacional e na conquista de conhecimento. Como indica Taylor (2013), isso se dá principalmente nas obras de Platão e Aristóteles, em que se identificam as *virtudes intelectuais*, relacionadas à aprendizagem. Na Epistemologia ou Teoria do Conhecimento, esse conceito é retomado, sobretudo a partir dos anos 1980, com o desenvolvimento da Epistemologia da Virtude contemporânea. Teóricos como Ernest Sosa reconhecem a virtude intelectual como interessante, da perspectiva epistemológica, por permitir que “um sujeito alcance algum bem [epistêmico] de

¹ Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista de Iniciação Científica – BPA/PUCRS. E-mail: mateuselsenback@hotmail.com

² [...] [*areté* viene a significar] el grado de excelencia en el ejercicio de alguna capacidad que un ser posee como propia. (Essa e todas as citações das referências em inglês são de tradução nossa).

forma confiável, tal como a verdade³ em um assunto relevante” (SOSA, 1980, citado por GRECO e TURRI, 2015, p. 334).

A virtude intelectual, abordada sob esse quadro, consiste em uma “excelência cognitiva: uma habilidade inata ou um hábito adquirido que permite que um sujeito alcance algum bem intelectual de forma confiável” (SOSA, 1980, citado por GRECO e TURRI, 2015, p. 334). Não obstante, como Baehr (2011) e outros filósofos⁴ observam, há uma virtude em particular que recebe destaque na literatura da Epistemologia da Virtude: a virtude intelectual da *mentalidade aberta*⁵.

Embora seja considerada relevante por muitos teóricos, inclusive na área da educação, Riggs (2010) apresenta a complexidade de se definir com clareza o que significa ter a mentalidade aberta, já que “muito pouco foi escrito sobre a natureza específica de qualquer das virtudes intelectuais⁶” (RIGGS, 2010, p. 174). Da mesma forma, Baehr (2011) constata que a mentalidade aberta ser colocada no topo da lista de virtudes intelectuais em algumas teorias não está relacionada ao exato entendimento acerca do que equivale sua acepção. Este último reconhece ainda existirem segmentos teóricos que até mesmo põem em dúvida se a mentalidade aberta tem status de virtude intelectual.

1. A mentalidade aberta: caracterizações preliminares

Carter e Gordon (2013) identificam, inicialmente, que a mentalidade aberta é uma virtude epistêmica intrigante, tendo uma relação imprecisa com o alcance dos bens epistêmicos.

³ Taylor (2013) salienta que atualmente alguns epistemólogos estão dispostos a investigar, além do conhecimento e da verdade, outros bens epistêmicos que podem ser obtidos a partir do exercício das virtudes intelectuais, como o entendimento, que veremos a seguir.

⁴ Veja Cohen (2009), Taylor (2013), Carter e Gordon (2013) e Kwong (2015).

⁵ “*Open-mindedness*” na literatura epistemológica em língua inglesa.

⁶ [...] Because so little has been written about the specific nature of any of the intellectual virtues.

Contudo, investigam a mentalidade aberta como um elemento que faz parte da meta epistêmica, pois observam que “muitos indivíduos que acreditam verdadeiramente possuem a mentalidade aberta [e consideram que] sua posse de verdades é em parte por causa de sua mentalidade aberta” (CARTER E GORDON, 2013, p. 207).

Outros teóricos da virtude, como Kwong (2015), pontuam que a mentalidade aberta não é apenas uma virtude epistêmica, mas se apresenta também em outras dimensões, como a moral. Nesse sentido, a natureza desta virtude dependeria dos tipos de bens que se espera ganhar ao exercitá-la. Partindo dessa perspectiva, Kwong (2015, p. 404), afirma que

O que torna uma virtude o tipo de virtude que ela é [...] depende do tipo de bens que se espera obter por meio de seu exercício. Neste caso, o que torna a mentalidade aberta uma virtude epistêmica é que um agente ao ter mentalidade aberta aumentaria suas chances de alcançar conhecimento ou chegar à verdade. Assim, se uma pessoa está disposta a levar a sério nas circunstâncias certas o que os outros falam, ela tem melhores chances de chegar à verdade e adquirir conhecimento⁸.

Em consonância, Baehr (2011) analisa o que afirma ser uma concepção habitual da mentalidade aberta. Nesse caso, a mentalidade aberta seria uma disposição relevante em situações que envolvessem um conflito de oposição intelectual, em que duas pessoas divergem em defesa de suas crenças. Dessa forma, Baehr expressa que a mentalidade aberta se apresenta em um agente que

⁷ [...] Many individuals who believe truly are openminded and reason from this observation that their possession of truths is in part because of their openmindedness.

⁸ [...] What makes a virtue the kind of virtue that it is [...] depends on the kinds of goods that one hopes to gain from exercising it. In this case, what makes open-mindedness an epistemic virtue is that an agent's being open-minded is supposed to increase one's chances of achieving knowledge or getting to the truth. Thus, if a person is willing to take what others say seriously under the right circumstances, she stands a better chance of getting to the truth and acquiring knowledge.

Temporariamente deixa de lado seu próprio compromisso doxástico, a fim de dar uma audiência justa e imparcial a uma oposição intelectual. [...] Ele não ignora, distorce ou caricatura posições opostas. Ele não possui uma mentalidade estreita, dogmática ou tendenciosa. Enquanto ele pode possuir muitas convicções firmes e estimadas, elas não o impedem de considerar seriamente o “outro lado”⁹. (BAEHR, 2011, p. 142)

À luz dessa caracterização de Baehr, podemos enunciar, pois, que um sujeito *S* possui mentalidade aberta se é capaz de deixar de lado ou afrouxar sua aderência a sua crença de que *P* para considerar ou levar a sério o caso de $\sim P$. Sob essa perspectiva, essa virtude seria o ponto de oposição ao dogmatismo, caracterizado por Roberts e Wood (2007) como uma propriedade das pessoas que se recusam – por vezes, cega e obstinadamente – a colocar de lado suas crenças, possuindo uma posição endurecida até mesmo para considerarem objeções e contraexemplos. O dogmático busca, em suma, afastar qualquer postura que difira de suas convicções.

Baehr (2011), ampliando os exemplos da presença da virtude da mentalidade aberta, mostra que esta pode se manifestar também em situações em que o agente não está envolvido em um conflito ou desacordo com outros agentes e os objetos de suas crenças. Para exemplificar sua afirmação, cita o caso de um juiz, que com honestidade e imparcialidade, se prepara para ouvir os argumentos em determinada sessão no tribunal. A mentalidade aberta, neste contexto, consistiria na vontade do juiz em dar audiência cuidadosa às crenças e argumentos, além de abster-se em fazer qualquer juízo precipitado que o prejudique em avaliar e estabelecer seu julgamento. O juiz ocupa um ponto neutro diante

⁹ [...] An open-minded person characteristically moves beyond or temporarily sets aside his own doxastic commitments in order to give a fair and impartial hearing to the intellectual opposition. [...] He does not ignore, distort, or caricature opposing positions. He is not narrow-minded, dogmatic, or biased. While he may have many firm and dear convictions, his hold on them does not prevent him from giving serious consideration to the “other side”.

de posições opostas, mas diligenciará sobre o mérito e demérito das partes.

Outro exemplo interessante, em que se apresenta a mentalidade aberta em um contexto vazio de conflito e desacordo, consiste em imaginarmos uma complexa aula de física. Baehr (2011) descreve um cenário em que um professor está explicando a Teoria Especial da Relatividade de Einstein para os seus brilhantes alunos do ensino médio. Em geral, no decorrer do curso, os alunos conseguem acompanhar e compreender as explicações. Próximo ao final do curso, o professor deseja apresentar a Teoria Geral de Einstein, mais complexa que a primeira, exigindo, de acordo com French (2009), uma nova maneira, diferente do habitual, de perceber e raciocinar sobre o espaço, o tempo, a velocidade¹⁰.

Para Baehr, é extremamente plausível pensar que os alunos que possuem uma mentalidade aberta neste caso podem se beneficiar no entendimento da proposta científica de Einstein, que para muitos parece incompreensível. O autor afirma que “essa característica pode ajudá-los a ‘envolver suas mentes’¹¹” (BAEHR, 2011, p. 146), facilitando o entendimento desse exercício intelectual desafiador. Nesta situação, além de não observarmos um conflito, também não há uma postura avaliativa, ou seja, os alunos não estão preocupados em avaliar – pelo menos não em um primeiro momento – a teoria desse gênio da ciência, mas apenas conhecer seus estudos.

Acerca desses exemplos apresentados por Baehr, alguns aspectos pertinentes merecem ser destacados. Inicialmente, podemos verificar que a mentalidade aberta se apresenta como o “antídoto para vícios” (BAEHR, 2011, p. 144), que poderiam ocorrer

¹⁰ Para French, a Teoria Geral da Relatividade de Einstein transformou de um modo fundamental as ideias que até então nós tínhamos acerca do espaço e do tempo, “sugerindo que a matéria poderia curvar o espaço-tempo em sua volta, e o espaço-tempo curvo levar a mudanças na trajetória dos corpos. Tais corpos poderiam ser materiais e imateriais, como no caso dos fótons, dos quais a luz é composta” (FRENCH, 2009, p. 50).

¹¹ This trait might help the students “wrap their minds” [...].

nos três casos, tais como a mentalidade estreita e fechada, o dogmatismo (abordado anteriormente) e o preconceito – nos casos de conflito intelectual –, bem como a precipitação, a impaciência e a preguiça intelectuais – nas situações do juiz e dos estudantes.

Ainda sob essa ótica, Roberts e Wood (2007) chamam a atenção para casos em que a mentalidade aberta perde seu caráter virtuoso e torna-se um vício de flacidez intelectual. Os autores, tomando o exemplo de um estudante calouro brilhante da faculdade de filosofia, caracterizam tal vício neste excerto:

Dado o “gosto pelas ideias” que possui, o estudante trata a pesquisa como um buffet, no qual participa com apetite. Em um curso de dezesseis semanas, ele pode ter sido um platonista, um empirista, um cético, um cartesiano, um kantiano, um utilitarista, um contratualista social, um dualista mente-corpo, um idealista berkeliano, um materialista reducionista, um teísta, um ateu e um agnóstico. Tendo arranhado a superfície de um debate, tendo seguido por alguns passos o fluxo de um debate dialético, ele se compromete rapidamente com cada teoria, renunciando facilmente seu contrário, depois passando para a próxima. Ele é brilhante, mas sob a pressão sucessiva de ideias, seu caráter intelectual é muito maleável para manter uma posição¹². (ROBERTS; WOOD, 2007, p. 188).

Para Carter e Gordon (2014), as interpretações de Baehr parecem perfeitamente plausíveis. Contudo, com o intuito de evitar vícios (como os que vimos), esses teóricos avaliam a necessidade de uma concepção que especifique sob quais condições é intelectualmente virtuoso possuir uma mentalidade aberta (cf. CARTER e GORDON, 2014, p. 212). Nesse sentido, Baehr destaca o

¹² Having a taste for ideas, she treats the survey as a smorgasbord at which she partakes with an appetite. Within a course of sixteen weeks she may have been a Platonist, an empiricist, a skeptic, a Cartesian, a Kantian, a utilitarian, a social contractor, a mind-body dualist, a Berkeleyan idealist, a reductive materialist, a theist, an atheist, and an agnostic. Having scratched the surface of a debate, having followed for a few steps the flow of a dialectical exchange, she commits quickly to each theory, easily relinquishing its contrary, then passing on to the next. She is bright, but under the pressure of successive presentations of ideas, her intellectual character is too soft to hold onto a position.

que considera ser uma das questões mais relevantes acerca do exercício da mentalidade aberta: “Em que situações (e sob quais condições) é apropriado manifestar ou exercer essa virtude intelectual?”¹³ Ao cabo de sua argumentação, o autor sugere uma proposta para tratar esse item¹⁴:

O envolvimento de uma pessoa S numa atividade característica da mentalidade aberta, sob as circunstâncias C, é intelectualmente virtuoso somente se é razoável para S acreditar que o envolvimento nessa atividade, nas circunstâncias C, pode ser útil para alcançar a verdade¹⁵. (BAEHR, 2011, p. 160).

É pertinente, como bem explicita o teórico, clarificar a relevância da exigência de que seja razoável para S crer que seu envolvimento em uma atividade em C possa ser útil para um ganho epistêmico. Tomando uma situação em que S acredita que P, mas está disposto a considerar contra evidências que dão suporte a $\sim P$, ser razoável, explica Baehr (2011, p. 161), é

Uma função da força comparativa dos motivos de S em relação a (1) P em si; (2) a própria confiabilidade de S em relação ao domínio proposicional ao qual P pertence; e (3) a confiabilidade da fonte do argumento ou provas relevantes contra P¹⁶.

¹³ [...] When (or under what conditions or toward which views) is it appropriate to exhibit or exercise open-mindedness?

¹⁴ Sobre esse ponto, Baehr, reconhecendo sua importância e complexidade, deixa claro que seu objetivo é apenas esboçar uma resposta inicial que ofereça ao menos uma luz sobre as conjunturas em que é relevante a prática dessa virtude. É relevante destacar, novamente, que o autor reconhece há circunstâncias em que nem sempre um exercício de mentalidade aberta é virtuoso. Há situações em que o exercício dessa virtude pode tornar-se um vício, como a flacidez intelectual, por exemplo.

¹⁵ A person S's engaging in the activity characteristic of open-mindedness under circumstances C is intellectually virtuous only if it is reasonable for S to believe that engaging in this activity in C may be helpful for reaching the truth.

¹⁶ A function of the comparative strength of S's grounds concerning: (1) P itself; (2) S's own reliability relative to the propositional domain to which P belongs; and (3) the reliability of the source of the relevant argument or evidence against P.

Dessa forma, podemos depreender que não seria razoável para S acreditar que sua virtude de mentalidade aberta seria útil em situações em que

[S] tem razões muito fortes em apoio de P, [S] é confiável em seus julgamentos sobre P e assuntos relacionados (e está ciente desse fato) e [S] tem motivos para duvidar da credibilidade da fonte da alegada contra evidência para P¹⁷. (BAEHR, 2011, p. 161).

Do contrário, quando as evidências de S para crer que P são fracas, ou quando S não se considera seguro para fazer julgamentos sobre P, ou tem motivos para confiar na fonte das contra evidências a P, então podemos dizer que é razoável para S acreditar que a mentalidade aberta nessa circunstância pode ser útil para alcançar a verdade.

2. Aprofundando a perspectiva de Baehr

Até aqui, vimos algumas considerações acerca da natureza da virtude da mentalidade aberta e sua relevância epistêmica, elencadas por Baehr e outros teóricos. Neste ponto, porém, investigaremos seu caráter essencial, como enunciado na introdução, buscando uma clarificação que defina no que consiste a mentalidade aberta. Para Baehr, um ingrediente em comum nos casos apresentados anteriormente é o caráter de *transcendência*¹⁸, ou seja, “em cada caso, uma pessoa *afasta-se* ou *separa-se* [de], *move-se para além* ou *transcende*, um certo padrão ou ponto de vista privilegiado¹⁹” (BAEHR, 2011, p. 148).

¹⁷ If S has very strong reasons in support of P, is reliable in his judgments concerning P and related matters (and is aware of this fact), and has reason to doubt the credibility of the source of the alleged counterevidence to P [...].

¹⁸ Deve ficar claro que, apesar de ser amplamente usado em outros contextos na Filosofia, aqui o termo transcendência não pretende designar algo do tipo metafísico, mas denominar uma espécie de movimento, mudança, suplantação em um determinado estado cognitivo.

¹⁹ In each case, a person *departs* or *detaches* from, he or she moves beyond or transcends, a certain default or privileged cognitive standpoint.

Baehr considera esse aspecto dentro dos exemplos anteriores. No caso de uma situação em que há desacordo entre crenças de dois agentes, ter a mentalidade aberta consiste em “deixar de lado sua crença P para considerar seriamente a posição $\sim P$ ” (BAEHR, 2011, p. 149). Para o autor, essa disposição de considerar as coisas a partir de outra perspectiva, transcendendo os compromissos doxásticos que temos como agentes, é o que torna essa postura uma expressão da mentalidade aberta.

Nos casos que envolvem um julgamento imparcial, como o juiz em um tribunal, essa transcendência mostra-se como um desprendimento que permite ao avaliador fazer comparações entre os pontos de vista concorrentes, compreender o significado próprio de cada posição e perceber suas relações e assimetrias lógicas. Dessa maneira, o juiz, por meio desse desprendimento, é capaz de “mover-se para trás e para frente entre as oposições em questão²¹” (BAEHR, 2011, p. 150), considerando os méritos e fraquezas dos elementos conflitantes, orientando sua sentença por um julgamento imparcial.

No cenário escolar desenhado por Baehr, a mentalidade aberta, concebida como a disposição dos estudantes em entender o conteúdo transmitido pelo professor, envolve também uma “capacidade de transcender aspectos familiares ou padrões de pensamento²²” (BAEHR, 2011, p. 149) em vista da elucidação sobre uma determinada matéria, neste caso, a Teoria Geral da Relatividade de Einstein. O estudante se esforça em uma tentativa de assimilação e ordenação cognitiva dos dados recebidos, dando-lhes sentido e coerência.

²⁰ [...] An open-minded person is [...] one who is able to set aside [...] his belief that P in order to consider or take seriously the case for not-P.

²¹ [...] Move back and forth between the positions in question.

²² [...] An ability to transcend familiar or default ways of thinking.

3. Mentalidade aberta e conhecimento reflexivo

Neste ponto, buscaremos estabelecer uma relação entre a noção de “transcendência”, apresentada por Baehr, e a influente e corrente discussão de Ernest Sosa acerca do conhecimento reflexivo. Sosa (2009) estabelece, acerca da cognição humana, uma distinção²³ entre conhecimento animal e conhecimento reflexivo. Conforme Sosa, o conhecimento animal ocorre quando um sujeito tem uma crença verdadeira por meio de suas habilidades²⁴, ou seja, o fato de saber que ‘há um vaso na janela’, por exemplo, decorre de sua capacidade visual em identificar vasos; um animal, do mesmo modo, poderia saber isso.

O ser humano, porém, é capaz²⁵ de conhecer reflexivamente, orientando-se pela própria inteligência, informação e deliberação. Dessa capacidade, segundo Sosa, advém ao agente a possibilidade de refletir acerca da confiabilidade das fontes de suas crenças (neste caso, a visão)²⁶. Nesse sentido, o teórico sustenta que é “melhor acreditar [...] de maneira correta de modo reflexivo, do que de maneira que acontece de ser correta, mas de modo irreflexivo”²⁷ (SOSA, 2009, p. 147). O conhecimento reflexivo, portanto, recebe um status epistêmico superior, haja vista que não se dá de uma maneira mecânica, uma vez que exige

²³ Ernest Sosa parece estar convicto de que o conhecimento é uma questão de grau, isto é, uma pessoa pode saber melhor do que outra, considerando aspectos como a confiabilidade da forma com a qual alguém adquire ou sustenta suas crenças (cf. SOSA, 2009, p. 135).

²⁴ Conforme Sosa, o conhecimento animal não exige que o conhecedor tenha uma perspectiva epistêmica sobre sua crença, não requerendo que ele avalize a confiabilidade da fonte dessa crença (cf. SOSA, 2009, p. 136).

²⁵ Sosa argumenta que o ser humano, por natureza, quer mais do que saber algo dado, mas ter compreensão acerca do que conhece e entender a coerência que ordena os fatos (cf. SOSA, 2009, p. 137).

²⁶ Ao contrário do conhecimento animal, porém, o reflexivo postula uma perspectiva epistêmica em que é necessária para o conhecedor uma garantia maior acerca da confiabilidade de suas crenças (cf. SOSA, 2009, p. 136).

²⁷ It is better to believe and to act in ways that are reflectively right than in ways that happen to be right but unreflectively so.

melhores evidências, afim de uma aquisição de crenças mais seguras e melhor justificadas. Com relação a isso, em consonância, Grimm (2014, p. 3) afirma:

Conhecimento reflexivo de que P é epistemicamente melhor que mero conhecimento animal de que P simplesmente porque há mais “coisas epistêmicas” em cena quando alguém conhece reflexivamente²⁸.

Conhecer reflexivamente parece estar relacionado ao entendimento²⁹, para a qual Sosa confere proeminência. Dessa forma, “uma crença constitutiva do conhecimento reflexivo é uma conquista epistêmica mais elevada se for coerente com o entendimento do crente sobre o porquê é verdadeira [...]”³⁰ (SOSA, 2009, p.138). Deve-se a isso, justamente, o rótulo de “conhecimento esclarecido [*enlightened knowledge*]” (SOSA, 2009, p. 153) que o conhecimento reflexivo recebe desse teórico. Assim, como aponta Grimm (2014), dado que o conhecimento animal não satisfaz todos os nossos desejos por bens epistêmicos (como o entendimento), somos incitados a mover-nos além, ao conhecimento reflexivo, em que nossas crenças serão de segunda ordem.

Mas, como relacionar esses assuntos que estão sendo expostos com o tema central debatido aqui, a saber, a virtude intelectual da mentalidade aberta? Sobre esse aspecto, Taylor (2013) argumentará, que a mentalidade aberta é uma virtude que busca não apenas o conhecimento, mas, por excelência, o entendimento. Este bem epistêmico, inclusive, seria a motivação,

²⁸ Reflective knowledge that p is epistemically better than mere animal knowledge that p simply because there is more “epistemic stuff” on the scene when one reflectively knows.

²⁹ Nosso objetivo a esse respeito não é envolver-nos nos debates complexos sobre a natureza desses bens epistêmicos, mas sim apresentar um relato de como eles se relacionam com a discussão acerca da virtude da mentalidade aberta.

³⁰ A belief constitutive of reflective knowledge is a higher epistemic accomplishment if it coheres properly with the believer’s understanding of why it is true [...].

ao lado da verdade, para o exercício da virtude em questão, agregando mais clareza ao valor da mentalidade aberta. Para Taylor, então, “o agente que possui a virtude da mentalidade aberta é definido como aquele que é motivado pelo amor à verdade e pelo amor ao entendimento [...]”³¹ (TAYLOR, 2013, p. 199).

Como vimos anteriormente, o entendimento está ligado ao conhecimento reflexivo e, da mesma forma, associado a um empenho epistêmico além do envolvido no conhecimento animal. Assim, a mentalidade aberta, também motivada pelo desejo de entendimento, consiste, conforme Adler (2004, p. 130):

Em uma atitude de segunda ordem (“ou meta”) em relação às crenças de alguém como acreditadas, e não apenas em direção à proposição específica que se acredita³².

Adler concorda com Baehr ao afirmar que “a questão central da mentalidade aberta deve ser quando ter a mentalidade aberta³³” (ADLER, 2004, p. 134). Portanto, oferecer uma concepção de mentalidade aberta envolve principalmente oferecer condições que determinem quando se deve ter mentalidade aberta. Nesse sentido, o exercício da virtude da mentalidade aberta certamente reivindica uma “consciência de segunda ordem³⁴” (BAEHR, 2011, p. 161), envolvendo não apenas uma avaliação acerca da proposição e seu apoio evidencial, mas também demandando uma seletividade quanto a confiabilidade das fontes a partir das quais obtemos e mantemos nossas crenças.

³¹ The open-minded agent is defined as one who is motivated by love of truth and love of understanding [...].

³² Open-mindedness is then a second-order (or ‘meta’) attitude toward one’s beliefs as believed, and not just toward the specific proposition believed.

³³ [...] A central question of openmindedness should be when to be open-minded.

³⁴ Second-order awareness.

4. Conclusão

Certamente, ainda há muito a se dizer acerca da mentalidade aberta e das teorias desenvolvidas acerca dessa virtude. Nossa investigação nesse artigo se delimitou a uma pequena fração da produção em Epistemologia da Virtude sobre essa virtude intelectual. Procuramos mostrar que não há consenso entre teóricos acerca da posição da mentalidade aberta como uma virtude intelectual, tampouco uma definição universalmente aceita. Apresentamos algumas concepções, especialmente a de Jason Baehr, cujo ponto central é o caráter de transcendência que permeia o exercício da mentalidade aberta. Por fim, esboçamos uma aproximação entre Baehr e a teoria de Ernest Sosa acerca do conhecimento reflexivo, em que destacamos a virtude da mentalidade aberta como um desempenho epistêmico de segunda ordem.

Referências

- ADLER, J. Reconciling open-mindedness and belief. In: *Theory and Research in Education*, vol. 2, n. 2, p. 127-142, 2004.
- BAEHR, J. *The inquiring mind: on intellectual virtues and virtue epistemology*. 1.ed. New York: Oxford University Press, 2011. 235 p.
- CARTER, J. A; GORDON, E. C. Open-mindedness and truth. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Toronto, vol. 44, n. 2, p. 207-224, jul. 2014.
- GRECO, J.; TURRI, J. Epistemologia da Virtude. Tradução de Breno Ricardo Guimarães dos Santos e Pedro Mertussi. In: *Intuito*, Porto Alegre, vol. 8, n. 1, p. 325-362, jul. 2015.
- GRIMM, S. R. The value of reflection. In: FERNANDEZ, M. A. *Performance Epistemology: Foundations Applications*. New York: Oxford University Press, 2006.
- KWONG, J. M. C. Open-mindedness as a critical virtue. In: *Topoi*, Berlim, vol. 35, n. 2, out. 2016.

- RIGGS, W. Open-mindedness. In: *Metaphilosophy*, Oxford, vol. 41, n. 1, p. 172-188, jan. 2010.
- ROBERTS, C. R.; WOOD, W. J. *Intellectual virtues: an essay in regulative epistemology*. 1.ed. . New York: Oxford University Press, 2007. 329 p.
- SARAMANCH, F. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles: política y ética; metafísica*. 1.ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1991. 314 p.
- SOSA, E. *Reflective knowledge: apt belief and reflective knowlegde*. 1.ed. New York: Oxford University Press, 2009. 254 p.
- TAYLOR, R. M. Open-mindedness: an intellectual virtue in the pursuit of knowledge and understanding. In: *Educational Theory*, Illinois, vol. 66, n. 5, p. 599-618, out. 2016.

III

Filosofia Política Contemporânea

Bioética: entre autonomia e dignidade da pessoa humana na relação médico-paciente

César Augusto Cichelero¹

Moisés João Rech²

Considerações iniciais

As profundas transformações tecnológicas da modernidade estão modificando não apenas as interações sociais, mas também a relação entre o indivíduo, seu corpo e sua saúde. Nesse embate entra em cena a bioética, como parte do ramo filosófico-prático da ética, esta área tem como objeto as questões referentes à vida humana e, também, a morte (SEGRE, 2008, p. 27). Por tratar do tão complexo tema da vida humana, a bioética se apresenta como condição em possibilitar a interdisciplinaridade, no caso desse capítulo, especialmente, com as ciências jurídicas. O constante desenvolvimento das ciências médicas traz consigo incertezas que a humanidade não possuía até então. Some-se a isso o fato de que a era da informação – através de melhores recursos tecnológicos e acesso fácil ao conhecimento da internet – transformou os

¹ Mestrando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Bacharel em Direito (2017) pela Universidade de Caxias do Sul. Bolsista Capes. Cesar.cichelero@gmail.com

² Mestre em Direito (2017) pela Universidade de Caxias do Sul. Bacharel em Direito (2014) pela Universidade de Caxias do Sul. mjrech7@gmail.com

pacientes. Grandes dúvidas surgem, por exemplo, os especialistas nas ciências médicas têm o poder de decisão nos tratamentos? Deve-se garantir aos pacientes autonomia – ainda que leiga – na escolha de como lidar com a doença? Os pacientes estão em condições de decidir, e assumir a responsabilidade da decisão, frente a tão complexo conhecimento?

Isto posto, a ética (compreendendo a bioética) e o direito se tornam as esferas de proteção do indivíduo-paciente frente ao mundo científico, hospitalizado e medicalizado, pois destas disciplinas emanam as normas, morais e jurídicas, que tornam possível a realização da autonomia do paciente e o respeito a sua dignidade. O objetivo deste capítulo, portanto, é analisar como a autonomia do paciente pode ser fundamentada na filosofia da moral kantiana, para então se posicionar, na atualidade, frente à *expertise* médica e, então, se traduzindo em proteção ao princípio da dignidade da pessoa humana. Assim, será defendida a ideia de que a relação médico-paciente seja pautada por princípios de autonomia e respeito à dignidade, e, além disso, é necessária uma proteção estatal, tanto normativa³ quanto jurisdicional, que sustente esse posicionamento bioético. Como metodologia utilizou-se o método analítico e o procedimento de revisão bibliográfica de obras especializadas, além de normativas diversas e decisões jurisprudenciais. Desta forma, pretende-se buscar uma fundamentação multidisciplinar à autonomia do enfermo na relação médico-paciente, apoiando este estudo tanto na esfera jurídica quanto filosófica.

³ Ainda que o Artigo 15 do Código Civil de 2002 expresse que “ninguém pode ser constrangido a submeter-se, com risco de vida, a tratamento médico ou a intervenção cirúrgica”, o entendimento é que este dispositivo não traduz uma proteção suficiente da autonomia que se deseja na bioética. Afinal, autonomia também se faz presente em aceitar ou recusar qualquer procedimento, independente se comportam risco de vida.

1 Autonomia e a dignidade da pessoa humana: fundamentação na filosofia de kant

A consolidação dos princípios na bioética representou a busca da construção de uma ética normativa prática capaz de orientar os médicos sobre o que seria eticamente razoável diante dos novos questionamentos que avanços da ciência da saúde proporcionou na modernidade. Nas palavras de Segre (SEGRE, 2008, p. 35) “sempre que se procurar estabelecer ‘princípios’, na verdade se está querendo erigir uma norma, uma regra, enfim, um Norte, que venha ao encontro do que nós sentimos serem nossas tendências”. Um dos princípios base da bioética é o princípio da autonomia. (COHEN; MARCOLINO, 2008, p. 84), que, para melhor fundamentar as discussões deste capítulo, será compreendido a partir do estudo da filosofia moral kantiana.

A análise etimológica do termo sugere que autônomo é quem define a sua própria lei. Essa primeira análise remete à uma vinculação com a razão, onde o sujeito define seu projeto de vida e busca realizá-lo, compreendendo as consequências de seus atos. Logo, a autonomia é um pressuposto para empreender uma vida ética, tanto reflexiva quanto socialmente construída. Como indica Segre (SEGRE, 2008, p. 37), “a ideia de autonomia é conquista recente. O respeito à individualidade, o reconhecimento de o outro poder pensar e sentir à sua maneira, e de ser respeitado sob esse aspecto, delineou-se durante o Iluminismo europeu”.

Diante disso, o respeito ao princípio da autonomia exige que se possibilite ao paciente ter suas próprias opiniões, com o intuito de que possa fazer suas próprias opções e agir de acordo com seus valores e crenças pessoais. Todavia, o agente somente terá essa capacidade, de fazer escolhas com autonomia, se lhe forem reveladas todas as informações necessárias para que se possa raciocinar de modo livre. Coloca-se, assim, no plano da autonomia, a necessidade de uma prestação positiva por parte dos médicos. A informação revelada por estes profissionais deve ser

clara e suficiente para que o paciente possa avaliar e ponderar suas possibilidades de escolha, de modo a ser capaz de consentir ou refutar, de forma fundamentada através de um juízo consciente e autônomo. Para tanto, o que se expressa neste ponto, é que a comunicação do médico com o paciente aconteça de uma forma que este possa entender o que é dito por aquele, deve ser analisado aqui as limitações sociais, culturais e econômicas do paciente.

O princípio da autonomia, então, está intimamente ligado à escolha reflexiva individual, não devendo, porém, ser entendido concretizado somente quando acontece uma rejeição da autoridade do médico por parte do paciente, afinal esta autoridade pode ser aceita de forma autônoma. Necessário salientar que a importância concedida ao princípio da autonomia se posiciona na relação estabelecida entre o direito e a moral, por intermédio da ideia de liberdade. O valor da liberdade constitui premissa fundamental para que as sociedades liberais possam se estruturar, afinal, o Estado moderno de direito deita suas raízes no reconhecimento da liberdade individual, que somente pode ser restringida através de normas e em favor da proteção da liberdade dos demais. Portanto, “o princípio da autonomia não dá liberdade absoluta, ele determina o quanto uma pessoa pode estar livre (COHEN; MARCOLINO, 2008, p. 89). Logo, a compreensão da autonomia na relação médico-paciente, entende que ambos devem ser competentes e, como consequência, livres para poderem avaliar as opções possíveis, o que permite uma escolha consciente e fundamentada.

Esta dignidade é decorrente da faculdade racional que caracteriza o homem e determina a pessoa como fim em si mesmo⁴. Portanto, na razão está a base para uma dignidade

⁴ “A humanidade é ela própria uma dignidade, pois o homem não pode ser usado por nenhum homem (nem pelos outros nem sequer por si mesmo) apenas como meio, mas tem sempre de ser ao mesmo tempo usado como fim, e nisto (a personalidade) consiste propriamente sua dignidade, por meio da qual ele se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que podem certamente ser usados; e eleva-se, portanto, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele não pode alienar-se a si próprio por preço algum (o que seria contrário ao dever de autoestima), do mesmo modo ele não pode agir contra a autoestima igualmente necessária dos outros enquanto homens, isto é, o homem é obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os

secularizada e comum a todos os seres humanos. Decorre disso, que o indivíduo tem dignidade, quando age de forma livre, responsável e racionalmente motivada. A esse respeito, é na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* que Kant esboça sua teoria moral fundamentada em uma concepção metafísica de homem. O objetivo da obra é a “busca e fixação do princípio supremo de moralidade” (1986, p. 19), o que ocorre através da elaboração, em um primeiro plano, de um exame analítico que perpassa o conhecimento vulgar até chegar à determinação do princípio moral, para posteriormente proceder sinteticamente, isto é, examinar o princípio moral para depois aplicá-lo.

Assim, para a filosofia moral kantiana, a razão é autônoma para dar a si mesma a própria lei e, nesse sentido, somente uma vontade autônoma pode ser considerada livre e racional. Na segunda e terceira formulação do imperativo categórico,⁵ Kant torna explícita associação entre autonomia e o princípio da dignidade da pessoa humana. A segunda formulação do imperativo afirma a necessidade de considerar o ser humano sempre como um fim, e nunca como um meio. O homem – afirma Weber (WEBER, 2013, p. 25) – está acima de qualquer preço, pois o homem possui faculdades e capacidades que o caracterizam como pessoa racional e razoável.

Sua capacidade racional torna-o autônomo para legislar a própria lei, e a lei moral o impele ao respeito à lei – dever por dever. Portanto, para Kant, a autonomia é o fundamento da dignidade, isto é, “o fundamento da dignidade é a capacidade de

outros homens, portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se tem necessariamente de mostrar por todo outro homem.” (KANT, 2013. p. 232).

⁵ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant apresenta três formulações do imperativo categórico. A primeira busca indicar a possibilidade de a máxima universalizar-se: “age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal.” A segunda formulação indica a fórmula do homem como fim em si mesmo: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como fim e nunca simplesmente como meio.” E a terceira formulação trata a respeito especificamente sobre a autonomia: “age de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma, ao mesmo tempo, como legisladora universal.” (KANT, 1986, p. 76).

fazer a lei universal e de agir segundo o princípio da autonomia” (RAWLS, 2005, p. 242). Ainda segundo Weber (WEBER, 2013, p. 25) a “personalidade moral” possibilita que o homem tenha uma “boa vontade”, de tal forma que é somente a personalidade moral que “nos faz fins em si mesmos e determina a condição de sermos membros de um ‘reino dos fins’”. (WEBER, 2013, p. 25).

Portanto, a relação entre dignidade e autonomia é mediada pela racionalidade e razoabilidade inerente a todo ser humano. A razão humana caracteriza a dignidade do homem. A proposta kantiana é de promover um mundo de seres racionais como reino dos fins, decorrente do dever de cada um em considerar “suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais.” (KANT, 1986, p. 83). Esse reino dos fins do qual fala Kant somente é possível no momento em que todos os indivíduos guiam-se pela lei moral autolegisladora, isto é, no momento em que cada qual faça uso público de sua razão, legislando conforme leis morais universalizáveis. A autonomia é assegurada na medida em que cada ser humano usa de sua razão para insculpir sua conduta por dever.

2 Autonomia e dignidade na relação médico-paciente: jurisprudência e normativas do conselho federal de medicina

A Constituição Federal Brasileira de 1988, ao instituir o Estado Democrático de Direito, consagrou em seu artigo 1º, inciso III⁶, como fundamento a dignidade da pessoa humana. O valor da dignidade da pessoa humana – tal qual se compreende na sociedade moderna – encontra sua primeira referência na já observada filosofia kantiana. Na mesma linha, na Declaração

⁶ Artigo 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: III - a dignidade da pessoa humana.

Universal da ONU⁷ verifica-se que o elemento nuclear da noção de dignidade da pessoa humana parece continuar sendo reconduzido primordialmente à matriz kantiana, centrando-se, portanto, na autonomia e no direito de autodeterminação da pessoa (SARLET, 2009, p. 22).

Nesse ponto, é necessário destacar que com isso não se está buscando uma simples equiparação, ao contrário, a pretensão é demonstrar a intrínseca ligação entre as ideias de liberdade e dignidade. É a liberdade, assim como a garantia de direitos de liberdade (e dos direitos fundamentais de um modo geral), que constituem uma das principais (mas não a única) exigências da dignidade da pessoa humana. Indo além do exposto, a dignidade da pessoa humana implica uma obrigação geral de respeito pelo outro (pelo seu valor intrínseco como pessoa humana), traduzida numa gama de deveres e direitos, de natureza não meramente instrumental, mas sim, relativos a um conjunto de bens indispensáveis ao “florescimento humano”. Sustenta-se, então, que a dignidade possui uma dupla dimensão, ela se manifesta como expressão da autonomia da pessoa humana (vinculada à ideia de autodeterminação), e como na necessidade de sua proteção (assistência) por parte da comunidade e do Estado (SARLET, 2009, p. 23-30). Logo,

tem-se por dignidade da pessoa humana a qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria

⁷ Artigo 1º- Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos (SARLET, 2009, p. 37).

“Como um valor fundamental que é também um princípio constitucional, a dignidade humana funciona tanto como justificação moral quanto como fundamento jurídico-normativo dos direitos fundamentais” (BARROSO, 2015, p. 43). Assim, os direitos humanos devem ser interpretados tendo como parâmetro o valor da dignidade da pessoa humana – entendendo-se que este princípio não possui natureza metafísica, mas estruturante e hermenêutica –, o que impõe a sua máxima realização e observância plena. Em outras palavras, é exatamente pelo fato de os direitos humanos explicitarem o conteúdo axiológico da noção de dignidade da pessoa humana é que eles são considerados fundamentais, devendo ser realizados na maior medida possível.

Deste modo, o entendimento é de que sem o respeito pela liberdade, autodeterminação, autonomia e demais direitos humanos – definidos como sendo fundamentais –, não é possível que se fale em respeito pela dignidade da pessoa humana. Contudo, o que se observa é que boa parte destes direitos correspondem a formas novas, deduzidas do princípio da dignidade da pessoa humana, encontrando-se intimamente vinculados à ideia da liberdade-autonomia e da proteção da vida contra interferências por parte do Estado e de particulares. Dessa maneira, o que ocorre é a reivindicação de novas liberdades fundamentais, cujo reconhecimento se faz necessário em face dos impactos da sociedade cada vez mais industrializada e tecnológica da modernidade.

Na esfera da bioética, o princípio da dignidade da pessoa humana constitui, igualmente, o fundamento que legitima o conteúdo dos valores indispensáveis ao respeito do ser humano, e, assim sendo, relaciona-se diretamente com a dimensão axiológica dos direitos humanos. Logo, é a ideia de dignidade da pessoa humana que define (condiciona) os princípios que devem ser

observados de forma indispensável no campo da medicina, instituindo, portando, os limites à bioética e determinando que, tanto o direito como a ética, visem ao fim de proteger o núcleo da dignidade da pessoa humana dos atores envolvidos na relação médico-paciente.

Em sintonia com a linha argumentativa deste capítulo, observa-se que em outubro de 2005, a Conferência Geral da UNESCO adotou a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Por intermédio desta, os Estados-membros se comprometeram a respeitar e aplicar os princípios fundamentais da bioética condensados em um texto único. Como o seu título indica, a Declaração incorpora princípios que enunciam as regras que norteiam o respeito pela dignidade humana, pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais, consagrando, portanto, a bioética entre os direitos humanos fundamentais no plano internacional. A Declaração também reconhece que as questões éticas suscitadas pelos rápidos e constantes progressos da ciência e suas aplicações tecnológicas devem ser examinadas tendo o devido respeito pela dignidade da pessoa humana e o respeito universal e efetivo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais. Tendo o exposto em vista, foram elencados diversos objetivos e princípios, para o propósito deste trabalho observamos o disposto na alínea “c”, do artigo 2º, na qual um dos objetivos é “contribuir para o respeito pela dignidade humana e proteger os direitos humanos, garantindo o respeito pela vida dos seres humanos e as liberdades fundamentais, de modo compatível com o direito internacional relativo aos direitos humanos”. Além disso, pontua-se os seguintes princípios: dignidade humana e direitos humanos⁸; autonomia e

⁸ Artigo 3º Dignidade humana e direitos humanos: 1. A dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais devem ser plenamente respeitados. 2. Os interesses e o bem-estar do indivíduo devem prevalecer sobre o interesse exclusivo da ciência ou da sociedade

responsabilidade individual⁹; consentimento¹⁰; igualdade, justiça e equidade¹¹.

Resta claro, portanto, o intuito desta Declaração de – ainda que reconhecendo o pluralismo e a diversidade cultural – buscar estabelecer princípios bioéticos que possam ser universalmente aplicados, ou seja, o que a Declaração busca é uma interpretação universal dos direitos humanos à luz da bioética. O respeito por tais princípios deriva diretamente da noção de dignidade humana, tendo em vista que os pacientes não podem ser reificados e tratados como meios para os fins da prática médica. No entanto, a Declaração considera que a autonomia comporta uma dimensão de responsabilidade pessoal em relação aos outros, que de certo modo constitui um limitador. Em outras palavras, existe um direito a autonomia individual sem que o indivíduo (paciente ou médico) esteja livre da responsabilidade pelos seus atos e suas consequências.

Na tentativa de transpassar este estudo para um campo mais prático e nacional, serão discutidas as posições do Conselho Federal de Medicina e do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul no sentido de ser concedido (como direito) aos pacientes maior autonomia. Antes, importante frisar comentário do Ministro Barroso, que entende que uma postura legislativa e doutrinária, que não observa os princípios da dignidade e da autonomia, pode produzir consequências graves. Com essa posição de não-observância, o Estado endossa um modelo médico paternalista, que

⁹ Artigo 5º Autonomia e responsabilidade individual: A autonomia das pessoas no que respeita à tomada de decisões, desde que assumam a respectiva responsabilidade e respeitem a autonomia dos outros, deve ser respeitada. No caso das pessoas incapazes de exercer a sua autonomia, devem ser tomadas medidas especiais para proteger os seus direitos e interesses.

¹⁰ Artigo 6º Consentimento: 1. Qualquer intervenção médica de carácter preventivo, diagnóstico ou terapêutico só deve ser realizada com o consentimento prévio, livre e esclarecido da pessoa em causa, com base em informação adequada. Quando apropriado, o consentimento deve ser expresso e a pessoa em causa pode retirá-lo a qualquer momento e por qualquer razão, sem que daí resulte para ela qualquer desvantagem ou prejuízo

¹¹ Artigo 10º Igualdade, justiça e equidade: A igualdade fundamental de todos os seres humanos em dignidade e em direitos deve ser respeitada para que eles sejam tratados de forma justa e equitativa.

se funda na autoridade do profissional da medicina sobre o paciente e descaracteriza a condição de pessoa humana do enfermo. Ainda que os médicos não mais estejam vinculados eticamente a esse modelo superado de relação, o medo de uma possível sanção estatal, caso não ajam de forma proativa, pode levá-los a adotar esse comportamento. Assim, os médicos não apenas manterão ou iniciarão um tratamento indesejado, gerador de agonia e sofrimento, como, por vezes, adotarão algum método não recomendado pela boa técnica, por sua desproporcionalidade ao paciente. Desse modo, a arte de curar e de evitar o sofrimento se transforma, então, na mera prática de prolongar a vida a qualquer custo e sob quaisquer condições. Nessa perspectiva, não é apenas a autonomia do paciente que é agredida, mas, também, a liberdade de consciência do médico pode também estar ameaçada (BARROSO; MARTEL, 2010, p. 243).

Tendo em vista esse panorama nacional de certa carência legislativa, doutrinária e jurisprudencial, o Conselho Federal de Medicina posicionou-se por meio de duas Resoluções que serão tratadas na sequência. Primeiramente, se observa a Resolução do Conselho Federal de Medicina nº 1.805 de 2006, neste documento é visível a posição em favor de uma relação médico-paciente com maior autonomia a ambos os atores:

Art. 1º É permitido ao médico limitar ou suspender procedimentos e tratamentos que prolonguem a vida do doente em fase terminal, de enfermidade grave e incurável, respeitada a vontade da pessoa ou de seu representante legal.

§ 1º O médico tem a obrigação de esclarecer ao doente ou a seu representante legal as modalidades terapêuticas adequadas para cada situação.

§ 2º A decisão referida no caput deve ser fundamentada e registrada no prontuário.

§ 3º É assegurado ao doente ou a seu representante legal o direito de solicitar uma segunda opinião médica. (CFM, 2006, grifo nosso).

Os destaques realizados neste artigo demonstram a materialização do princípio da autonomia, afinal o paciente deve ter a sua vontade respeitada pelo médico. Além disso, denota-se a necessidade do acesso à informação de seu estado de saúde e das possibilidades de tratamento, afinal uma decisão às cegas não poderia ser considerada, nos termos deste capítulo, autonomia. Também, a própria necessidade desta decisão ser fundamentada observa o caráter racional da autonomia e do respeito à dignidade da pessoa humana¹². Em análise da Resolução nº 1.995 do Conselho Federal de Medicina, publicada em 2012, observa-se a introdução da temática das diretivas antecipadas de vontade ou “testamento vital”. Ainda que não seja objeto deste estudo a discussão acerca do testamento vital¹³, deve-se analisar a

¹² Entretanto, ainda que em uma primeira leitura se esteja vinculado a concordar com a posição do Conselho Federal de Medicina, esta resolução foi objeto de disputa na Ação Civil Pública 2007.34.00.014809-3. Nesta ação, o Ministério Público Federal contra o Conselho Federal de Medicina pleiteou o reconhecimento da nulidade da Resolução e alternativamente sua alteração a fim de que se definam critérios a serem seguidos para a prática da ortotanásia. Em sentença, o julgador entendeu que a Resolução regulamenta a possibilidade de o médico limitar ou suspender procedimentos e tratamentos que prolonguem a vida do doente na fase terminal de enfermidades graves e incuráveis, e que esta concepção não ofende o ordenamento jurídico posto. Além disso, afirmou-se que a Resolução tem o condão de incentivar os médicos a descrever exatamente os procedimentos que adotam e os que deixam de adotar, em relação a pacientes terminais, permitindo maior transparência em sua atuação e possibilitando inclusive maior controle de sua atividade. Também na decisão, o julgador afirma que o princípio da autonomia reclama o envolvimento consciente do paciente no processo terapêutico e propugna o respeito às suas decisões. Nesse prisma, para resguardar o princípio da autonomia no tratamento oferecido aos pacientes terminais, que, em geral, não apresentam estados mentais que permitam decidir conscientemente sobre as terapias possíveis, é sempre necessário recorrer à decisão da família ou do responsável legal, que passam a "falar" pelo paciente. Salienta o julgador que a Resolução obedece a esse princípio, estabelecendo que o próprio paciente terminal ou sua família devem estar conscientemente envolvidos na decisão de suspender cuidados extraordinários que já não se mostrem úteis, uma vez considerado irreversível o processo de morte. E sempre terão direito a recorrer a outras opiniões médicas, caso não se sintam suficientemente esclarecidos para tomar esta ou aquela diretriz. A medicina deixa, por conseguinte, uma era paternalista, super-protetora, que canalizava sua atenção apenas para a doença e não para o doente, numa verdadeira obsessão pela cura a qualquer custo, e passa a uma fase de preocupação maior com o bem-estar do ser humano.

¹³ No campo do testamento vital, a autonomia de vontade está intimamente interligada ao biodireito e a bioética. Nesse contexto o princípio da autonomia garante ao indivíduo escolher qual será o tratamento médico que ele vai querer realizar no caso de uma doença terminal, momento que talvez não tenha mais a capacidade de se autodeterminar, devendo, portanto, ser respeitado, em suas decisões. Os avanços tecnológicos e medicinais têm o condão muitas vezes apenas de manter a pessoa viva, sem qualquer esperança de uma cura, nesse caso está ocorrendo apenas uma sobrevida

Resolução, visto que o Conselho novamente se posiciona no sentido de conceder maior autonomia ao paciente:

Art. 1º Definir diretivas antecipadas de vontade como o conjunto de desejos, prévia e expressamente manifestados pelo paciente, sobre cuidados e tratamentos que quer, ou não, receber no momento em que estiver incapacitado de expressar, livre e autonomamente, sua vontade (CFM, 2012)¹⁴.

Com a observância destas duas Resoluções e de suas judicializações inclusive, os comentários que surgiram na doutrina pátria evoluíram na discussão desta temática – bioética, biodireito, autonomia e dignidade da pessoa humana – o que culminou em decisão inovadora proferida pelo Relator Desembargador Irineu Mariani do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul na Apelação Cível nº 70054988266. Neste caso, o paciente estava com um processo de necrose no pé esquerdo e, segundo o médico, a solução seria amputá-lo, sob pena de o processo infeccioso avançar e provocar a morte do referido. Contudo este se recusava com a opção de tratamento (amputação), aceitando que a doença prosseguisse de forma natural. Na ocasião, o Ministério Público ingressou com pedido de alvará judicial para suprimir a vontade do paciente, com o intuito de que o procedimento fosse realizado. Em primeira instância, o juízo singular indeferiu o pedido, argumentando que “não se trata de doença recente e o paciente é

e não uma vida com dignidade. É nessa seara que cabe ao indivíduo, com fundamento no princípio da autonomia da vontade, escolher se quer ser submetido a esses tratamentos ou se quer exercer o seu direito de ter uma morte digna, sem o prolongamento de seu sofrimento (UREL, 2016, p. 101).

¹⁴ Esta Resolução do Conselho Federal de Medicina também foi alvo de pedido de nulidade do Ministério Público Federal, no Estado de Goiás, na Ação Civil Pública 1039-86.2013.4.01.3500. Na decisão acerca do pedido de tutela antecipada, o julgador entendeu que o Conselho Federal de Medicina não extrapolou os seus poderes normativos, apenas regulamentando a conduta médica ética perante a situação fática de o paciente externar a sua vontade quanto aos cuidados e tratamentos médicos que deseja receber ou não na hipótese de encontrar em estado terminável e irremediável. Ainda, o julgador afirmou que a Resolução é constitucional e se coaduna com o princípio da dignidade da pessoa humana, uma vez que assegura ao paciente em estado terminal o recebimento de cuidados paliativos, sem o submeter, contra a sua vontade, a tratamentos que prolonguem o seu sofrimento e não mais tragam qualquer benefício.

pessoa capaz, tendo livre escolha para agir e, provavelmente, consciência das eventuais consequências, não cabendo ao Estado tal interferência, ainda que porventura possa vir a ocorrer o resultado morte” (ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, 2013, p. 2).

O Ministério Público apresentou apelação e em seu voto, o mencionado Desembargador entendeu que o caso sub judice estava inserido na dimensão da ortotanásia¹⁵. Ou seja, se o paciente se recusa ao ato cirúrgico mutilatório, o Estado não pode invadir essa esfera e procedê-lo contra a sua vontade, mesmo que o seja com o objetivo nobre de salvar sua vida. Ainda na fundamentação, o Desembargador considerou que o direito à vida garantido no art. 5º, caput¹⁶, deve ser combinado com o princípio da dignidade da pessoa¹⁷, previsto no art. 2º, III, ambos da Constituição Federal, em outras palavras, vida com dignidade ou razoável qualidade. Logo, em relação ao seu titular, o direito à vida não é absoluto, pois não existe a obrigação constitucional de viver, haja vista que, por exemplo, que o Código Penal não criminaliza a tentativa de

¹⁵ No seu voto, o eminente Desembargador buscou a seguinte diferenciação entre eutanásia, ortotanásia e distanásia: (a) a eutanásia, também chamada “boa morte”, suicídio assistido, assim entendida aquela em que o paciente, sabendo que a doença é incurável ou ostenta situação que o levará a não ter condições mínimas de uma vida digna, solicita ao médico ou a terceiro que o mate, com o objetivo de evitar o sofrimento que o desenvolvimento da moléstia trará, o que a legislação brasileira não permite; (b) a ortotanásia, que vem a ser a morte no seu devido tempo, sem prolongar o sofrimento, morte sem prolongar a vida por meios artificiais, ou além do que seria o processo natural, o que vem sendo entendido como possível pela legislação brasileira, quer dizer, o médico não é obrigado a submeter o paciente à distanásia para tentar salvar a vida; (c) a distanásia, também chamada “obstinação terapêutica” e “futilidade médica”, pela qual tudo deve ser feito, mesmo que o tratamento seja inútil e cause sofrimento atroz ao paciente terminal, quer dizer, na realidade não objetiva prolongar a vida, mas o processo de morte, e por isso também é chamada de “morte lenta”, motivo pelo qual admite-se que o médico suspenda procedimentos e tratamentos, garantindo apenas os cuidados necessários para aliviar as dores, na perspectiva de uma assistência integral, respeitada a vontade do paciente ou de seu representante legal (2013, p. 4-5).

¹⁶ Artigo 5º - Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]

¹⁷ No contexto da morte com dignidade, o então *Chief Justice* Earl Warren, fez referência expressa à dignidade humana no seu voto divergente em *Cruzan vs. Director Missouri Department of Health*, um caso no qual a Suprema Corte recusou autorização para o término de um tratamento médico que mantinha viva uma mulher já há muitos anos em estado de coma vegetativo (BARROSO, MELLO, 2015, p. 40).

suicídio. Nessa ordem de ideias, a Constituição institui o direito à vida, não o dever à vida, razão pela qual não se admite que o paciente seja obrigado a se submeter a cirurgia ou tratamento (ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, 2013, p. 5-6).

No mesmo sentido dessa decisão, a Desembargadora Evangelina Castilho Duarte, também se posicionou em artigo publicado. Ela entende que as ciências médicas não possuem os meios necessários para fornecer a certeza de eficácia dos tratamentos e de obtenção de cura, desse modo, o paciente deve ter a opção entre se submeter, ou não, às prescrições médicas, como senhor da sua vida. Logo, a vontade do médico não pode se sobrepor à intenção do paciente. Afinal, é inadmissível que o médico, até por vaidade profissional, prolongue tratamento que não levará o paciente à cura, nem aliviará o seu sofrimento, de certo ocorre o contrário, estas medidas apenas mantêm o paciente vivo sem dignidade e sem perspectiva de melhora (DUARTE, 2012, p. 21-22). De forma ainda mais expressa, o Ministro Barroso, “minha inequívoca convicção é que a comunidade e o Estado não devem ter o direito de impor suas concepções moralistas e paternalistas sobre alguém que é vítima de um sofrimento desesperançado e está próximo do fim da sua vida” (BARROSO; MELLO, 2015, p. 57).

Então, o que se deduz do estudo da práxis jurídica frente às resoluções do Conselho Federal de Medicina e do caso concreto do Tribunal gaúcho é que mesmo havendo divergências na busca de uma definição do conteúdo da dignidade da pessoa humana, não há como refutar que a dignidade tem alcançado um grande protagonismo. Sendo assim, quando o Poder Judiciário é provocado a se manifestar na solução de determinado conflito versando sobre a dignidade humana, deve extrair todas as consequências jurídicas necessárias para se assegurar um mínimo de segurança jurídica (CAMBI; PADILHA, 2016, p. 117). Portanto, o entendimento deste estudo é de que o posicionamento dos magistrados e do Conselho Federal de Medicina em valorizar a

autonomia do paciente, está em franco alinhamento com o respeito ao princípio da dignidade da pessoa humana.

Considerações finais

A bioética é um ramo das ciências que tem se consolidado recentemente, afinal, como toda ciência, evolui a partir do surgimento dos problemas inerentes ao seu campo de ação. Logo, é apenas com o desenvolvimento das ciências médicas em um primeiro momento que a bioética pode evoluir em um momento posterior. Este capítulo buscou apresentar como o princípio da autonomia na bioética possui íntima relação com o princípio jurídico-filosófico da dignidade da pessoa humana. E que considerados em conjunto se tornam ferramenta de proteção e complementação recíproca nos casos práticos da vivência médica e jurídica.

Foi analisada a Declaração Universal sobre bioética e direitos humanos e se constatou a valorização neste documento da autonomia do paciente e de sua dignidade, devendo ela ser considerada como um meio de diálogo com a Constituição Federal de 1988 para a tomada de decisão nas matérias sobre bioéticas entre todos os interessados e na sociedade como um todo. Portanto, se observou a necessidade de, tanto as normativas nacionais, quanto a atuação do Poder Judiciário, considerarem necessária a realização da autonomia pelo paciente como um direito, que assegura a proteção da dignidade da pessoa humana. Neste sentido se concentrou a análise de duas importantes resoluções do Conselho Federal de Medicina e da decisão acerca da ortotanásia no Tribunal do Rio Grande do Sul.

Como exposto anteriormente, o princípio da dignidade da pessoa humana é um dos grandes consensos éticos do mundo ocidental. O princípio está presente em inúmeras normativas nacionais e internacionais, além de ser um vocábulo constante da práxis jurídica. Como visto nos casos deste capítulo, quando a

contenda envolvendo lacunas no ordenamento jurídico, ambiguidades no direito, colisões entre direitos fundamentais e tensões entre direitos e metas coletivas, a dignidade humana pode ser uma boa bússola na busca da melhor solução (BARROSO; MELLO, 2015, p. 43). De fato, no plano dos direitos individuais, a dignidade se expressa na própria autonomia do sujeito, que decorre da sua liberdade. Integra o conteúdo da dignidade a autodeterminação individual e o direito de igual respeito e consideração. Transpondo para a relação médico-paciente, percebe-se que o enfermo tem o direito de eleger, bem informado pelo seu médico, seu tratamento de forma fundamentada, além de não sofrer discriminações em razão de sua escolha. Tal perspectiva abre espaço, portanto, para que a reflexão sobre dignidade humana na Declaração e na Constituição seja utilizada como instrumento para a resolução de problemas concretos da relação médico-paciente.

No caso da autonomia, sua preservação é um dos pontos centrais no debate bioético sobre o papel do enfermo na relação médico-paciente. A autonomia normalmente reforça a ideia de que uma pessoa consciente tem o direito, em certas circunstâncias, de escolher (ou não) certo tratamento. Afinal, após uma reflexão ponderada, ela constata que o ônus de um procedimento médico não é proporcional à chance de sucesso. Pois, quando dois direitos individuais (como a vida e a dignidade) da mesma pessoa estão em conflito é razoável e desejável que o Estado resguarde a autonomia pessoal. Afinal de contas, o Estado deve respeitar as escolhas de uma pessoa quando é a sua própria tragédia que está em jogo vida (BARROSO; MELLO, 2015, p. 58). Por fim, entende-se que ser autônomo não é sinônimo de respeito a um paciente autônomo. O respeito a um agente autônomo é reconhecer que existem capacidades e perspectivas pessoais, incluindo o direito do paciente em ponderar e fazer escolhas, para tomar atitudes baseadas em valores e convicções próprias. Esse respeito à autonomia envolve considerar o agente como um fim em si mesmo. Portanto uma

teoria bioética deve estar orientada tanto para os pressupostos morais da realização do princípio autonomia – enquanto elemento necessário à proteção do princípio da dignidade da pessoa humana – quando para suprir as carências materiais e jurídicas necessárias a realização destes princípios.

Referências

BARROSO, L. R.; MARTEL, L. de C. V. A morte como ela é: dignidade e autonomia individual no final da vida. *Revista da Faculdade de Direito de Uberlândia*, vol. 38, 2010, p. 235-274.

BARROSO, L. R.; MELLO, H. L. de. "Aqui, lá e em todo lugar": a dignidade humana no direito contemporâneo e no discurso transnacional. *Doutrinas Essenciais de Direito Constitucional*, vol. 8, p. 33-95, Ago. 2015.

BERGEL, S. D.; CANTÚ, J. M. (Orgs). *Bioetica y Genetica*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 2000.

BRASIL. *Código Civil*: Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm>. Acesso em: 02 mai. 2017.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 02 mai. 2017

_____. Justiça Federal. Seção Judiciária do Distrito Federal. 14ª Vara do Distrito Federal. Ação Civil Pública 2007.34.00.014809-3. Ministério Público Federal e Conselho Federal de Medicina. Juiz Federal Roberto Luís Luchi Demo. Sentença 1 dez. 2010. Disponível em: <<http://s.conjur.com.br/dl/sentenca-resolucao-cfm-180596.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2017.

_____. Justiça Federal. Seção Judiciária do Estado de Goiás. Primeira Vara. Ação Civil Pública 1039-86.2013.4.01.3500. Ministério Público Federal e Conselho Federal de Medicina. Juiz Federal Jesus Crisóstomo de Almeida. Decisão em antecipação de tutela 14 mar. 2013. Disponível em: <<http://s.conjur.com.br/dl/liminar-cfm-paciente-terminal.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2017.

- CAMBI, E.; PADILHA, E. Dimensões da dignidade da pessoa humana. *Revista de Direito Privado*, vol. 71, p. 111 – 128, Nov. 2016.
- COHEN, C.; MARCOLINO, J. Á. M. Relação médico-paciente: Autonomia & Paternalismo. In: SEGRE, M.; COHEN, C. (Org.). *Bioética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p. 83-94.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Resolução CFM N° 1.805/2006. Brasília, 9 nov. 2006. *Diário Oficial da União*, 28 nov. 2006, Seção I, pg. 169.
- _____. Resolução CFM N° 1.995/2012. Brasília, 9 ago. 2012. *Diário Oficial da União*, 31 ago. 2012, Seção I, pg. 269-70.
- DUARTE, E. C. O direito de morrer a propósito da Resolução n° 1.995/2012 do Conselho Federal de Medicina. *Jurisp. Mineira*, Belo Horizonte, a. 63, n° 202, p. 19-30, jul./set. 2012.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA. *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. 2006. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/14618opor.pdf>>. Acesso em 04 mai. 2017.
- ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Tribunal de Justiça. Assistência à Saúde, Biodireito, Ortotanásia, Testamento Vital. Apelação Cível n° 70054988266. Ministério Público e João Carlos Ferreira. Relator: Desembargador Irineu Mariani. Acórdão 20. nov. 2013. Disponível em: <<https://tj-rs.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/113430626/apelacao-civel-ac-70054988266-rs/inteiro-teor-113430636>>. Acesso em 8 mai. 2017.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- OLIVEIRA, S. de. A dignidade da pessoa humana na declaração universal sobre bioética e direitos humanos. *Revista de Direito Constitucional e Internacional*, vol. 96, p. 197-209, Jul-Ago 2016.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris. 10 dez. 1948. Disponível em: <<http://www.dudh.org.br/wpcontent/uploads/2014/12/dudh.pdf>>. Acesso em: 09 mai. 2017.

RAWLS, J. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SARLET, I. W. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico constitucional necessária e possível. In: SARLET, I. W. (Org.). *Dimensões da dignidade*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2009. p. 15-44.

SEGRE, M. Definição de Bioética e sua relação com a ética, deontologia e diceologia. In: SEGRE, M.; COHEN, C. (Org.). *Bioética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p. 27-34.

SEGRE, M. Considerações críticas sobre os princípios da bioética. In: SEGRE, M.; COHEN, C. (Org.). *Bioética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p. 35-40

UREL, I. Testamento vital: breves considerações. *Revista de Direito de Família e das Sucessões*, vol. 8, p. 97-113, abr.-jun., 2016.

WEBER, T. *Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

A incomunicabilidade e irreflexão em Eichmann à luz da interpretação arendtiana da “filosofia política de Kant”

*Eduardo Morello*¹

Introdução

Hannah Arendt, ao realizar a cobertura do julgamento do oficial nazi Adolf Eichmann, constatou que tanto mais se ouvia o acusado quanto mais ficava claro a sua incapacidade de comunicar-se, a qual guardava a mais estrita relação com sua incapacidade de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Em 1970, Arendt ministra aulas acerca da “filosofia política de Kant”, realizando uma espécie de “interpretação apropriativa” da dimensão política no pensamento kantiano em geral, e na obra *Crítica do Juízo*, em particular. Em tal interpretação, embora não trate diretamente do caso de Eichmann, ela parece esclarecer conceitualmente a relação entre comunicabilidade e pensamento.

Diante disso, o presente texto tem por objetivo examinar a relação entre a incomunicabilidade e irreflexão em Eichmann à luz da interpretação arendtiana da “filosofia política de Kant”. De maneira que o problema escreve-se nos seguintes termos: em que

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Bolsista CAPES. Contato: prof.morelloedu@gmail.com

sentido a incapacidade de comunicar-se de Eichmann corresponde à irreflexão? Em resposta, primeiramente, aborda-se a “necessidade de compreensão” de Hannah Arendt dos eventos totalitários do século XX, e sob esse pano de fundo, compreender uma das características mais marcante de Eichmann, que apareceu durante o processo em Jerusalém, a saber: ele não era monstruoso, nem sádico, tampouco demoníaco, mas a sua incapacidade de falar (“incomunicabilidade”) guardava a mais estreita relação com a incapacidade de pensar (“irreflexão”). Em segundo lugar, trata-se de explicitar a relação entre comunicabilidade e pensamento, a partir da “interpretação apropriativa” que Arendt faz da filosofia política de Kant. Todavia, para ela, o filósofo de Königsberg não teria escrito uma filosofia política, apesar de alguns textos serem consagrados pela tradição sob essa rubrica. Sendo que, a autêntica filosofia política kantiana encontra-se em toda a sua obra e, particularmente, na *Crítica do Juízo*. Nessa perspectiva, busca-se salientar que Arendt entreve a partir das noções de “sociabilidade humana” – que implica a presença de outros e de um mundo comum – e de “mentalidade alargada” – “pensar do ponto de vista de outras pessoas” – as condições de possibilidade para a comunicabilidade e o pensar. Por fim, considera-se que Eichmann era incapaz de falar e pensar, pois ao fazer uso demasiado de clichês, se protegia de toda realidade, o que significa não estar mais na companhia de outros, nem pertencer a um mundo comum e tampouco estar na própria companhia.

1. Da incomunicabilidade à irreflexão: o caso de Eichmann

Em 1961, Arendt realizou a cobertura do julgamento do oficial nazi Adolf Eichmann em Jerusalém para a revista *The New Yorker*, que resultou em um relato publicado entre os meses de fevereiro e março de 1963. Esse relato, com poucas revisões técnicas realizadas pela própria autora, também foi publicado, em maio do mesmo ano no formato de um livro com o título, a saber:

Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. No livro não consta informações jornalísticas, senão um relato (uma narrativa, por assim dizer) de uma pensadora que tem a “necessidade de compreensão”. Essa necessidade, Arendt sentiu desde muito cedo, mas ela acentua-se frente aos eventos totalitários do século XX. Dessa forma, compreender pareceu ser a única saída quando soube de fato o que aconteceu em Auschwitz. Segundo ela,

Esse foi um verdadeiro choque [...] Foi como se um abismo se escancarasse. Porque a gente achava que se podia dar uma satisfação, de alguma maneira, para todo o resto, como, a certa altura, se pode dar satisfação para qualquer coisa em política. Mas não para isso. *Isso não deveria ter acontecido.* E não me refiro apenas ao número de vítimas. Eu me refiro ao método, à fabricação de cadáveres e assim por diante. (ARENDR, 2008, p. 43, grifo da autora).

Diante disso, compreender foi uma forma de transpor o abismo, de conciliar-se novamente com o mundo, de modo a sentir-se em casa. Sobre a atividade de compreender, Arendt escreve:

Compreender é infindável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única [...] Na medida em que o surgimento dos governos totalitários é o acontecimento central do nosso mundo compreender o totalitarismo não é desculpar nada, mas nos conciliar com um mundo onde tais coisas são possíveis. (ARENDR, 2008a, p. 331).

Embora a atividade de compreender seja infindável, pois ela não gera conhecimento e começa com o nascimento e termina com a morte, ela é humanamente necessária, a fim de que se possa viver de novo em um mundo comum, o qual foi transformado em

“deserto” pelos regimes totalitários – nazista e stalinista. Nesse sentido, Arendt realizou de 1947 a 1951 a difícil tarefa de compreender a complexidade desses regimes na obra *Origens do Totalitarismo*. Nessa obra, procurou sustentar a tese de que os totalitarismos foram eventos políticos sem precedentes, constituindo-se como novidades do ponto de vista tanto da historiografia quanto da moral e do pensamento político ocidental. Esse caráter de novidade do fenômeno totalitário, por um lado, bloqueava a capacidade compreensiva, baseada nos tradicionais padrões de juízo moral e nas antigas categorias políticas e, por isso, era necessário compreender “sem corrimões” (como Arendt costumava dizer), ou seja, compreender sem o auxílio desses padrões e categorias gerais, a partir das quais o geral subsumia os eventos particulares. Ao contrário, trata-se de compreender os eventos particulares sem referência a um determinado padrão universal. É, pois, o particular que ilumina o geral.

Por outro lado, colocava em cheque a ideia de “causalidade histórica”, em que os regimes totalitários teriam sido “efeitos” de causas precedentes de um passado próximo e/ou longínquo. Isso não significa desconsiderar o passado, senão que certos “elementos” presentes no antissemitismo, no racismo e no imperialismo, não só precederam, mas, sobretudo, se cristalizaram nos movimentos totalitários. Dessa forma, Arendt considerava que o evento totalitário fora capaz de iluminar seu próprio passado, o que não significava deduzi-lo a partir do mesmo. Conforme Arendt,

Os elementos do totalitarismo formam suas origens, se por origens não entendermos “causas”. A causalidade, ou seja, o fator determinante de um processo de acontecimentos, no qual sempre um acontecimento causa e pode ser explicado por outro, provavelmente é uma categoria completamente estranha e falsificadora no plano das ciências históricas e políticas. Os elementos, por si mesmos, provavelmente nunca são a causa de nada. Se convertem nas origens de acontecimentos se e quando

cristalizam em formas fixas e definitivas. Então, e somente então, podemos seguir sua história retrospectivamente, até suas origens. O acontecimento ilumina seu próprio passado, porém nunca pode ser deduzido do mesmo. (ARENDDT apud YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 265, tradução nossa).

Se em *Origens do Totalitarismo* Arendt busca compreender essa nova forma de governo denominada totalitarismo, então, agora ela procura compreender um homem individual, um “funcionário” do governo totalitário nazista chamado Adolf Eichmann. Este, por sua vez, fora capturado pela polícia secreta de Israel em Buenos Aires, Argentina, e levado a julgamento em Jerusalém. Para esse julgamento, Arendt escreve a revista *The New Yorker*, colocando-se à disposição para fazer a cobertura do processo. Dentre os motivos, era o fato de não ter participado dos julgamentos em Nuremberg, bem como de ver, pela primeira vez, um desses homens em “carne e osso”, que haviam participado na fabricação de mortos-vivos. No “Pós-escrito” em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt, ao buscar rebater algumas críticas sofridas, esclarece do que trata o seu livro:

Este livro, portanto, não trata da história do maior desastre que se abateu sobre o povo judeu, nem é um relato sobre o totalitarismo, nem uma história do povo alemão à época do Terceiro Reich, nem é, por fim e sobretudo, um tratado teórico sobre a natureza do mal. O foco de todo o julgamento recai sobre a pessoa do acusado, um homem de carne e osso com uma história individual, com um conjunto sempre único de qualidades, peculiaridades, padrões de comportamento e circunstâncias. (ARENDDT, 2013, p. 309).

Tratou-se, então, de narra à história individual desse homem. Sobre o réu criou-se expectativas antes mesmo do julgamento, ao imaginar encontrar alguém monstruoso, perverso e/ou sádico. Mas o homem na “cabine de vidro”, do início ao fim

do processo, não era monstruoso nem pervertido, tampouco sádico; era um “homem comum”. Como escreve Arendt,

O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão*. (ARENDDT, 2014, p. 18, grifo da autora).²

Essa irreflexão³ como característica mais marcante em Eichmann fora aparecendo no decorrer do julgamento na medida em que nele não se encontrava motivações ou razões para ter praticado aqueles crimes: ele, por exemplo, não odiava os judeus. Também repetiu incansavelmente que não havia cometido qualquer crime, mas que não apenas obedecia a ordens, senão também cumpria a lei, uma “obediência cega”; ele era, portanto, um “cidadão respeitador das leis”. Nas palavras de Arendt,

Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do *Führer*; tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*. (ARENDDT, 2013, p. 152, grifo da autora).

² O termo “estupidez” é tomado no sentido de “inabilidade para compreender”. (ARENDDT, 2014, p. 19).

³ O termo “irreflexão” é usado por Arendt como sinônimo de expressões, tais como “incapacidade de pensar” e “ausência de pensamento”. Doravante, tomo também tais expressões como sinônimos de irreflexão.

Além disso, a única língua que conhecia era o “oficialês”, ou seja, se expressou durante todo o processo, através de clichês, frase-feitas. Como escreve Arendt, “[...] o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê.” (ARENDR, 2013, p. 61). Desse modo, uma das características mais marcantes dele era, segundo Arendt,

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal. (ARENDR, 2013, p. 62).

Assim sendo, toda tentativa de Eichmann de comunicar-se era baseada em frase-feitas, clichês, e mesmo quando conseguia formular alguma frase a repetia incansavelmente até tornar-se outro clichê. Ora, o uso de clichês servia como uma proteção frente à realidade, de modo a não exigir a atividade do pensamento. Em um escrito posterior, Arendt considera,

Clichês, frase feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo o tempo a essa exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distingue do comum dos homens unicamente porque ele, como havia ficado evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência. Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de *para* e pensar – que despertou meu interesse. (ARENDR, 2014, p. 18-19, grifo da autora).

No que tange a exigência do pensamento, Eichmann nunca parou e pensou no que fez, nem no que participou ativamente, tampouco no que aconteceu. Fato que até mesmo na hora de sua execução – condenado a pena de morte, por enforcamento – as últimas palavras proferidas por sua boca atestavam, de modo incontestável, a sua genuína incapacidade de pensar. Ele proferiu o seu último e derradeiro clichê, a saber: “‘Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecer!’” (ARENDDT, 2013, p. 274, grifo da autora). Nesse sentido, Eichmann se expressa por meio de um clichê usado na oratória fúnebre, sem se dar conta de que se tratava de sua própria morte, e, portanto, do seu funeral. É, pois, flagrante que a sua incapacidade de comunicar-se estivesse estritamente relacionada com a sua também incapacidade de pensar.

Tendo em vista essas duas características marcantes em Eichmann, a incomunicabilidade e a irreflexão, cabe, pois, compreender em que sentido a incapacidade de comunicar-se corresponde à irreflexão, se considerada, sobretudo, a interpretação arendtiana da “filosofia política” de Kant.

2. O pensar enquanto comunicável: a interpretação arendtiana da “filosofia política” kantiana

Antes de qualquer coisa, Hannah Arendt desde muito cedo se tornou leitora de Kant, de modo que o pensamento do filósofo de Königsberg fez-se presente em sua formação e obras: às vezes *com* Kant, outras *contra* Kant. Como anunciou em uma entrevista a Günter Gaus:

Só posso dizer que sempre soube que ia estudar filosofia. Desde os catorze anos de idade [...] *Li Kant*. Você pode perguntar: por que você leu Kant? Para mim, a questão era de certa forma: ou posso estudar filosofia ou posso me afundar, por assim dizer. Mas não porque eu não amasse a vida! Não! Como disse antes: eu

tinha a necessidade de compreender... A necessidade de compreender estava ali desde cedo. Você vê, os livros estavam todos na biblioteca de casa; a gente simplesmente pegava na prateleira. (ARENDDT, 2008, p. 38, grifo nosso).

Além de leitora, Arendt pode ser considerada uma intérprete *sui generis* da obra kantiana na medida em que não realiza uma “interpretação tradicional” ou *standard*, senão uma “interpretação apropriativa”. Conforme Duarte,

Para Hannah Arendt, a interpretação não se dissocia do interesse em estabelecer *um diálogo crítico entre pensadores, movido pelo esforço de pensar com e, principalmente, a partir desses conceitos*. Conceber a tarefa da interpretação como um *diálogo* crítico entre pensadores implica ler os textos de Kant a partir do conjunto de problemas e questões que motivaram aquela leitura, de tal modo que o momento da exegese seja também concebido como ocasião propícia à constituição de novos temas e problemas: trata-se, portanto, de uma interpretação apropriativa do pensamento de Kant. (DUARTE, 1993, p. 111, grifo do autor).

Então, não se trata de interpretar os textos kantianos ao “pé da letra”, realizando algum tipo de exegese ou filologia *stricto sensu*, mas de tomar os textos como pontos de partidas para questões ou problemas que a motivavam e a preocupavam no tempo presente. Dessa forma, Arendt procura mostrar em suas interpretações muito mais do que uma compreensão da “letra morta” de Kant, produzida a partir de suas “palavras-pensamento”, os conceitos, e mais no sentido de que a apropriação desses conceitos lhe ajudam a pensar e a entrever além da própria “letra”. (Cf. DUARTE, 1993, p. 112).

É, justamente, nesse sentido que Arendt tende a interpretar a “filosofia política” de Kant, sustentando a tese de que o filósofo de Königsberg não teria escrito tal filosofia, apesar de a maioria dos autores considerarem certos escritos sobre essa rubrica. Contudo, ela entreve em toda obra kantiana não só a *dimensão política* do

seu pensamento, porém também as condições de possibilidade para uma genuína filosofia política, particularmente, uma “teoria do juízo político”, por assim dizer, presente na *Crítica do Juízo*. Desse modo, Arendt dedica-se em *Lições sobre filosofia política de Kant*,⁴ a explicitar a filosofia política não escrita de Kant. Duas passagens da referida obra corroboram nesse sentido: primeiramente, “ao contrário de tantos outros filósofos – Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Espinosa, Hegel e outros –, Kant nunca escreveu uma filosofia política.” (ARENDDT, 1993, p. 13). A segunda refere-se:

Se estou certa quando digo que há uma filosofia política em Kant, mas que, em contraste com outros filósofos, ele nunca a escreveu, então parece óbvio que sejamos capazes de encontrá-la – se podemos encontrá-la, enfim – em toda a sua obra, e não apenas nos poucos ensaios que são frequentemente agrupados sob essa rubrica. (ARENDDT, 1993, p. 42).

Para Arendt, Kant não teria escrito uma “filosofia política” em termos da tradição de pensamento ocidental, e tampouco ela se acha nos escritos reunidos sob essa rubrica. Por outro lado, é possível encontrá-la em toda a sua obra. Nessa perspectiva, ela busca mostrar que desde os escritos considerados pré-críticos, passando pelas três *Críticas*, especialmente, a *Crítica do Juízo*, aos escritos tardios, existiria subjacente a preocupação kantiana com os “negócios humanos”, a política. Desse modo, o filósofo de Königsberg é uma exceção, uma vez que a maioria dos filósofos tem aversão à política. (ARENDDT, 2008, p. 32). Essa aversão reside na

⁴ Essa obra resulta de uma disciplina proferida por Arendt em *New School for Social Research*, no outono de 1970, em que os manuscritos usados foram organizados e editados pela primeira vez em língua inglesa por Ronald Beiner e publicados em 1982 com o título *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Também nela encontra-se notas introdutórias sobre seminário ministrado por Arendt acerca “Da imaginação”, assim como um ensaio introdutório escrito por Beiner. Nesse texto uso, sobretudo, a tradução brasileira feita por André Duarte, com o título *Lições sobre filosofia política de Kant*, seguida de um ensaio do mesmo autor.

[...] tensão vital entre filosofia e política. Isto é, entre o homem como ser pensante e o homem como ser atuante há uma tensão que não existe na filosofia natural, por exemplo. Como todo mundo, o filósofo pode ser objetivo em relação à natureza e, quanto diz o que pensa sobre ela, ele fala em nome de toda a humanidade. Mas ele não pode ser objetivo ou neutro em relação à política. Não desde Platão! (ARENDDT, 2008, p. 32).

Tal tensão parece desaparecer com a filosofia de Kant, na medida em que, desde Platão, houve uma clara oposição entre o homem como ser pensante, o filósofo, e o homem enquanto ser atuante, o político. Isso porque, segundo a interpretação arendtiana, Kant enquanto filósofo, coincide e diverge de outros filósofos, notadamente de Platão, em relação ao domínio dos negócios humanos. Para ela, o ponto central é “[...] a atitude dos filósofos em relação à vida tal como é dada aos homens na Terra.” (ARENDDT, 1993, p. 38). No caso de Platão, a atitude do filósofo em relação à vida e, principalmente, a vida política (*bios politikos*), é, em certo sentido, desprezada, uma vez que a vida sensível, o corpo e os sentidos, constituem-se como um obstáculo na busca pela verdade, a qual, por sua vez, é imaterial e invisível à percepção sensível, só sendo percebida pelos olhos da alma, também imaterial e além do sensível. Para Platão, segundo Arendt, “[...] o verdadeiro conhecimento é possível apenas para um espírito não perturbado pelos sentidos.” (ARENDDT, 1993, p. 38). Ao contrário, a filosofia teórica de Kant baseia-se que todo o conhecimento provém da interação entre sensibilidade e intelecto.⁵ Para a intérprete das obras kantianas, a *Crítica da razão pura* não foi apenas uma justificação, mas também uma glorificação da sensibilidade humana. E que, embora o Kant na juventude tenha expressado

⁵ Arendt faz a tradução do termo alemão *Verstand* por “intelecto” e não por “entendimento”. Mantenho-me fiel a tradução arendtiana, sem entrar em discussão, no espaço desse texto, sobre as possíveis distinções entre os dois conceitos de “intelecto” e “entendimento” na tradição filosófica e em Kant.

certa hostilidade platônica ao corpo, de modo que este interferiria na agilidade do pensamento, ele não reivindicava que o corpo e os sentidos conduzissem ao erro e ao mal. (ARENDDT, 1993, p. 38).

A partir disso depreendem-se duas consequências, conforme Arendt. A primeira diz respeito que, para Kant, “[...] o filósofo clarifica as experiências que todos nós temos” (ARENDDT, 1993, p. 38), sem precisar sair da caverna (Platão), nem realizar uma viagem aos céus (Parmênides), tampouco tornar-se membro de uma seita ou escola. O filósofo, um homem tal como eu e você, vive entre seus companheiros e não entre filósofos. A segunda refere-se que a tarefa de avaliar a vida segundo “o prazer” e “o desprazer” não é uma tarefa exclusiva do filósofo, como acreditava Platão e outros, mas pode ser desempenha por qualquer homem comum, de bom senso, que tenha refletido sobre a vida. (ARENDDT, 1993, p. 39).

Nesse viés, pensar não é uma prerrogativa exclusiva do filósofo, mas de todos os homens, uma “necessidade”. Segundo Arendt, “Filosofar, ou o pensamento da razão que transcende os limites daquilo que pode ser conhecido, os limites do conhecimento humano, é, para Kant, uma “necessidade” humana geral, a necessidade da razão enquanto faculdade humana. Ela não opõe a maioria à minoria.” (ARENDDT, 1993, p. 40). Do ponto de vista político, se desfaz a velha hierarquia entre maioria (“povo”) e minoria (“filósofos”), onde estes devem governar os primeiros. Daí que,

Com o abandono dessa hierarquia, que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, também desaparece a velha *tensão* entre política e filosofia. O resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um “asilo insano”, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo. Ela não é mais, segundo as palavras de Eric Weil, “*une préoccupation pour les philosophes; elle devient, ensemble avec l’histoire, un problème philosophique*” [uma preocupação para os

filósofos; ela torna-se, juntamente com a história, um genuíno problema filosófico]. (ARENDR, 1993, p. 40).

Apresentado isso, além do fato da razão ser uma “necessidade” humana geral, o pensamento depende de seu uso público (ou em termos kantianos, “o uso público da razão”). Embora, Kant considere, igualmente, a outros filósofos de que a atividade de pensamento ocorre no estar sós consigo mesmo, e requer apenas a nossa própria companhia e não a de outros, ele também, segundo Arendt, [...] acredita que a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público; sem o “teste do exame livre e aberto”, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis. A razão não foi feita para “isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros.” (ARENDR, 1993, p. 53).

Nessa perspectiva, ao estilo socrático, Kant destaca que o comunicar e expressar aquilo que se pensou quando se estava a sós consigo mesmo, possibilita que os pensamentos sejam examinados em público pelos outros. Isso, em certo sentido, está em conformidade com a interpretação de Arendt da noção kantiana de “sociabilidade humana”, ou seja, “o fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade humana.” (ARENDR, 1993, p. 18). Dessa forma, a faculdade de pensamento, enquanto pertencente à vida do espírito, embora se realize somente quando se está a sós consigo mesmo – um “diálogo silencioso consigo mesmo” –, ela requer para que não deixe de existir ser comunicada aos outros. Em termos arendtianos, “[...] esta faculdade, exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós.” (ARENDR, 1993, p. 53).

Desse modo, é uma necessidade do próprio espírito, assim como do pensar, que ele seja de algum modo comunicado e exposto aos outros. A comunicabilidade, por sua vez,

[...] implica obviamente uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos. À questão “por que há os homens e não o Homem?”, Kant teria respondido: a fim de que possam falar uns aos outros. Pois aos homens no plural e, assim, à humanidade – à espécie à qual pertencemos, por assim dizer – “é uma vocação natural... comunicar e exprimir o que se pensa”. (ARENDDT, 1993, p. 54).

Assim sendo, a comunicabilidade implica uma comunidade de homens, ou seja, requer a presença de outros, que ouvem e podem ser ouvidos, e de um mundo que lhes é comum. A presença de outros reafirma a condição humana da pluralidade “[...] o fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo.” (ARENDDT, 2010, p. 8). Por outro lado, sem um mundo comum não seria possível comunicar-se, pois não haveria um mundo *sobre* o qual se poderia falar. Segundo Arendt, “todo falar com outros é sempre falar sobre algo comum a ambos, ou seja, não é um falar de e sobre a coisa mesma.” (ARENDDT, 2006, p. 205, tradução nossa). Assim, a comunicabilidade implica a presença de outros e de um mundo comum.

Em segundo lugar, ela “[...] depende obviamente da mentalidade alargada; só podemos comunicar se somos capazes de pensar a partir da perspectiva da outra pessoa; de outra forma, nunca a encontraremos, nunca falaremos de modo a que nos entenda.” (ARENDDT, 1993, p. 95). Nesse aspecto, o pensar do ponto de vista de outras pessoas é condição de possibilidade de toda comunicabilidade à medida que, através da imaginação – “[...] que constitui o vínculo entre os homens.” (ARENDDT, 2006, p. 554, tradução nossa) – sai-se em vista dos possíveis pensamentos dos outros, o que implica tornar presente ao espírito o que está ausente: os outros. Conforme Arendt,

Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados [...] Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita. (ARENDT, 1993, p. 57).

Dessa forma, a comunicabilidade depende também da “mentalidade alargada”, uma vez que esta pressupõe a presença de outros, mesmo quando se realiza a atividade de pensamento que ocorre sempre no estar as sós consigo mesmo.

Considerações finais

Tendo em vista os argumentos apresentados até o momento, se pode concluir, provisoriamente, que Arendt tinha presente ao elaborar o relato acerca do julgamento de Eichmann em Jerusalém, leituras e interpretações da obra kantiana. Isso se confirma, quando ela afirmou que a incapacidade de falar (“incomunicabilidade”) do réu guardava a mais estreita relação com sua incapacidade de pensar (“irreflexão”), desde a perspectiva de outras pessoas (“mentalidade alargada”). Em segundo lugar, a incomunicabilidade de Eichmann resulta da irreflexão à medida que ele nunca *parou* para realizar o “diálogo silencioso consigo mesmo”, o pensar, tampouco pensou do ponto de vista de outros. Então, ao recusar-se a realizar a atividade do pensar, preferindo a clichês, frases-feitas, que serviam de proteção em relação a realidade, ele conseqüentemente deixa de participar de uma comunidade de homens, de um mundo comum, e, portanto, tornou-se incomunicável. Dessa forma, a comunicabilidade necessita do pensar, da mesma forma que o pensamento necessita comunicar-se, e ambos precisam de uma comunidade de homens, um mundo comum, onde cada um se encontram na presença de outros que ouvem e podem ser ouvidos.

Referências

- ARENDDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDDT, H. *Diário filosófico: 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona, 2006.
- ARENDDT, H. “O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gaus. In: ARENDDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 31-53.
- ARENDDT, H. Compreender e política (As dificuldades de compreender). In: ARENDDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a. p. 330-346.
- ARENDDT, H. *A condição humana*. 11 ed. Trad. Roberto Raposo e rev. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. 13 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARENDDT, H. *A vida do espírito*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida; Antônio Abranches; Helena Franco Martins. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.
- BEINER, R. Hannah Arendt y la facultad de juzgar. In: ARENDDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmem Coral. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 157-270.
- DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

JARDIM, E. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. (Pensamento e Filosofia).

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim, 1993.

WOOD, A. W. *Kant: introdução*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

***Homo sacer*, estado de exceção e gênero: a situação de vulnerabilidade das mulheres refugiadas a partir de uma perspectiva crítica dos Direitos Humanos**

*Guilherme de Brito Primo**

I. Introdução

Tendo em vista o crescente número de deslocamentos forçados em decorrência, principalmente, dos conflitos armados e guerras civis que perpassam a região do Oriente Médio, número que atingiu, em 2015, um patamar recorde de cerca de 65, 3 milhões de pessoas deslocadas (ACNUR, 2016), o que significa um aumento de 10% em relação aos 59, 5 milhões de pessoas em 2014, não podemos nos furtar a uma análise específica acerca da situação de vulnerabilidade na qual se encontram as mulheres que fazem parte desta conjuntura: se este grupo, por si só, já sofre constantemente os efeitos do desnível social em relação aos homens, seja na vida em sociedade, nas relações de trabalho ou no próprio círculo familiar, é de se conjecturar que a situação se

* Mestrando em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, bolsista CAPES. Bacharel em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Endereço eletrônico: guilherme.primo@acad.pucrs.br.

agrava num ambiente de caos e incerteza, aonde os Direitos Humanos são reiteradamente violados.

Não raros são os relatos de abusos sexuais, tais como os sofridos durante o processo de deslocamento de uma região à outra pelo próprio grupo ou pelos traficantes de pessoas, bem como aqueles em virtude da necessidade de utilização do próprio corpo para prover o sustento de si mesma e da família ou para buscar proteção junto às forças de segurança. É o caso também das refugiadas em países como o Líbano, aonde há uma maior dificuldade em termos burocráticos para a permanência legal no país, o que acaba gerando exploração sexual e abusos no trabalho.

A proposta deste artigo, destarte, será realizar um cotejo entre a situação de vulnerabilidade experimentada pela mulher diante do contexto bélico contemporâneo e a figura do *homo sacer*, a partir de uma perspectiva *biopolítica* que apoia-se nos estudos de Michel Foucault e Giorgio Agamben. Para tal, pretendemos estruturar o presente estudo da seguinte forma: a primeira seção será destinada à exposição da problemática sugerida, trazendo à baila relatos de violência e constantes supressões dos Direitos Humanos vivenciadas por mulheres migrantes e refugiadas; a segunda seção terá por objetivo fazer um estudo do conceito de *biopolítica*, partindo da concepção foucaultiana e, em seguida, observando a reconceituação do termo proposta por Agamben; e a terceira seção deverá desaguar, conseqüentemente, nas conceituações agambenianas de *homo sacer* e *vida nua*, fazendo uma análise crítica dos Direitos Humanos e amarrando o referencial teórico na questão de fundo ora apresentada.

II. A vulnerabilidade das mulheres em busca de refúgio

Cabe começarmos o presente estudo destacando oportuna contraposição a respeito das duas formas de tragédia: na primeira, há um evento grande, a “irrupção abrupta vinda do outro mundo” (ZIZEK, 2003, p.12), a espetacularização da catástrofe; na segunda,

uma rotina trágica, “a árida existência de uma condição sem esperança, a frustrante existência que continua indefinidamente, a vida como uma longa emergência” (ZIZEK, 2003, p. 12-13). De forma análoga, poderíamos transpôr tais performances para cenários contemporâneos: a primeira forma de tragédia seria característica do Primeiro Mundo: um ambiente de normalidade abruptamente interrompido por forças externas; a segunda forma, no entanto, representaria a realidade vivida por habitantes do Terceiro Mundo: uma desesperança contínua, pautada pela violência que, materializada através da *exceção*, integra o próprio tecido da realidade e torna-se a regra.

É essa tragédia contínua, cuja performance desenrola-se na penumbra da *exceção*, que vivenciam, dia após dia, os refugiados das zonas em conflito, principalmente aqueles provenientes do Oriente Médio e que, desde a guerra civil que ainda desola Síria e Iraque, continua a colocar mais pessoas numa situação de vulnerabilidade sem precedentes, aonde há uma constante supressão de direitos e garantias fundamentais. Sem embargo, chamou-nos a atenção, dentro dessa coletividade de refugiados, um grupo que, em especial, suporta as consequências de uma mera *sobrevida* constantemente: meninas e mulheres que, mesmo em “tempos de paz”, já sofrem com os desníveis de gênero, seja na vida em sociedade, no trabalho ou, muito frequentemente, na própria família, estão muito mais propensas do que os homens, devido às circunstâncias precárias às quais estão submetidas tanto nos acampamentos para refugiados quanto nos próprios países aonde residem ilegalmente, a sofrerem abusos e violações aos seus direitos do que os homens.

Numa investigação feita pela Anistia Internacional, cujo conteúdo fora publicado em reportagem (ANISTIA, 2016a), expõe-se as agruras pelas quais meninas e mulheres, em situação de deslocamento forçado das regiões onde vivem devido às disputas territoriais entre dissidentes e Estados, experienciam constantemente no trajeto entre seus lares e a esperança de

recomeço em algum país que lhes proporcione oportunidades para tal. Cerca de 40 mulheres que hoje encontram-se refugiadas em países como Noruega e Alemanha foram entrevistadas, e muitas delas reportaram os diversos abusos sofridos durante todo o trajeto; não só abusos, mas também as condições precárias em relação à alimentação, bem como no que diz respeito à estrutura dos abrigos para refugiados, como ausência de atendimento básico de saúde às mulheres grávidas e a não diferenciação entre sanitários femininos e masculinos – algumas das mulheres entrevistadas chegaram ao extremo de não comer nem beber devido ao medo de serem observadas pelos homens nos sanitários.

Conforme relatos, a situação extremamente precária na qual encontravam-se essas mulheres agravou-se com a atuação das forças policiais nos países europeus que disponibilizaram abrigos para refugiados. De acordo com Rania, 19 anos, que à época estava grávida e vinha da Síria, a experiência na Hungria fora desoladora:

A polícia decidiu a certa altura nos levar para outro local, que era ainda pior do que aquele em que estávamos. Estava cheio de gaiolas e não havia quase nenhuma ventilação de ar. Estávamos ali fechadas e ali ficamos durante dois dias. Recebemos duas refeições por dia. Os sanitários eram ainda piores do que nos outros campos e acho que eles queriam mantê-los assim para nos fazerem sofrer mais” [...] No segundo dia, a polícia bateu numa mulher síria, que tinha vindo desde Alepo, porque ela implorou para que a deixassem ir embora... A irmã dela, que falava inglês, tentou defendê-la, mas disseram-lhe que se não se calasse também lhe bateriam. Uma situação semelhante aconteceu a uma mulher iraniana no dia seguinte apenas por ter pedido um pouco mais de comida para os filhos (ANISTIA, 2016a).

Situação não muito diferente daquela reportada por Maryam, garota síria de 16 anos, aos investigadores da Anistia Internacional:

[Na Grécia] as pessoas começaram a gritar e a polícia investiu contra nós e desataram a bater em toda a gente com os bastões. Bateram-me no braço, bateram até nas crianças; bateram em todos, até na cabeça. Fiquei tonta, cai no chão e as pessoas passavam por cima de mim. Eu chorei, sem saber onde estava a minha mãe. Mostrei-lhes o meu braço e um dos policiais olhou para mim e riu. Eu pedi para ser consultada por um médico, mas eles me mandaram sair dali (ANISTIA, 2016a).

Soma-se às débeis condições estruturais dos abrigos os abusos cometidos pelos traficantes de pessoas, responsáveis por levar os refugiados ao destino final mediante pagamento e sem quaisquer garantias de sucesso durante a jornada: diversas mulheres entrevistadas relataram terem sofrido ofertas por parte desses traficantes, como a diminuição ou quitação da dívida em troca de favores sexuais; bem como aqueles cometidos pelos próprios refugiados do sexo masculino, como tentativas de tocar, apalpar ou abusar sexualmente, e pelas forças de segurança - um dos relatos dá conta de uma sugestão por parte de um segurança num campo na Alemanha: trocar sexo por roupas.

Além do cenário vivenciado pelas mulheres em situação de deslocamento forçado, outro recorte merece também atenção. É o caso das refugiadas assentadas no Líbano (ANISTIA, 2016b): com a recusa do governo libanês em renovar as autorizações de residência a refugiados e a falta de apoio significativo da comunidade internacional aos refugiados no país (que tem o maior número de refugiados *per capita* do que qualquer outro), tornou-se comum a exploração sexual das mulheres que lá encontram-se em situação ilegal, seja por parte dos empregadores, seja por parte das forças policiais - a falta de autorização para continuar a residir no país impossibilita a prestação de queixa às autoridades mediante a ocorrência de algum abuso; foram reportados casos em que, após a tentativa de prestar queixa, policiais libaneses perseguiram essas pessoas em troca de não prendê-las por falta de autorização de residência: “Passado algum tempo, os polícia começaram a ir a

nossa casa ou chamavam-nos para irmos com eles. Eram sempre os mesmos três polícias que receberam a nossa queixa. Como não temos autorizações [de residência], os polícias ameaçaram-nos. Disseram-nos que nos prendiam se não fossemos com eles” (ANISTIA, 2016b).

O que desvela-se, a partir do cotejo entre os relatos sobre a conjuntura degradante à qual estão sujeitas meninas e mulheres, tanto migrantes quanto refugiadas, é uma *nudez* fundamental que, encoberta pela promessa dos Direitos Humanos, oculta-se nos discursos e evidencia-se no cotidiano de quem vivencia a *exceção* nos seus mais altos níveis; no corpo da refugiada, marcado por violências físicas e psicológicas, encontramos expostos os aspectos iminentemente *biopolíticos* que marcam o *estado de exceção* como paradigma na contemporaneidade.

II. A biopolítica em Michel Foucault e Giorgio Agamben

Para nos aprofundarmos no referencial teórico escolhido para analisar a questão que ora se impõe, importa que detenhamos brevemente sobre a noção de *biopolítica*, desde o desenvolvimento do conceito em Foucault e sua posterior reconceitualização por Agamben. Se em *Vigiar e punir*, obra que demarca a virada genealógica¹ nos estudos do filósofo francês, há uma primeira imersão na ideia de *biopoder*, através do estudo da transformação da lei penal desde um *poder soberano* que expressava-se no corpo supliciado, aonde havia uma intensidade visível do sofrimento, até a época de uma *sociedade disciplinar* (cuja expressão máxima encontra-se no Panóptico de Bentham), na

1 É preciso ter cuidado com este aspecto da obra de Foucault: arqueologia do saber e genealogia do poder não são excludentes entre si; se a arqueologia empreendida pelo filósofo dá o tom das suas primeiras pesquisas, detectando a formação histórica dos discursos em determinados campos do saber, ou dito de outra forma, a legitimação de um discurso em detrimento dos demais num período histórico específico, a genealogia, por sua vez, busca compreender o porquê dos saberes, explicando “sua existência e suas transformações situando-os como peça de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político” (FOUCAULT, 2015, p. 11-12).

qual a consciência abstrata de ser castigado era a característica fundamental de um *biopoder* que tinha por condão a cura e correção dos corpos que a ele eram submetidos, é em *História da sexualidade 1: a vontade de saber*, que deparamo-nos com uma conceituação precisa da *biopolítica*: aquilo “que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos” (FOUCAULT, 2015, p. 154).

Conforme Foucault, o *biopoder* preocupa-se em promover com eficiência a vida, “fazer viver ou deixar morrer”, diferentemente do *poder soberano*, para o qual a vida era um bem, tendo direito de vida ou morte sobre ela, podendo “fazer morrer ou deixar viver”. Enquanto o *poder soberano* expõe a vida à morte, o *biopoder*, em contrapartida, se exerce de maneira positiva sobre a vida, busca administrar e aumentar suas forças para distribuí-las em um campo de valor e utilidade.

Esse *biopoder*, então, possui duas nuances específicas e que não confundem-se entre si: de um lado a sua forma *disciplinar*, exercendo-se sobre o corpo e adaptando-o a uma norma estabelecida anteriormente, ou seja, há um aspecto de *normação*, característica de uma norma anterior e externa àquele acontecimento, e de outro lado uma forma *biopolítica*, a qual segue as tendências gerais descritas pelos acontecimentos, em outras palavras, uma *normalização* das condutas a partir de uma norma intrínseca.

Na *biopolítica* observamos uma administração do conjunto e seus efeitos através de *dispositivos de segurança*, ou seja, o poder é exercido à distância e capta o ponto aonde as coisas se produzem, regulando o elemento da realidade, exercendo um conjunto de ações sobre ações possíveis e operando sobre uma *multiplicidade de indivíduos*, e não mais sobre uma *multiplicidade de corpos individuais*, como na *disciplina*, ou sobre uma *materialidade de sujeitos jurídicos*, como no *poder soberano*.

Portanto, Foucault vê no *biopoder* (e na *biopolítica* em especial) um aspecto de positividade; em outras palavras, o poder,

diferentemente daquilo que acreditava-se, não é necessariamente repressor: possui características de produção muito mais do que de negação, expressando-se numa relação *poder-saber* e exercendo-se sobre os comportamentos, opiniões, hábitos, convicções, enfim, produzindo saber sobre uma multiplicidade de indivíduos, tomando-os por sua realidade efetiva e emergindo desta realidade uma *governamentalidade*, ou seja, “práticas que funcionam como dispositivos de segurança” e que perpassam instituições, leis, regulamentos, saberes, etc. Para o autor, as relações de poder supõem o exercício da liberdade e, “por isso, para poder governá-la, os dispositivos de segurança recorrem a mecanismos de veridicção, de produção de discursos verdadeiros, como a racionalidade do mercado no liberalismo ou da empresa no neoliberalismo” (CASTRO, 2015, p. 122-123).

O momento histórico no qual se expressam as obras de Foucault, especialmente aquelas surgidas entre os anos 1960-1980, como *Vigiar e punir* e os volumes de *História da sexualidade*, insere-se num período conhecido como segunda onda do feminismo (MARTINS, 2015). Se, na primeira onda, encontramos no movimento sufragista a luta por direitos políticos, a partir dos ideais burgueses de liberdade e igualdade, materializados em maior cidadania e direitos trabalhistas, com especial destaque para as *suffragettes* inglesas, é a partir de 1949, com a publicação da obra *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, que o movimento experimenta um ponto de viragem: agora, a luta se dá num âmbito cultural; é através do questionamento dos padrões sociais que a oposição feminista opõe-se ao homem como medida de todas as coisas: mesmo que, à época, houvesse uma maior consolidação de direitos políticos e trabalhistas para as mulheres, a realidade cultural era ainda de marcada desigualdade entre os sexos: tanto nas relações familiares como na vida política, as mulheres eram direcionadas culturalmente a ocupar um papel específico de “outra” (DE BEAUVOIR, 1970, p. 11) em relação ao homem.

Nos parece que, talvez, a concepção foucaultiana da sexualidade, que apesar de não fazer parte especificamente de um debate feminista, mas de falar da biopolitização do sexo de modo geral, encontra-se não somente na segunda onda como também serve de ponte à terceira onda do feminismo: se, num primeiro momento, é o *poder disciplinar* que opera sobre o corpo do indivíduo, enquadrando-o, modulando-o, a partir de uma norma anterior e externa, na biopolítica, no entanto, o poder-saber opera externamente e no momento em que os acontecimentos se desenrolam: é partir da apropriação da aleatoriedade que o corpo é continuamente inserido nos cálculos do poder; neste caso, parecemos mais plausível identificar a ideia de biopolítica mais afeita à terceira onda do feminismo: a causa feminista não resume-se à “mulher” de um ponto de vista essencialista, mas agora confronta justamente a essencialidade do termo e a abertura do mesmo para uma pluralidade de significados que expressam-se na referida aleatoriedade; é dizer: a mulher hoje não é somente aquela que nasceu biologicamente mulher: desta forma, a causa feminista expande-se, incorporando “uma variedade de discursos no campo teórico feminista, o que resulta na profunda heterogeneidade do sujeito na contemporaneidade – ou mesmo na sua dissolução” (MARTINS, 2015, p. 236). Conforme P. B. Preciado (2014, p. 22), é na contraprodutividade desses saberes que encontraremos uma verdadeira resistência ao poder disciplinador da sexualidade:

O nome contrassexualidade provém indiretamente de Michel Foucault, para quem a forma mais eficaz de resistência à produção disciplinar da sexualidade em nossas sociedades liberais não é a luta contra a proibição (como aquela proposta pelos movimentos de liberação sexual antirrepressivos dos anos setenta), e sim a contraprodutividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade modernaz.

Não há, então, poder sem produção de verdade e sem liberdade³, e aí reside a diferença fundamental entre Foucault e Agamben: se, para o pensador francês, há um aspecto de positividade nas relações de poder e a produção de vida é a característica essencial da *biopolítica*, havendo uma simultaneidade de *dispositivos*, como o *poder soberano*, o *poder disciplinar* e os *dispositivos de segurança*, para Agamben, no entanto, a *biopolítica* aparece como contribuição original do *poder soberano*, não havendo uma ruptura entre os dois: acompanhando a própria *exceção soberana*, a *biopolítica* caracterizar-se-ia não tanto a partir de um aspecto positivo, como em relação à produção de corpos dóceis e úteis, mas por demarcar uma exclusão pela inclusão, ou, em outras palavras, produzir *vida nua* (AGAMBEN, 2010); e, na materialização desta última, impor a distinção fundamental que sustenta a sua atuação: a diferença entre a vida digna de ser vivida e a vida que, supostamente, não possui valor, identificada, no caso do estudo ora proposto, com a figura da mulher refugiada.

A verdadeira força do *soberano* fica exposta nessa zona de (in)diferenciação, espaço indeterminado que possui papel estratégico na representação burlesca que fica à mostra sob a luz da *exceção*: se esta é a regra e a *vida nua* seu efeito, as teses contratualistas que fundamentam o Estado a partir de um consenso originário caem por terra, e no seu lugar fica exposta a verdadeira coluna que sustenta o contrato: uma violência originária. O *poder soberano* reafirma-se, então, através do seu poder determinante e excludente, materializado e legitimado pela violência. Conforme Butler (2006, p. 46, tradução nossa):

3 “O exercício do poder político no contexto da estatalidade transcende os limites do dispositivo soberano. Com efeito, o funcionamento do poder político não se reduz aos mecanismos pelos quais a lei se formula e se aplica”, mas, também, é exercido “por meio dos dispositivos de segurança que descrevem o funcionamento do biopoder. Retomando uma fórmula clássica, poderia ser dito, então, que o exercício moderno do poder político não consiste simplesmente em reinar, em estabelecer leis gerais, mas sobretudo em governar, em conduzir as condutas individuais e coletivas” (CASTRO, 2015, p. 124-125).

[...] as mulheres e as minorias, incluídas as minorias sexuais, estão, como comunidade, sujeitas à violência, expostas à sua possibilidade ou à sua realização. Isto significa que, em parte, cada um de nós se constitui politicamente em virtude da vulnerabilidade social de nossos corpos – como lugar de desejo e de vulnerabilidade física, como lugar público de afirmação e de exposição. A perda e a vulnerabilidade parecem ser a consequência de nossos corpos socialmente constituídos, sujeitos a outros, ameaçados pela perda, expostos a outros e suscetíveis de violência por causa desta exposição⁴.

Numa das passagens de sua obra, Agamben refere que, “diante do incessante avanço do que foi definido como uma 'guerra civil mundial', o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2004, p. 13). Não é o caso, como erroneamente muitos juristas interpretam, de levarmos o direito até a zona onde a *vida nua* é produzida; pelo contrário, e de forma paradoxal, é a exceção que emerge como regra, e a regra desloca-se para o plano da exceção. É preciso, portanto, “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p. 225) e identificar, na “tradição dos oprimidos” (BENJAMIN, 1994, p. 225) - como as mulheres refugiadas, por exemplo - a exceção como paradigma de atuação política na contemporaneidade. Para Agamben, então, a perspectiva biopolítica foucaultiana, a partir de um aspecto produtivo, já não explica a atuação governamental de hoje, a qual caracteriza-se justamente pelo aspecto de *excepcionalidade*; se, como referimos, para o autor italiano não há uma ruptura entre

4 “En las últimas décadas, todos perdimos algo a causa del sida, pero hay otras pérdidas que nos afligen a causa de enfermedades y de conflictos mundiales, además del hecho de que las mujeres y las minorías, incluidas las minorías sexuales, están, como comunidad, sujetas a la violencia, expuestas a su posibilidad o a su realización. Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos – como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituídos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición (BUTLER, 2006, p. 46).

poder soberano e biopolítica, e esta última encontra-se originariamente naquele, é na produção e reprodução da *vida nua* que devemos encontrar os aspectos iminentemente biopolíticos da contemporaneidade.

III. Nudez contínua: uma perspectiva crítica dos Direitos Humanos

Ora, o *estado de exceção* como regra implica, paralelamente, a constante supressão, ou relativização, dos Direitos Humanos, agora “transformados de um discurso de rebeldia e divergência em um discurso de legitimidade do Estado” (DOUZINAS, 2009, p. 25). É preciso, portanto, operarmos uma mudança topológica ou, dito de outra forma, fazermos a crítica aos Direitos Humanos a partir do seu aspecto teleológico: estes não são mais, hoje, o ideal iluminista de universalização dos direitos do homem, a ser efetivado ou reafirmado; são, primordialmente, “a ideologia no fim da história” (DOUZINAS, 2009, p. 25). Os Direitos Humanos perdem o seu fim utópico quando lhes é colocado um fim: percebemos essa inversão no seu uso/discurso quando razão e mito já não são opostos; formam um amálgama, um objeto amorfo, aonde já não se podem diferenciar as suas nuances: os direitos humanos, como princípio da razão, transformam-se em “mito realizado das sociedades pós-modernas” (DOUZINAS, 2009, p. 23). Mostram-se delineados por um discurso que expõe as suas fragilidades a cada ataque sofrido (ou realizado), a cada bomba que explode (ou *drones* que matam civis inocentes) ou direito violado. São as vítimas dessas violações – fatais ou não, cobertas de pó e sangue ou desnudadas pela ausência de direitos - que expõem a ineficácia dos direitos humanos e a urgência da sua reconstrução.

Dentro da perspectiva analisada, não podemos nos furtar, portanto, a um estudo da *vida nua*, a vida do *homo sacer*: uma figura paradoxal do direito romano arcaico que, julgada pelo povo sob a acusação de cometimento de algum crime, não era mais

passível de ser sacrificada. Todavia, se algum cidadão romano atentasse contra a sua vida, não seria considerado homicida. “Assim como na *exceção* soberana a lei se aplica de fato ao caso *excepcional* desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade” (AGAMBEN, 2004, p. 84). Transpondo tal personagem paradoxal para a conjuntura político-jurídica atual e, desta forma, fazendo uma analogia entre *homo sacer* e a mulher refugiada (também é o caso do apátrida, dos estrangeiros que habitam países hegemônicos e são considerados suspeitos, dos manifestantes contrários à democracia liberal, etc.), resgataremos a atualidade da conceituação proposta por Agamben e, não obstante, repisaremos o que anteriormente fora dito: o *estado de exceção*, identificado na *vida nua*, na vida matável, é efeito do próprio direito. “A produção da vida nua [...] é uma consequência da política ocidental” (AGAMBEN, 2004, p. 221).

Nesse sentido, a situação de vulnerabilidade pela qual passam meninas e mulheres, seja nos campos de refugiados, seja nos países nos quais encontram-se ilegalmente, insere-se nesse contexto de *dessubjetivação*⁵ inerente à fabricação de *vidas nuas*: se o *campo de concentração* (AGAMBEN, 2008) é um retrato da contemporaneidade e não se restringe a um mero passado, expondo através da sua atualidade as condições de possibilidade de uma *biopolítica* como regra, é neste mesmo campo que o despojo de qualquer condição política se materializa, especificamente, no corpo da mulher refugiada, desprotegida pela omissão das organizações internacionais bem como pelos Estados nos quais encontra abrigo; e, numa *nudez* absoluta, numa contínua *sobrevivência* trágica, é também no corpo da mulher refugiada que

5 “Se crean en consecuencia subjetividades, o para ser fieles a Agamben, des-subjetividades a través de la creación de esta nuda vida. De esa des-humanización del “otro” cobran valor figuras como la del extranjero, el refugiado político y las mujeres em la guerra; se crea la otredad indeseable para validar de esta manera su aniquilación” (PÉREZ GONZÁLEZ, 2011, p. 1562).

inscrevem-se inúmeras violações e abusos, seja por parte das forças de segurança, dos traficantes de pessoas, das tropas em conflito ou dos próprios companheiros de refúgio: a mulher, por sua condição social que, normalmente, já encontra-se em desnível com os homens, vê-se submergida nesse caldo de dominação e expropriação do seu próprio corpo, de forma muito mais acentuada em condições de exceção.

Portanto, a pergunta que aqui se coloca, a partir de agora, é a seguinte: se encontramos as condições de possibilidade do *campo de concentração* desde o *estado de exceção*, e se é essa materialização de uma *nudez* contínua que conforma a situação não só da mulher refugiada, mas também de toda a coletividade de refugiados, apátridas, etc, quais seriam, então, as condições de possibilidade do *estado de exceção* em si, alavancando-o em paradigma de atuação política na contemporaneidade? Para respondermos a esse questionamento apoiamo-nos nos estudos de Toni Negri, para o qual há uma lógica *imperial* (HARDT; NEGRI, 2002) que conforma um estado de guerra contínua, a qual converte-se em princípio organizador básico da sociedade, disfarçando-se através da política; em outras palavras, a guerra converte-se em uma relação social permanente, instaurando uma nova ordem política ou, melhor dizendo, *biopolítica*.

Essa forma de soberania *imperial*, que não se baseia em fronteiras fixas e não se exerce a partir de um centro mas, ao contrário, através de fronteiras flexíveis e porosas, perpassando Estados-nação, multinacionais, o Fundo Monetário Internacional e instituições supranacionais, instaura uma *ordem biopolítica*, buscando gerir a totalidade da vida social e reforçando uma ordem global, aonde a vida trabalha para a produção e vice-versa; conseqüentemente, as guerras localizadas transpassam suas regiões, sendo estas condicionadas pela lógica *imperial* global. A suspensão da democracia, então, acompanha a *exceção* como regra, e é essa suspensão que, materializada no *campo de concentração*, emerge no corpo feminino: a *nudez* da refugiada não é apenas um produto direto da relação ação-

omissão na qual está inserida, mas, mais profundamente, é um sintoma dessa conjuntura global da qual faz parte.

Além disso, o que resta de fundo nessa conjecturação biopolítica, conforme Bibiana González (2011, p. 1563, tradução nossa) é “o reflexo de uma nova estruturação da subjetividade em nossos tempos”⁶, ou seja, se o *Império* produz não somente produtos, mas também relações sociais, subjetividades e necessidades, e se o sujeito é atravessado por uma lógica que estende-se por todo o terreno social e transpassa as instituições, o slogan feminista “o pessoal é político” retoma seu valor e “anuncia essa ruptura dos limites entre o público e o privado” (PÉREZ GONZÁLEZ, p. 1564, tradução nossa)⁷, reavendo a noção de *zoé* e *bíos* agambeniana: a mulher refugiada, nesse sentido, encontra-se em desnível em relação aos homens não por uma fraqueza que lhe seja essencial, mas por representar um papel de submissão que lhe é imposto culturalmente: vista como mercadoria, objeto sexual, ser meramente reprodutor e despida de sua dignidade, enverga gravadas no corpo as marcas iminentemente *biopolíticas* de atuação da política contemporânea.

IV. Conclusão

A questão das mulheres refugiadas e sua situação de vulnerabilidade nos parece diretamente ligada ao aspecto *biopolítico* da contemporaneidade, como sustentamos ao longo do breve estudo ora proposto. Tendo suas garantias fundamentais constantemente submergidas num mar de *excepcionalidade*, são constantemente expropriadas tanto de seus direitos como de si mesmas. Seja nos acampamentos de refugiados, seja nos países nos quais encontram certa acolhida, sua fragilidade encontra-se frequentemente exposta às diversas formas de abuso pelas quais estão vulneráveis, como nos referidos casos dos traficantes de pessoas, das forças de segurança dos

6 “[...] es el reflejo de una nueva estructuración de la subjetividad en nuestros tiempos [...]”.

7 “[...] que anuncia essa ruptura de los limites entre lo público y lo privado”.

Estados e dos acampamentos, bem como pelos próprios companheiros de refúgio.

Diferentemente da proposição de Preciado, que encontra na *contrassexualidade* e numa oposição às formas tradicionais de *poder-saber* as condições de possibilidade do feminismo contemporaneamente, acreditamos que, talvez, não seja num aspecto positivo da *biopolítica* foucaultiana que situaremos a questão que ora se desvela: parece-nos mais palpável, hoje, encontrarmos na materialidade negativa da *exceção* a regra que perpassa tanto o cotidiano das mulheres refugiadas bem como o dia a dia de outras milhares de mulheres que em qualquer lugar do mundo encontram-se em desnível em relação aos homens. Portanto, a partir da concepção agambeniana de *biopolítica*, conjuntamente à noção de *Império* proposta por Negri, talvez encontremos um terreno fértil para pesquisarmos formas de resposta à *nudez* que marca o corpo da mulher dia após dia.

Referências

- ACNUR. *Deslocamento forçado atinge recorde global e afeta uma em cada 113 pessoas no mundo*. Genebra, 20 de junho de 2016. Disponível em: <<http://www.acnur.org/portugues/noticias/noticia/deslocamento-forcado-atinge-recorde-global-e-afeta-uma-em-cada-113-pessoas-no-mundo/>>. Acesso em: 21/05/2017.
- ANISTIA INTERNACIONAL BRASIL. *Refugiadas enfrentam agressões físicas, exploração e assédio sexual em sua jornada através da Europa*. 19 de janeiro de 2016a. Disponível em: <<https://anistia.org.br/noticias/refugiadas-enfrentam-agressoes-fisicas-exploracao-e-assedio-sexual-em-sua-jornada-atraves-da-europa/>>. Acesso em: 23/05/2017.
- ANISTIA INTERNACIONAL BRASIL. *Refugiadas sírias no Líbano enfrentam riscos crescentes de exploração e perseguição sexual*. 2 de fevereiro de 2016b. Disponível em: <<https://anistia.org.br/noticias/refugiadas-sirias-libano-enfrentam-riscos-crescentes-de-exploracao-e-perseguiacao-sexual/>>. Acesso em: 23/05/2017.

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. de Iraci D. Poleti. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Trad. de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Trad. de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- DE BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo I: fatos e mitos*. Trad. de Sérgio Milliet. 4ª ed. São Paulo: DIFEL, 1970.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- _____. *Microfísica do poder*. Org., introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- MARTINS, Ana Paula Antunes. *O Sujeito “nas ondas” do Feminismo e o lugar do corpo na contemporaneidade*. In: Revista Café com Sociologia, v. 4, nº 1, p. 231-245, 2015.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Trad. de Berilo Vargas. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Bibiana. *Mujeres y guerra: império, biopolítica y género*. In: Investigación y género, logros y retos: III Congreso Nacional Investigación y género, [libro de actas]. Facultad de Ciencias del Trabajo de la Universidad de Sevilla, 16 y 17 de junio de 2011.
- PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifiesto contrasexual*. Trad. de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real! : cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. Trad. de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

O campo político na perspectiva bourdieusiana

Olga Nancy P. Cortés¹

Introdução

A inquietação e o inconformismo podem ser considerados as molas propulsoras do construto teórico bourdieusiano. Sensível às desigualdades existentes no mundo social, a obra de Pierre Bourdieu se caracteriza tanto pela busca em compreender os mecanismos de reprodução e produção de tais desigualdades como pela necessidade em propor novas ferramentas de análise a respeito da relação indivíduo e sociedade. Partindo do pressuposto que a realidade social é mais complexa e dinâmica do que conseguimos apreender e, estimulado pela experiência etnográfica na sociedade argelina do final dos anos cinquenta – o que lhe permitiu vivenciar as mudanças sociais decorrentes da luta pela sobrevivência social –, a teoria bourdieusiana busca não somente captar tal dinamismo e complexidade por meio de uma ampla rede conceitual, como busca também identificar as relações estabelecidas entre os agentes e o campo social no qual estão inseridos.

¹ Doutoranda em Filosofia do PPG Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do RS, e-mail para contato: olga.cortes@acad.pucrs.br.

Alicerçado no pressuposto de que “[...] o que existe no mundo social são as relações.” (BOURDIEU, 2008, p. 134) ², o interesse do autor ao longo de sua obra é o de realçar as interações objetivas que existem independentemente dos indivíduos. (BOURDIEU, 2008). No entanto, isso não significa a ausência do indivíduo em sua teoria, ao contrário, ele encontra-se inserido na condição de agente. Sob tal perspectiva, o agente é visto como constituído pelas relações pré-existentes no mundo ao mesmo tempo em é capaz de mantê-las ou modificá-las. Em outros termos, o agente é aquele que tanto reproduz as estruturas do campo no qual está inserido como também é aquele que pode influenciar e/ou promover mudanças por meio de suas ações. Com isso, pode-se colocar que a inquietação teórica bourdieusiana encontra-se vinculada à necessidade de encontrar um ponto de intersecção entre agente e meio social. Disto resulta o *habitus*, elemento conceitual presente desde os primeiros trabalhos publicados nos anos sessenta ao qual se acrescentam o campo e o capital, formando o núcleo duro de sua teoria.

Assumindo uma visão agonística do mundo social, Bourdieu (2008; 2005) considera que os campos são espaços sociais de luta e de conflitos. Tais lutas e conflitos são decorrentes da busca em manter ou modificar a distribuição das diversas formas de capital - social, econômico, cultural e simbólico - que o compõe. Considerado como um microcosmo social, o campo se caracteriza especialmente pela divisão entre profanos e profissionais, cuja configuração ocorre a partir das relações objetivas que se estabelecem entre as posições e as disposições dos agentes (BOURDIEU, 2002; 2008).

Dotados com suas próprias leis (*nomos*), linguagem, regras e modos específicos de procedimentos, o campo possui um jogo próprio, espécie de enredo próprio ao qual os agentes aderem

² Tradução da autora. No original: “[...] lo que existe en el mundo social son las relaciones.” (BOURDIEU, 2008, p.134).

tacitamente (BOURDIEU, 2002; 2011). A força e a luta que o configuram, portanto, deve-se à dinâmica que se estabelece a partir da assimetria advinda das diferentes posições assumidas pelos agentes ali inseridos, as quais se relacionam às suas disposições. Significa compreender que os agentes, partícipes dos campos sociais, carregam consigo *habitus* e capitais próprios, com os quais se relacionam com os outros agentes pertencentes ao campo, posicionando-se em conformidade ou em desconformidade com os elementos específicos desse campo no qual estão inseridos.

Talpin (2005) sublinha que a posição dos agentes em um campo e a adesão tácita às regras do jogo/enredo ali estabelecidas não podem ser consideradas posições fixas, determinadas e imutáveis. Ao contrário, tais posições respondem à dinâmica própria do *enjeu*, do jogo, do enredo do campo o que permite sua evolução e modificação ao longo do tempo. Assim, ao tratar de sua evolução, este autor (2005) destaca a permeabilidade das fronteiras dos campos, os quais, por estarem inseridos no universo social, no macrocosmo social, são afetados por modificações advindas de movimentos externos a ele assimilados internamente pelos agentes e atuados em prol de aliar seus interesses com o jogo do campo.

[...] o campo [...] é comparável a um campo de forças físicas; mas não é redutível a um campo físico - é o local de ações e reações realizadas por agentes sociais dotados de disposições permanentes, parcialmente adquiridas em sua experiência desses campos sociais. Os agentes reagem a essas relações de forças, a essas estruturas; eles as constroem, as percebem, formam uma ideia delas, as representam para eles mesmos, e assim por diante. E, ao serem, portanto, limitados pelas forças inscritas nesses campos e sendo determinados por essas forças no que diz respeito às suas disposições permanentes, eles são capazes de agir sobre esses campos, de forma parcialmente pré-restringida, mas com uma margem de liberdade³. (BOURDIEU, 2005, p. 30)

³ Tradução da autora. No original. “[...] the field [...] is comparable to a field of physical forces; but it is not reducible to a physical field - it is the site of actions and reactions performed by social agents

Tais considerações iniciais possuem como objetivo introduzir o tema proposto: o campo político na perspectiva bourdieusiana. Convém ressaltar que a motivação para este artigo encontra-se ancorada no conturbado cenário político nacional e internacional, o qual instiga a procura por ferramentas que permitam minimamente uma aproximação teórica à prática vivenciada socialmente. Em sendo assim, o objetivo encontra-se centrado em apresentar a proposta do autor a partir dos elementos conceituais elaborados pelo mesmo. É relevante colocar que este artigo não pretende trazer uma análise de sua proposta, mas deve ser considerado como um ponto de partida para futuras reflexões, podendo ser considerado um esboço das ideias do autor a respeito do tema.

O campo político

Na esteira de seu construto teórico, o interesse de Pierre Bourdieu ao tratar do campo político encontra-se inserido no objetivo que alavancou sua trajetória, a saber, realçar as relações objetivas que o compõe. Contudo, cabe destacar que o objeto de seu estudo é o espaço no qual o fazer político ocorre. Em outros termos, o espaço no qual ocorre a mobilização dos agentes políticos aos quais é delegada a responsabilidade de gerir a coisa pública. A política encontra-se contemplada enquanto atividade, enquanto um fazer vinculado às relações e interações sociais. Outro aspecto relevante para compreender o campo político bourdieusiano refere-se à formação dos campos sociais, esta que se encontra vinculada à profissionalização de diversas esferas da vida social humana. Em relação a isso, Thompson (2001) no prefácio de

endowed with permanent dispositions, partly acquired in their experience of these social fields. The agents react to these relations of forces, to these structures; they construct them, perceive them, form an idea of them, represent them to themselves, and so on. And, while being, therefore, constrained by the forces inscribed in these fields and being determined by these forces as regards their permanent dispositions, they are able to act upon these fields, in ways that are partially pre-constrained, but with a margin of freedom." (BOURDIEU, 2005, p. 30).

Langage et pouvoir symbolique (BOURDIEU, 2001), alerta que o processo de diferenciação das distintas esferas práticas que a sociedade ocidental vivenciou desde a Idade Média culminou com a especialização do mundo social. Ainda conforme o autor, a separação entre Igreja, Estado e sociedade acarretou paulatinamente na constituição de campos delimitados por capitais distintos, instituições próprias e mecanismos institucionais específicos ⁴.

Com a política não ocorreu diferente. Para compreender o âmbito político, Bourdieu (2001) refere-se à necessidade de considerar a evolução da sociedade sob a ótica de um processo acentuado de profissionalização ocorrida principalmente a partir do advento da modernidade. No que tange ao campo político, o processo de profissionalização acarretou no surgimento dos institutos de pesquisa eleitoral, dos institutos formadores de especialistas no tema, no surgimento de uma nova profissão (cientista político) e na relação estabelecida com os meios de comunicação. Perante esse cenário, a pergunta do autor não é pelo que é a política, mas sim pelo que ocorre com a política e o político, cuja preocupação é realçar os elementos que compõem esse universo, os seus desafios e o jogo no qual estão inseridos. No fundo, a proposta bourdieusiana segue o propósito de sua obra, qual seja, superar a visão ingênua do mundo e a adesão imediata e naturalizada a respeito da política. Assim, para enfrentar o fazer político, cada vez mais complexificado pelo grau de especialização e de agentes envolvidos, o autor se vale da noção de campo.

⁴ Com o intuito de complementar a referência, vejamos a seguinte citação : « A travers de ce processus de différenciation, une économie de marché fondée sur de principes capitalistes a pu se constituer séparément comme une sphère relativement distincte de production et d'échange ; une administration d'État centralisée et un système judiciaire ont pris forme et se sont progressivement dissociés de l'autorité religieuse ; les champs de la production intellectuelle et artistique ont émergé et acquis une certaine autonomie, se dotant de leurs propres institutions (universitaires, musées, maison d'édition, etc.), de leurs propres professionnels (intellectuels, artistes, écrivains, etc.) et de leurs propres principes de production, d'évaluation et d'échange. » (THOMPSON, 2001, p. 42-43).

O campo (de produção) política é o lugar, inacessível na realidade aos profanos, onde se fabricam, na concorrência entre os profissionais que ali se encontram engajados, as formas de percepção e de expressão politicamente eficientes e legítimas, que são ofertadas aos cidadãos comuns, reduzidos ao status de consumidores ⁵. (BOURDIEU, 2001, p. 213)

Motivado pelo desinteresse dos franceses dos anos setenta pela política, as pesquisas vinculadas ao tema buscavam entender tal desinteresse assim como entender a afirmação recorrente de que a política é assunto para os políticos e dos políticos. Sob tal ótica, a política não conta nem com o apreço da grande maioria dos cidadãos nem com o comprometimento com o tema, o que termina por favorecer a sua dissociação do cotidiano. Tais pesquisas lhe permitiram revelar que a cisão existente entre profanos e profissionais, encontra-se ancorada em determinantes sociais. Ou seja, detecta a desigualdade nas condições de possibilidade de acesso para participar no mundo da política (BOURDIEU, 1977; 2000). As desigualdades, no entanto, não se restringem à questão econômica, mas incluem também o capital cultural e social, ambos relevantes para o acesso ao campo político e, principalmente, para o entendimento da política.

Fundamentado na cisão entre profanos e profissionais, o campo político constitui-se em um espaço de luta e de forças com regras próprias com as quais se joga o jogo ali estabelecido. Tal jogo é jogado pelos políticos (vereadores, deputados, senadores), pelos jornalistas, publicitários, cientistas políticos, empresários, entre outros tantos agentes que definem os interesses aos quais vão se dedicar. No entanto, esses interesses encontram-se normalmente distantes dos interesses dos profanos, dos cidadãos. Esse distanciamento, acentuado à medida que o campo se

⁵ Tradução da autora. No original: « Le champ (de production) politique est le lieu, inaccessible en fait aux profanes, où se fabriquent, dans la concurrence entre les professionnels qui s'y trouvent engagés, des formes de perception et d'expression politiquement agissantes et légitimes, qui sont offertes aux citoyens ordinaires, réduits au statut de 'consommateurs'. » (BOURDIEU, 2001, p.213).

complexifica, é o que permite ao autor apontar para essa reação antipolítica ou rechaço pelo tema por parte do cidadão.

[...] é isso que veem frequentemente os profanos que desenvolvem o equivalente a uma forma de anticlericalismo: eles suspeitam que os homens políticos obedecem a interesses relacionados ao microcosmo político muito mais do que aos interesses dos eleitores, dos cidadãos. O exemplo mais visível são “os negócios”, quando os homens políticos colocam dinheiro nos bolsos ou favorecem seus amigos, fazem nepotismo, etc.⁶. (BOURDIEU, 2000, p. 35)

O fio condutor da análise bourdieusiana pode ser compreendido com sendo o de desnaturalizar crenças em torno da política, almejando traduzir em palavras o seu impensado e, assim, trazer à tona o paradoxo que carrega a relação entre políticos e cidadãos. Tal paradoxo é explicitado por Wacquant (2005) como sendo o desafio assumido pelo político no momento em que assume um cargo representativo. Assumir um cargo representativo coloca o político na condição de porta-voz dos eleitores/cidadãos que lhe delegaram a responsabilidade de cuidar da coisa pública. A delegação, segundo Bourdieu (1984), é a transposição da capacidade de agir e de falar ao outro, autorizando-o a fazê-lo em seu nome. A assunção dessa responsabilidade carrega consigo o desafio perante o qual o político eleito se depara, qual seja, a composição dos diversos interesses imbricados no jogo ali estabelecido⁷. O paradoxo realçado nas análises bourdieusianas encontra-se vinculado à natureza mesma do sistema

⁶ Tradução da autora. No original: « [...] c'est ce que voient souvent les profanes qui développent l'équivalent d'une forme d'anticléricalisme : ils soupçonnent les hommes politiques d'obéir à des intérêts liés au microcosme politique beaucoup plus qu'aux intérêts des votants, des citoyens. l'exemple le plus visible, ce sont « les affaires », quand les hommes politiques se mettent de l'argent dans les poches ou favorisent leurs amis, font du népotisme, etc : on voit bien qu'il y a des intérêts qui sont liés au jeu politique. » (BOURDIEU, 2000, p. 35).

⁷ Pode-se inferir que a pergunta implícita na assunção do cargo pode ser traduzida em: para quem vai legislar? Para si, para seu grupo partidário, para os financiadores, para a mídia ou para sua base eleitoral?

representativo democrático, no qual o cidadão/eleitor/profano, da mesma forma que o militante político, ao eleger um representante, termina por se despossuir de sua capacidade de ação política ⁸.

O círculo está, então, perfeito: o grupo é feito por aquele que fala em seu nome, aparecendo assim como o princípio do poder que ele exerce sobre aqueles que são o princípio verdadeiro. Esta relação circular é a raiz da ilusão carismática que faz com que, no limite, o porta-voz possa aparecer e apresentar-se como *causa sui*. A alienação política encontra seu princípio no fato de que os agentes isolados – e isso, ainda mais, porque eles são mais desprovidos simbolicamente – somente podem se constituir como um grupo, isto é, como uma força capaz de se fazer ouvir no campo político, se despossuindo em proveito de um aparelho; é preciso sempre arriscar a desposseção política para escapar à desposseção política ⁹. (BOURDIEU, 2001, p. 320).

A desposseção, portanto, encontra-se no fundamento do próprio universo político. Se por um lado aliena o cidadão da política, por outro lado é a forma que tanto os cidadãos em geral como grupos minoritários encontram para adentrar no campo político. No entanto, o esvaziamento da ação política termina por agravar e acentuar o distanciamento do cidadão e também do político da coisa pública. Tal distância aumenta na medida em que o campo se especializa e, passa a ser regido cada vez mais pela

⁸ Pode-se arriscar que esta desposseção se relaciona também aos políticos e aos dirigentes partidários em relação ao campo jornalístico, às pesquisas de opinião, aos institutos de pesquisa eleitoral e aos financiadores de campanhas como se fosse um efeito dominó. Isto é corroborado pela colocação do autor quando diz que “[...] le marché de la politique est un des moins libres qui soient.” (BOURDIEU, 2001, p.215).

⁹ Tradução da autora. No original: « Le cercle est alors parfait: le groupe est fait par celui qui parle en son nom, apparaissant ainsi comme le principe du pouvoir qu’il exerce sur ceux qui en sont le principe véritable. Cette relation circulaire est la racine de l’illusion charismatique qui fait que, à la limite, le porte-parole peut apparaître et s’apparaître comme *causa sui*. L’aliénation politique trouve son principe dans le fait que les agents isolés – et cela d’autant plus qu’ils sont plus démunis symboliquement – ne peuvent se constituer en tant que groupe, c’est-à-dire en tant que force capable de se faire entendre dans le champ politique, qu’en se dépossédant au profit d’un appareil, qu’il faut toujours risquer la dépossession politique pour échapper à la dépossession politique. » (BOURDIEU, 2001, p. 320).

visão mercadológica da lógica capitalista. Com isso, a análise bourdieusiana destaca a visão da política como se fosse mercadoria, a qual passa a obedecer cada vez mais a lógica da oferta e da demanda (BOURDIEU, 2002). Conforme o autor (1977; 2001; 2002), a concentração dos meios de produção específicos da política – o discurso reconhecido como político – sob a responsabilidade de profissionais significa a diferenciação crescente entre produtores do fato político como detentores do monopólio da produção, e os consumidores, cidadãos comuns.

A desigualdade de condições de possibilidades para entrar no campo político, mas também para assimilar que a política é um assunto de interesse coletivo, termina não somente por afastar cada vez mais o cidadão da *pólis* como agrava a situação daqueles que ainda não fazem parte da mesma. Tais condições de possibilidades encontram-se no capital econômico, social, cultural e simbólico, cuja força aliada ao *habitus* dos agentes lhe fornece mais ou menos condições de inserção. Por outro lado, o desinteresse pela política e o pressuposto de que a política é um assunto para políticos terminam por assegurar ao campo político e aos seus agentes a força para manter a autonomia do campo, autonomia cada vez maior tornando-o cada vez mais fechado. Essa tendência cada vez maior ao encerramento do campo político, segundo Bourdieu (2001), termina por realçar a cumplicidade tácita e silenciosa entre agentes políticos e o campo político e entre os agentes políticos e os cidadãos.

Convém retomar que o campo são microcosmos sociais estruturados em relações de força e de luta, os quais possuem leis (*nomos*) próprias, relativamente autônomas, cuja hierarquização e diferenciação estão alicerçadas na consonância ou dissonância entre, de um lado, o capital pertencente ao campo e, de outro lado, o capital e o *habitus* dos agentes. (BOURDIEU, 2000; 2002) Ao analisar o campo político, o autor assinala que a autonomização deste campo, diferente do que ocorre com outros (caso do campo matemático) não pode ser absoluta. Significa compreender que os

agentes políticos partícipes do campo político não podem agir sem considerar aqueles que são a razão de sua existência, os eleitores/cidadãos, “[...] diante dos quais eles devem periodicamente prestar contas mais ou menos ficticiamente” (BOURDIEU, 2000) ¹⁰.

A referência ao público externo ao campo e às lutas do meio social, no entanto, termina por ser reconfigurada e transferida para o campo político. Isto é, os agentes partícipes do campo tendem a selecionar o que pode ser problematizável pelo campo de forma que coincida com os interesses que são relevantes para o jogo ali atuante. De acordo com Bourdieu, “[...] uma parte muito importante dos problemas que nos apresentam como problemas políticos importantes são problemas que são importantes para os políticos, nomeadamente porque lhes permitem diferenciar-se entre eles¹¹.” Em outros termos, a autonomização do campo e o fechamento cada vez maior do mesmo terminam por afastar os agentes políticos da responsabilidade de sua condição, tornando-se cada vez mais especialistas na manutenção do *status quo* do campo, atendo-se ao jogo estabelecido e afastando-se da coisa pública.

Na visão bourdieusiana, a transformação pela qual passa o campo político nas últimas décadas encontra-se relacionada à entrada dos meios de comunicação, especialmente os jornalistas. Para o autor (2000), a passagem de espectadores para agentes políticos captura a política, o campo político e os agentes políticos. A inquietação nasce da percepção de que o jornalismo e, especialmente, o jornalismo televisivo são produtores de efeitos (BOURDIEU, 2000). Enquanto produtores de efeitos terminam por

¹⁰ Tradução da autora. No original: « [...] devant qui ils doivent, périodiquement, rendre comptes plus ou moins fictivement. » (BOURDIEU, 2000, p. 60).

¹¹ Tradução da autora. No original: « [...] une partie très importante des problèmes qu'on nous présente comme des problèmes politiques importants sont des problèmes qui sont importants pour les politiques, notamment parce qu'ils leur permettent de faire des différences entre eux. » (BOURDIEU, 2000, p. 35).

produzir fatos e, assim, transformam o estado do campo, apropriando-se do mesmo. Com isso, “[...] o acesso ao espaço público é controlado quase completamente pelos jornalistas ¹².” Embora seja amplamente difundida a relevância social de pensar a respeito da política, Bourdieu (2000) aponta para o problema que se encontra enredado ali “[...] porque as vezes a gente a conhece e não a conhece. ¹³” Significa compreender que o alerta acionado pelo autor com a análise da entrada do campo jornalístico no jogo político complexifica ainda mais a questão política. O excesso de informações lançadas diariamente pelos meios de comunicação tende a formar a crença de uma falsa familiaridade com este tema, o que é considerado como sendo “[...] o principal obstáculo ao conhecimento do mundo político ¹⁴.”

Considerações Finais

À guisa de conclusão, pode-se colocar que o grau de dificuldade do obstáculo aumenta com a entrada dos meios de comunicação no jogo político, os quais terminam iludindo o profano com uma familiaridade inexistente porque sustentada na informação cada vez mais fugaz e superficial, iludindo também o político que se conduz e se deixa conduzir pela publicidade facilitada pela mídia. Acrescenta-se ainda a vigência da lógica capitalista que permeia as relações e inter-relações entre agentes e campos, cuja visada é a manutenção do *status quo* do campo. Tal manutenção parece abrir paulatinamente fissuras com a realidade social, exacerbando cada vez mais a distância entre políticos e cidadãos, o que no fim termina por acentuar as desigualdades

¹² Tradução da autora. No original: « L'accès à l'espace public est contrôlé presque complètement par les journalistes. » (BOURDIEU, 2000, p. 74).

¹³ Tradução da autora. No original: « [...] parce qu'à la foi on la connaît et on ne la connaît pas. ». (BOURDIEU, 2000, p. 73).

¹⁴ Tradução da autora. No original: « [...] ce qui est le principal obstacle à la connaissance du monde politique. ». (BOURDIEU, 2000, p. 73).

sociais. É possível inferir que as consequências da exacerbada autonomia do campo político e o encerramento em si mesmo, afastando o campo da realidade social, podem ser vistas na apatia social, na desesperança e no aumento da violência. Ameaças constantes à democracia, aos direitos dos cidadãos e, por último, à dignidade humana.

Em suma, vista sob a lente bourdieusiana, a política tende a reduzir-se cada vez mais à rede de interações alimentada pelos diversos agentes relacionados ao universo político. Essa redução encontra-se acentuada pelo incremento da própria mídia atualmente alicerçada nas novas tecnologias de informação e comunicação, as quais não só complexificam ainda mais as relações e inter-relações do campo político como impõe novos desafios. Tais desafios podem encontrar uma alavanca no pensamento bourdieusiano, cuja análise do campo político nos instiga a retomar as perguntas a respeito da política e do político.

Referências

- BOURDIEU, P. Questions de politique. In : *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, v.16, p. 55-89, sep./1977. Disponível em : < http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1977_num_16_1_2568>.
Acesso em: 15 abril 2017.
- _____. La délégation et le fétichisme politique. In : *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, v.52-53, p. 49-55, jun./1984. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1984_num_52_1_3331.
Acesso em: 25 agosto 2017.
- _____. Entretien avec Philippe Fritsch. In : _____. *Propos sur le champ politique* : avec une introduction de Philippe Fritsch. Lyon : Press Universitaire de Lyon, 2000. p. 33-47.
- _____. Conférence : Le champ politique. In : _____. *Propos sur le champ politique* : avec une introduction de Philippe Fritsch. Lyon : Press Universitaire de Lyon, 2000. p. 49-80.

- _____. La représentation politique. In : _____. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions de Seuil, 2001. p. 213.
- _____. Espace social et genèse des « classes ».. In : _____. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions de Seuil, 2001. p. 320.
- _____. Quelques propriétés des champs. In : _____. *Questions de sociologie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2002. p. 113-120.
- _____. Culture et politique. In : _____. *Questions de sociologie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2002. p. 236-250.
- _____. *Political, Social Science and Journalistic Fields*. In: BENSON, R. & NEVEU, E. *Bourdieu and the journalistic field*. Cambridge/Malden: Polity Press, 2005.
- _____. Espaço social e espaço simbólico. In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011. p.13-33.
- _____. & WACQUANT, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008. p. 134.
- TALPIN, J. Élitisme et délibération dans la pensée politique de Pierre Bourdieu. In : *International Web Journal, Montréal*, p.2-24, oct., 2003/mai, 2008. Disponível em: <www.sens-public.org/article.php3?id_article=59>. Acesso em: 30 agosto 2017.
- THOMPSON, J.B. Préface. In : BOURDIEU, P. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions du Seuil, 2001. p. 42-43.
- WACQUANT, L. (coord.). *El misterio del ministerio: Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005. p. 13-22.

A crítica spinozista aos conceitos tradicionais de bem e mal e a possibilidade de uma resignificação

Pedro Antônio Gregorio de Araujo¹

1 Considerações introdutórias

Em 1881, Friedrich Nietzsche escreveu uma carta a seu amigo, o teólogo protestante Franz Overbeck, e em tal carta Nietzsche afirma que encontrou em Baruch de Spinoza seu precursor, e lista seis aspectos em que os dois filósofos têm concordância:

Não só sua tendência geral é a mesma que a minha – fazer do conhecimento *o mais potente dos afetos* –, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; esse pensador, o mais fora da norma e solitário, é-me nesses aspectos justamente o mais próximo: ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não egoísmo; o mal. Ainda que as divergências sejam também certamente enormes, elas se devem mais à diferença do tempo, da cultura e da ciência. *In summa*: minha solidão, que, como sobre o cume de elevadas montanhas, tantas e tantas vezes tornou minha respiração difícil e me fez

¹ Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/5403971946627409> E-mail para contato: pedroantonio.gdearaujo@gmail.com

sangrar, é, ao menos agora, um ‘dualidão’. (NIETZSCHE, 2009, p. XVII, grifos do autor.)

Como podemos ver, há seis pontos de igualdade, reconhecidos por Nietzsche, entre os dois filósofos; uma afirmação e cinco negações. A afirmação: o fazer do conhecimento o afeto mais potente. As negações: do livre arbítrio; da teleologia; da ordem moral do mundo; o desinteresse; o mal. E como é sabido, Nietzsche foi um ávido crítico da moral judaico-cristã, suas ramificações, e da cultura ocidental como um todo. Temos ciência que posteriormente o pensador alemão irá criticar Spinoza² por ele ser um proponente de uma espécie de ascetismo ao afirmar, na última parte de sua *Ética*, que a beatitude é a própria virtude e que ela refreia os apetites não-intelectuais³.

Poderíamos nos focar em cada um desses pontos, e também na relação entre os dois pensadores, que foram de suma importância para a história da filosofia como um todo, no entanto nos atentaremos na crítica que Baruch de Spinoza faz à moral tradicional, que, segundo ele, é fundamentada na ignorância e no preconceito. Depois de explicitar tal tese, iremos demonstrar como Spinoza reapropria-se dos conceitos de bem e mal e os ressignifica a partir de seu conceito de *conatus*, o esforço de perseverar em seu ser, essência do homem.

² Como é no caso de *Além do Bem e do Mal*, de 1886, onde Nietzsche faz a seguinte crítica, ao falar dos preconceitos dos filósofos e de como eles agem de maneira imparcial sendo que na realidade toda tese defendida é, no fundo, uma intuição não-racional; ou seja, as teses não são alcançadas por meio de uma racionalidade fria, mas sim precisamente o oposto – acham-se argumentos para defender a tese, e não uma tese oriunda da lógica de argumentos: “Sem falar no *hocus pocus* de forma matemática com que Spinoza encouraçou e mascarou sua filosofia – ‘o amor à sua sabedoria’, tomando a palavra no sentido correto e justo –, a fim de intimidar antecipadamente o atacante que ousasse lançar os olhos à invencível donzela e Palas Atena – quanta timidez e vulnerabilidade não revela essa mascarada de um doente recluso!” (NIETZSCHE, 2014, p. 12.)

³ “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos.” (SPINOZA, 2014a, p. 238.).

2 A crítica e a (possibilidade de) reconstrução

2.1 A crítica de Spinoza à moral tradicional

No apêndice da primeira parte da sua *Ética*, Baruch de Spinoza faz uma crítica aos conceitos tradicionais de moral a partir de sua crítica às causas finais. Primeiramente, temos que ter em mente certos pressupostos da ontologia de Spinoza, tal qual este: não há contingência, apenas a necessariedade: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida.” (SPINOZA, 2014a, p. 35.) Tal proposição é sustentada pelo fato de que Deus existe necessariamente, portanto, seus modos⁴ tem que necessariamente existir. E não somente Deus determinou a existência, como também determinou a operação das coisas:

Tudo que existe, existe em Deus (pela prop. 15). Não se pode, por outro lado, dizer que Deus é uma coisa contingente. Pois (pela prop. 11), ele existe necessariamente e não contingentemente. Além disso, é também necessariamente, e não contingentemente, que os modos da natureza divina dela se seguem (pela prop. 16), quer se considere a natureza divina absolutamente (pela prop. 21), quer se considere como determinada a operar de uma maneira definida (pela prop. 27). Ademais, Deus é causa desses modos não apenas enquanto eles simplesmente existem (pelo corol. da prop. 24), mas também (pela prop. 26) enquanto se os considera como determinados a operar de alguma maneira. (SPINOZA, 2014a, p. 35.)

Spinoza nega aqui o livre arbítrio por afirmar apenas a necessariedade: não temos vontade livre, apenas vontade necessária. Nem mesmo Deus possui vontade livre em seu

⁴ “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (SPINOZA, 2014a, p. 13.)

sistema⁵. No entanto, qual a importância de afirmar o determinismo? O pensador busca em sua filosofia uma filosofia da afirmação, um vitalismo, eis o porquê da afirmação da necessariedade:

Segue-se claramente do que precede que as coisas foram produzidas por Deus com suma perfeição, pois se seguiram necessariamente da natureza mais perfeita que existe. E isso não confere a Deus qualquer imperfeição, pois é precisamente a sua perfeição que nos leva a fazer tal afirmação. (SPINOZA, 2014a, p. 38.)

A necessariedade está atrelada com o conceito de afirmar a existência, já a contingência está colada com o negar da existência: pois ao dizermos que algo é possível, não afirmamos este algo, apenas dizemos que ele pode vir a acontecer – ele pode não ser, nem ter sido, muito menos será; no entanto, ao dizermos que tudo que é é de tal forma que não poderia ter sido diferente, estamos dizendo que existe aquilo, torna-se impossível negar qualquer fator da existência.

Spinoza, no apêndice da primeira parte de sua obra mais importante, a sua *Ética*, diz que todas as superstições e preconceitos que ele busca refutar são todos originários da visão de mundo teleológica dos homens que pensam que Deus fez tudo com eles em mente e que o homem teria sido feito para louvá-lo, e que por tal visão preconcebida teria surgido todos os outros preconceitos:

Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas

⁵ “[...] Deus não opera pela liberdade da vontade.” (SPINOZA, 2014a, p. 37.)

em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto. (SPINOZA, 2014a, p. 41.)

O filósofo faz uma gênese de como pode ter se originado tal preconceito, segundo ele, este engano da causa final teria originado-se quando o homem olhou para as coisas naturais como apenas meios para um fim, como meros instrumentos para determinado objetivo. Portanto, passaram a crer que tudo que existe foi feito em função deles por um deus benevolente, e começaram a antropomorfizar tal divindade com uma série de características: liberdade, bondade, caridade, etc... Então os humanos passam a prestar culto à divindade, porém, Spinoza afirma, com a seguinte intenção, a saber, ganância e egoísmo: “para que Deus o considere mais que aos outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e de sua insaciável cobiça.” (SPINOZA, 2014a, p. 43.) Teria sido neste exato momento em que os outros preconceitos se originaram. E mesmo quando os homens foram acometidos de desastres naturais e doenças, este preconceito ainda perdurou.⁶

É afirmado na sequência que causas finais são meras invenções dos homens⁷, pois elas invertem a ordem verdadeira da natureza:

essa doutrina finalista inverte totalmente a natureza, pois considera como efeito aquilo que é realmente causa e vice-versa. Além disso converte em posterior o que é, por natureza, anterior. Enfim, transforma em imperfeito o que é supremo e perfeitíssimo. (SPINOZA, 2014a, p. 44.)

⁶ “E embora, cotidianamente, a experiência contrariasse isso e mostrasse com infinitos exemplos que as coisas cômodas e incômodas ocorrem igualmente, sem nenhuma distinção, aos piedosos e aos ímpios, nem por isso abandonaram o inveterado preconceito.” (SPINOZA, 2014a, p. 43)

⁷ “Mas para demonstrar, agora, que a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas, não será necessário argumentar muito.” (SPINOZA, 2014a, p. 43-44.)

Deus não faz as coisas conforme Ele queira, ou como os homens queiram, tudo existe por necessidade, pois nem mesmo Deus tem vontade livre, apenas necessária. Logo, se não há vontade livre em Deus, e Deus é sinônimo de natureza no linguajar spinozista (*Deus sive natura* – Deus ou natureza), não pode haver causas finais no mundo. Para Spinoza, o finalismo é o reduto da ignorância.

Então, depois que ocorre toda essa confusão entre os homens a respeito das causas finais e de seu pensar egoístico, os humanos começaram a se importar apenas com a utilidade das coisas, o mundo é instrumentalizado, e o conceito de utilidade torna-se o mais importante de todos.⁸ E é assim que surgem os conceitos humanos, Spinoza dá atenção principal aos conceitos morais neste momento: “Tudo aquilo, pois, que beneficia a saúde e favorece o culto de Deus eles chamaram de bem; o que é contrário a isso chamaram de mal.” (SPINOZA, 2014a, p. 45.) Spinoza diz que tal engano surge pois os homens confundem as afecções com as coisas próprias; confundem a imaginação com o intelecto. E eis o que são os conceitos tradicionais para Spinoza:

Vemos, pois, que todas as noções que o vulgo costuma utilizar para explicar a natureza não passam de modos do imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição de sua própria imaginação. E como elas têm nomes, como se fossem entes que existissem fora da imaginação, chamo-os não entes da razão, mas entes da imaginação. (SPINOZA, 2014a, p. 47.)

Em suma, para Spinoza, as pessoas fazem juízo de valor a respeito das coisas pensando que suas afecções são as coisas, e nestes juízos éticos o vulgo usa sua imaginação crendo que ela seja intelecto, razão. Bem e mal são isso: ficções humanas criadas a

⁸ “Depois de terem se persuadido de que tudo o que ocorre é em função deles, os homens foram levados a julgar que o aspecto mais importante, em qualquer coisa, é aquele que lhes é mais útil, assim como foram levados a ter como superiores aquelas coisas que lhes afetavam mais favoravelmente.” (SPINOZA, 2014a, p. 45.)

partir da imaginação. E “a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem os sentidos dos homens, ou porque convenham à natureza humana ou a contrariem.” (SPINOZA, 2014a, 47.) Fica claro, pois, que a moralidade não é objetiva, e sim subjetiva: subjetiva no sentido de que é o sujeito que aplica valores morais, e não-objetiva no tocante que não existem valores morais transcendentais e eternos, isto é, não há uma ordem moral de mundo que não tenha sido feita pelos próprios homens e mulheres.

2.2 Para reconstruir a moral

Spinoza retoma a discussão a respeito da teleologia e dos conceitos morais no prefácio da parte quatro da *Ética*. A respeito do finalismo, Spinoza afirma o seguinte:

Com efeito, mostramos, no apêndice da primeira parte, que a natureza não age em função de um fim, pois o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza age pela mesma necessidade pela qual existe. [...] Portanto, a razão ou a causa pela qual Deus ou a natureza age e aquela pela qual existe é uma só e a mesma. Logo, assim como não existe em função de qualquer fim, ele também não age dessa maneira. (SPINOZA, 2014a, p. 156.)

O único princípio que age no ser internamente é o princípio do *conatus*: esforço para perseverar em seu ser. “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.” (SPINOZA, 2014a, p. 105.) Este princípio seria uma autoconservação, pois a partir deste conceito nega-se o suicídio por motivo interior, ou seja, um homem só pode suicidar-se por causas

exteriores oprimindo-o⁹; este esforço tem duração indefinida até que ele seja destruído por alguma causa exterior¹⁰; há consciência dele na mente¹¹; esta potência é a essência tanto do ser humano¹² quanto de Deus¹³. No ser humano, Spinoza identifica que

Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença [...] (SPINOZA, 2014a, p. 106.)

Ou seja, o princípio do *conatus* é igual ao apetite, ao desejo¹⁴. O homem deseja a perseverar, conservar-se em seu ser. E é a partir deste conceito que se dará embasamento à ética spinozista, pois é o esforço, e somente o esforço, que leva à virtude: “o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo.” (SPINOZA, 2014a, p. 169.) E como foi dito nas definições da quarta parte,

⁹ “Que um homem, entretanto, se esforce, pela necessidade de sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma, é algo tão impossível quanto fazer que alguma coisa se faça do nada, como qualquer um, com um mínimo de reflexão, pode ver.” (SPINOZA, 2014a, p. 170-171.)

¹⁰ “Portanto, o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual ela existe agora, a existir indefinidamente, desde que (pela mesma prop. 4) não seja destruída por nenhuma causa exterior.” (SPINOZA, 2014a, p. 105.)

¹¹ “A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, está consciente desse seu esforço.” (SPINOZA, 2014a, p. 105)

¹² “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual.” (SPINOZA, 2014a, p. 105)

¹³ “A potência de Deus é a sua própria essência.” (SPINOZA, 2014a, p. 40.)

¹⁴ “Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir.” (SPINOZA, 2014a, p. 141.)

Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza. (SPINOZA, 2014a, p. 159.)

É afirmada a seguinte tese no prefácio da quarta parte da *Ética*, que os conceitos de bem e mal são apenas frutos de nossa imaginação, e nada mais do que isso, eles não existem objetivamente na realidade:

Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. (SPINOZA, 2014a, p. 157.)

No entanto, ao contrário do que era esperado, que Spinoza romperia totalmente com as noções de bem e de mal, o racionalista holandês decide manter tais conceitos, em vista que eles podem ser úteis para criarmos um novo modelo de ser humano,¹⁵ e atribui um outro significado para eles:

Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo. (SPINOZA, 2014a, p. 157.)

E, logo em seguida, nas definições, Spinoza afirma o seguinte: “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil. Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem.” (SPINOZA, 2014a, p. 158.) – o autor sempre ressalta dois

¹⁵ “Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo de natureza humana, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei.” (SPINOZA, 2014a, p. 157.)

aspectos que estão atrelados à racionalidade crítica: 1) o saber e 2) certeza. Não há possibilidade de distinguir o certo do errado se não o soubermos e se não possuírmos clareza de tal coisa.

2.3 O comentário de Chantal Jaquet

Chantal Jaquet, em um artigo intitulado *A Positividade das Noções de Bem e de Mal em Spinoza*, comenta a questão destes conceitos na filosofia spinozista. Jaquet analisa uma nuance da definição que Spinoza dá de bem:

O bem é o útil verdadeiro, ou o verdadeiramente útil. Este conceito só adquire toda a sua força se ele se estabelecesse sobre noções comuns e advém do conhecimento do segundo gênero. Além do mais, é assim que Spinoza o entende, visto que ele apresenta o bem como isto que **nos** é certamente útil. (JAQUET, 2009, p. 285, grifos do autor.)

Então há duas implicações na definição de bem spinozista: aquilo que temos *certeza* que é útil, e certeza que seja útil para *nós*: há uma questão epistemológica por detrás junto com uma questão de universalidade. O conhecimento de segundo gênero na citação da filósofa é a razão que, segundo Spinoza, forma universais a partir de noções comuns e de ideias adequadas das coisas¹⁶. E o “nós” refere-se a uma comunidade de homens, uma sociedade, pois a ética “visa o útil comum e não o que comum acredita ser útil.” (JAQUET, 2009, p. 285)

Posteriormente, Jaquet dá dois motivos pelos quais a moralidade tradicional é errônea: primeiramente, ela não aceita que bem e mal são meros modos de pensar, ela renega tais noções; e secundamente pois a moral vulgar é baseada no imaginário idiossincrático de cada indivíduo, portanto, negando a

¹⁶ “Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...]. A este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero.” (SPINOZA, 2014a, p. 81.)

universalidade de uma possível ética. É isto que é a moral tradicional: mera *doxa* (mal) fundamentada na imaginação.¹⁷ Spinoza, na visão de Jaquet, busca transformar as noções morais de modos da imaginação para modos do entendimento. “Aquém do bem e do mal, o sábio spinozista contempla a necessidade e possui uma verdadeira satisfação da alma.” (JAQUET, 2009, p. 287.)

A autora observa, que a moral comum e a ética spinozista começam no mesmo fundamento, isto é, o *conatus*¹⁸. O homem comum pensa que o bom é aquilo que contribui à saúde dele, e ao culto divino, já o soberano bem da mente para o sábio spinozista é o conhecimento de Deus, e sua soberana virtude da mente é conhecer Deus. A diferença, é que o vulgo está se baseando no imaginário, e o sábio baseando-se na razão. “Assim, a ética spinozista é a versão clara e distinta disso que a moral comum exprime de maneira obscura e confusa.” (JAQUET, 2009, p. 287.)

3 Posicionamento pessoal fundamentado (triangulação)

É realmente importante o reforço que Chantal Jaquet fez a respeito do “nós” presente na definição que Baruch de Spinoza dá sobre o bem, pois é muito possível fazer uma leitura utilitarista de Spinoza caso ignoremos aquele “nós”. Leitura que fica ainda mais facilitada se não repararmos no “com certeza”, ou seja, a ética de Spinoza não é uma ética do utilitarismo, na realidade, ela é uma ética racionalista, pois, como afirma a comentadora: há o problema da universalidade das prescrições de Spinoza, no entanto, “se a paixão nos divide, a razão nos une e deve ser colocada entre as noções comuns.” (JAQUET, 2009, 282.) Isto é, segundo o

¹⁷ “A moral do vulgar é inadequada por duas razões: primeiramente, ela apostasia as noções de bem e de mal em vez de considerá-las como modos de pensar; em segundo lugar, ela não se funda sobre as noções comuns, mas sobre as particularidades da imaginação de cada um, sobre as disposições do cérebro de cada um a fim de produzir controversas e engendrar finalmente o ceticismo.” (JAQUET, 2009, p. 285)

¹⁸ “Definitivamente, que se origine da imaginação ou da razão, a formação das noções de bem e de mal é necessária e repousa sobre um só fundamento: o *conatus*.” (JAQUET, 2009, p. 286.)

spinozismo é a razão (segundo gênero de conhecimento), e apenas ela que pode fazer juízos que valham para todos os seres: “Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza.” (SPINOZA, 2014a, p. 177)

E esta leitura de Spinoza como um altruísta tem seu apoio na *Ética*. O homem busca o que é útil para ele, no entanto, a união faz a força: os homens fazem alianças com aqueles de natureza igual entre si, pois

nada é mais útil ao homem do que ao próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais. (SPINOZA, 2014a, p. 169.)

E tal leitura fica ainda mais forte ao lermos o seu *Tratado Teológico-Político*, onde há uma clara defesa da democracia como o sistema de organização política superior aos Estados teocráticos; a democracia é superior pois nela podemos exercer melhor nossas liberdades, que, segundo o filósofo holandês, é sinônimo de viver liderado pela racionalidade (SPINOZA, 2014b, p. 287.), e além do mais, é na democracia em que o poder soberano é dividido e compartilhado pelo corpo dos cidadãos como um todo: “A democracia assim se define: a união dos homens em um todo e que tem um direito coletivo sobre tudo que está em seu poder.” (SPINOZA, 2014b, p. 285.).

Como fica, pois, demonstrado nestas citações, a filosofia de Spinoza não é um darwinismo social egoísta que busca oprimir

aquele que é mais fraco, e também fica claro que o seu pensamento não é um pensamento elitista, como Jaquet afirmou que a ética de Spinoza busca tornar clara e limpar de preconceitos a moral tradicional: reconstruir ela do zero. Vemos que neste trecho ele estaria teorizando a multidão, tal como Antonio Negri e Michael Hardt fariam posteriormente, como aquele veio a afirmar numa entrevista¹⁹:

Me parecia portanto que Espinosa proclamava o poder de uma multidão que não podia de modo algum ser reduzido à unidade do povo sob a monarquia, nas malhas da oligarquia ou dentro da prisão constitucional de uma democracia representativa. Pelo contrário, uma democracia da multiplicidade, dos contrapoderes, da igualdade atravessada pela liberdade. (NEGRI, 2016, p. 267.)

Referências

- MARTINS, André (org.). *O Mais Potente dos Afetos: Spinoza & Nietzsche*. Rev. Téc. Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- NEGRI, Antonio. *Espinosa Subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cesar de Souza. 1 ed. 14 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. 3 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014a.
- _____. *Spinoza: Obra Completa III: Tratado Teológico-Político*. Trad. J. Guinsburg e Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

¹⁹ O spinozismo de Negri e suas nuances de inspiração marxista e deleuziana é assunto para outro trabalho.

Haverá um heterocídio ético? Enrique Dussel versus Julio Cabrera

Tiago dos Santos Rodrigues¹

I

*O escravo que mata o senhor, seja em que circunstância for,
mata sempre em legítima defesa.*

Luiz Gama

Heterocídio, segundo a terminologia de Julio Cabrera, é uma modalidade do homicídio, é o assassinato do outro – se faz essa distinção porque o suicídio não deixa de ser um homicídio, se mata a alguém, a si próprio no caso, o heterocídio, no entanto, é precisamente matar o outro. Evitar-se-á fazer aqui uma defesa do heterocídio “enquanto tal”, ou seja, do assassinato do outro a despeito de qualquer fator em jogo ou no contexto. Assumimos a tese levinasiana de que a ética é inaugurada pelo mandamento do “Não matarás!”, que provém da transcendência da in-condição do outro que sofre – do rosto. Assumimos, igualmente, que o mito dos mitos, a ideologia-mor a ser sempre destronada e que não cansa de se assanhar às “verdades”, é o mito da aceitação dos sacrifícios humanos – da justificativa racional de que o outro deva morrer em

¹ Mestre m filosofia (PUCRS), doutorando em filosofia (PUCRS), bolsista CAPES. Contato: tiagorodrigues1492@gmail.com.

favor de um bem maior que superaria a sua própria vida. Parece então (não saltará aos olhos?) que entramos em flagrante contradição, em manifesta irracionalidade, na mais total falta de lógica, no contrassenso ético de condenar enfaticamente o sacrifício do outro e, ao mesmo tempo, rogar a possibilidade ética do heterocídio. A questão que procuraremos responder aqui será, pois, então, a seguinte: haverá uma situação de heterocídio que escape à lógica dos sacrifícios humanos? Haverá como sustentar que o heterocídio possa ser *ético*? A fim de podermos responder à questão, será apresentado resumidamente o debate em que dois filósofos trouxeram à baila essa problemática, o já nomeado Julio Cabrera e Enrique Dussel.

II

O debate entre ambos está consignado nos seguintes artigos: *Dussel y el suicidio* (CABRERA, 2004), *Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera* (DUSSEL, 2007), e *Acerca de la discusión sobre el principio material de la ética* (CABRERA, 2014). A contenda se dá por causa do “princípio material universal da ética”, ou “princípio da vida” (como o chama Cabrera), proposto por Dussel em sua *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* (DUSSEL, 2000). Assim Dussel define o princípio:

Aquele que atua eticamente deve (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver auto-responsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano, *numa comunidade de vida*, a partir de uma “vida boa” cultural e histórica [...] que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade (DUSSEL, 2000, p. 143).

Cabrera questiona se a vida da qual o referido princípio trata é a vida de todos ou somente de alguns, sendo, então, não de todos. Pois, se o princípio é universal, no sentido forte do termo,

para Cabrera, então ele deve garantir a obrigação de todo o agente ético de produzir, reproduzir e desenvolver a vida de todo o sujeito humano sem qualquer exceção seja qual for sua ordem. Sendo assim, o princípio não admitiria o heterocídio (negação explícita do princípio da vida na medida em que nega a produção, reprodução e desenvolvimento de uma vida em particular) em nenhuma ocasião, nem sequer naquela em que alguém se oponha frontalmente a esse princípio.

Se crea aquí la siguiente paradoja: para defender el PV, que es un principio de vida, se debe estar dispuesto a resistir, y, si fuera necesario, a eliminar a todos aquellos que se oponen al principio de vida. Los que se oponen a la defensa irrestricta de la vida deben morir. Es en este sentido que afirmo —en la medida en que el PV debería guiar materialmente a una “ética de la liberación”— que la condenación inicial del heterocidio, dentro de esta ética, es paradójica (CABRERA, 2004, 116).

Disso Cabrera suspeita que ou o princípio da vida seja paradoxal em si mesmo, ou ele trabalha, necessariamente, com duas concepções de vida, uma vida qualificada a qual se deve defender e uma vida não-qualificada que está à mercê de ser suprimida. Apresentaremos adiante as respostas de Dussel a essa objeção a seu princípio, mas trazemos presente antes um erro de Cabrera que Dussel em sua resposta ou não identificou ou achou que não careceria de citar, contudo o fazemos. Como é perceptível na citação de Cabrera acima, ele recorrentemente trata do princípio da vida não exatamente como um *princípio* que guia ações concretas, mas como um *programa* político que se deve difundir, e o conteúdo desse programa seria a *vida boa* a qual o princípio se refere. Ele diz isso explicitamente nesse trecho:

Está claro que vemos las diferencias entre el PV y el programa nacionalsocialista, y parece más justificable legitimar acciones heterocidas en el primer caso que en el segundo. Pero, en ambos casos, la actitud de eliminar, en nombre de un programa basado

en una determinada percepción del bien, a los que se oponen a él es formalmente la misma, con el agravante de que eliminar personas en nombre del PV cae en paradojas en las que el programa nacional-socialista no cae (CABRERA, 2004. p. 117).

Cabrera compara o princípio da vida com o programa nazista, mas essa comparação é indevida. O princípio da vida não é um programa político, ele pode *fundamentar* um programa político, mas não é propriamente um. Um programa político já é *resultado* da articulação de princípios com a realidade (ou com o que se pensa ser o real) – o nazismo é isso. Já a *vida boa* a que o princípio da vida se refere não é uma concepção de vida que *se impõe* a todos os outros, mas que *se produz* para todos os outros. Não é algo que eu exijo do outro, mas que *ofereço* a ele, e que, ademais, não é o mesmo para todos da humanidade, mas tem como referência a cultura de cada comunidade. Por isso não se justifica a interpretação de Cabrera de que se obriga ao sujeito ético atentar contra a vida de quem não aceita o princípio *como se* o princípio da vida fosse o programa político de uma entidade política. Dussel de modo algum diz isso e nem o defenderia. O heterocídio será justificável eticamente não contra alguém que não aceita o princípio, mas contra quem atenta contra a vida de um terceiro, e isso é completamente diferente do que Cabrera supõe.

De outra parte, Cabrera não admite a assimetria nas relações de violência e injustiça, afirma ele: “Pero admitir una asimetría entre la muerte que X daría a Y y la muerte que Y daría a X, en el sentido de justificar sólo a una de las partes, responde a una profunda falta de reconocimiento de la negatividad interna de todo proyecto humano.” (CEBRERA, 2004. p. 117). Segundo Cabrera, e nisso concordamos tal como Dussel também concordaria, as pessoas envolvidas em uma situação de violência, a vítima e o verdugo, não se resumem aos papéis que ali tomam, de vítima e de verdugo, uma e outra são também pai ou mãe, filho ou filha, irmão ou irmã, amigo ou amiga de outros e outras; sendo assim, se matar a vítima é matar mais do que uma vítima, matar

ao verdugo é matar mais do que ao verdugo, é matar todas aquelas relações que no momento não estão presentes. Matar uma pessoa é sempre, de certo modo, matar várias pessoas. Porém, Cabrera desconsidera, muito embora faça menção², que para Dussel, assim como para Levinas, as relações intersubjetivas, as relações éticas propriamente ditas, sempre são assimétricas. Cabrera quer colocar no mesmo patamar o estar sofrendo e o fazer sofrer em razão de ambos os personagens terem vidas que merecem ser respeitadas e conservadas. No entanto, a relação criada entre vítima e verdugo agrega algo a essas vidas, agrega responsabilidade no que compete ao verdugo, e direito à resistência no que compete à vítima. Ser carrasco e ser vítima desestabiliza a igualdade que havia anteriormente à situação de violência. Em uma situação ética “ideal”, em que nenhuma vida estivesse objetivamente em risco por causa de um terceiro, de fato, a igualdade de vidas que são muitas vidas impede a aniquilação de qualquer outra vida. Mas na violência e injustiça não é que a vida do fraco seja “mais” vida que a vida de outro, é que o fraco, por sua condição de vítima, tem mais direito justamente por ser fraco; o forte já possui a força do seu lado, já tem o poder político, o poder econômico, o parlamento, o judiciário, o exército, a polícia, ou então uma faca, um revólver ou seus músculos – é o forte que torna a sua vida mais que a vida do fraco, é o forte, o carrasco, o opressor, que trabalha com duas concepções de vida. Assim já iniciamos com as respostas de Dussel. Ele sustenta que a vítima e os oprimidos têm direito à *coação legítima* nesse caso – ele diferencia violência de coação e de coação legítima. A coação é o uso da força quando esta está fundada no estado de direito (Cf. DUSSEL, 2012. p. 152). Sendo assim, Dussel faz notar que o monopólio que o Estado tem da “violência” se

² “En segundo lugar, el PV tendría que ser reformulado, transformándolo explícitamente (con bases levinasianas, caras a Dussel) en un principio de preservación de la vida del otro en cada caso (tu vida es la vida del otro para mí, mi vida es la vida del otro para ti), y no de la propia vida.” (CABRERA, 2004. p. 118)

justifica quando este é exercido dentro do acordo da comunidade política e sem violar o direito de ninguém:

La legitimidad del monopolio del uso de la coacción por parte del Estado (cuando ha sido decidido democráticamente, en sentido fuerte) no puede llamarse violencia. No viola el derecho de nadie, porque usa un poder previamente determinado por todos para hacer posible en el tiempo la vigencia de la decisión política de la comunidad (origen y destinataria de la decisión, de la ley) (DUSSEL, 2007. p. 180).

Porém, os sistemas e ordenamentos sociais caducam, passam pelo processo de atrofiamento e geram *restos* (porque ainda que sejam *perfectíveis*, nunca serão *perfeitos*), isto é, vítimas: um grupo de pessoas que ou não é plenamente atendido como deveria pela sociedade ou que é mesmo oprimido por ela. É quando então novos direitos de novos atores aparecem – atores que passam a ter consciência de que têm direitos lesados ou negados: o negro na sociedade racista, a mulher na sociedade patriarcal, e etc. Essa consciência ética das vítimas luta, então, por uma nova ordem contra a ordem vigente. O Estado que se utiliza do monopólio da força contra a determinação desses direitos perde a legitimidade do uso da força física (da coação) e aí então é violento, pois a violência, para Dussel, é o exercício da força contra os direitos do outro. Entra, pois, em cena a coação legítima, que é a resistência da vítima contra a violência do violento – que pode ser tanto uma outra pessoa, uma classe de pessoas, também o próprio Estado. O uso da coação legítima poderá exigir o enfrentamento físico contra o violento e poderá trazer como resultado a sua morte. Mas para que se chegue a isso, não basta uma mera vontade; como a mera vontade (de poder) que “justifica” o uso da violência por parte do violento. Será preciso articular o princípio da vida com outros princípios. Cabrera, na sua crítica, censura Dussel por na aplicação do seu princípio da vida na realidade não levá-lo radicalmente a sério, Dussel responderá que Cabrera comete deste modo a *falácia*

abstrativa, que consiste em “reducir la reflexión ética al puro nivel abstracto, sin desarrollar ‘mediaciones’ categoriales que permitieran pasar del enunciado válido abstracto del principio a las condiciones de su ‘aplicación’ más concreta, empírica, compleja”. (DUSSEL, 2007, p. 174). Dussel demonstra que o princípio abstrato necessita ser mediado por outros princípios que o articulam com os fatos concretos (vide Esquema 1).

Esquema 1: Níveis de profundidade (DUSSEL, 2007. p. 175)

	a. Abstrato 1	b. Concreto 1 Abstrato 2	c. Concreto 2
1. O simples 1	1.a		
2. O simples 2 O complexo 1		2.b	
3. O complexo 2			3.c

Cabrera em sua crítica sequer faz menção aos demais princípios da *Ética da libertação*, contudo, o princípio material da ética, o princípio da vida (Esquema 1, quadrante 1.a) é um princípio simples-abstrato, e como tal não apresenta restrições, exceções, e é universalmente válido. Porém, conforme se desce ao concreto, se assomam mais princípios que com o princípio da vida têm mútua determinação, como o princípio de validade, princípio de aplicação, princípio discursivo, princípio de factibilidade, e etc. (que se encontram no quadrante 2a). Como esses princípios, que permitem que os princípios mais simples e abstratos se apliquem aos casos mais complexos e concretos (os juízos práticos: quadrante 3.c), estão em níveis diferentes aos outros, não há a contradição entre os princípios. Por isso que:

La coacción fundada en el consenso de la comunidad para la defensa de la vida es ética (en el caso del secuestro), y en el caso de G. Washington (una comunidad de colónias explotadas) es también políticamente legítima. Dicha decisión consensual o prudente puede tener como efecto el quitar no-intencionalmente la vida al secuestrador o al invasor colonialista inglés (DUSSEL, 2007. p. 177).

Vai-se assim de um nível mais abstrato e simples, ao mais concreto e complexo mediante o consenso da comunidade de vítimas. A aplicação de um princípio sem mediações – o caso de éticas de um só princípio como o kantismo e o utilitarismo –, sem outros princípios que com ele se codeterminem mutuamente, cai em formalismos cegos. Dussel dá uma amostra dessa articulação na passagem que segue:

1) Siendo el principio de la vida humana *en abstracto* de vigência universal, 2) y teniendo en cuenta que la *reproducción* de la vida humana de los sujetos concretos exige *instituciones*; 3) cuando el *orden institucional* se ha tornado injusto (como el machista), tiránico, dominador (como el colonialista) o excluyente de posibles miembros de dicho *orden*, negando por ello la vida o cualidad necesaria de la vida humana de las víctimas, 4) éstas *estratégicamente* en sus luchas tienen derecho a oponerse al *orden dominador* en totalidad (o parcialmente: contra el machismo, el racismo, etc.). 5) La eliminación de la vida de los que defienden el *orden injusto* en la lucha de las víctimas por liberarse de la dominación que sufren, para permitir así el *desarrollo* de su vida *de víctimas* (posibilitando también desde ese momento la honesta *reproducción* de la vida de los dominadores, que han dejado de serlo) no puede juzgarse como asesinato culpable (heterocido en sentido estricto), sino como un efecto no deseado inevitable ante la decisión del dominador de continuar su praxis heterocida (de las víctimas) (DUSSEL, 2007. p. 182).

É importante salientar que a decisão tomada (entenda-se precisamente aqui: um *juízo prático*), mesmo que nas melhoras das condições, nunca é apodítica, ou seja, sempre se dá com certa

margem de incerteza, e pode ser falível e/ou falseada. E, estritamente, não é que Dussel não defenda a reprodução da vida do dominador enquanto pessoa (não é uma questão ontológica), mas enquanto dominador e enquanto *persiste* na sua dominação (é uma questão ética, isto é, de relação). Se o dominador, ou aquele que exerce violência injustificada contra o pobre e fraco, persiste na sua violência e injustiça, a vítima está eticamente legitimada a defender-se dessa violência e injustiça até o ponto – caso seja necessário para tal – de matar aquele que exerce domínio sobre si. Esse posicionamento dusseliano já o podemos encontrar na sua *Ética latino-americana* da década de 1970. Ali ele primeiramente diz que:

Aquele que se liberta matando primeiro, já nasce alienado na Totalidade totalitária, toda ela “manchada com o sangue de Deus”: do Outro, como diria Nietzsche. Não se pode libertar o homem sobre o cadáver de outro homem. Não se pense, contudo, que a tarefa da justiça, do bem meta-físico, possa realizar-se sem violência (DUSSEL, 1977. p. 60).

O que Dussel já afirmava nessa época é que o heterocídio não pode ser “a maneira” pela qual a libertação deva ocorrer porque daí então não seria uma crítica desde fora da Totalidade, crítica meta-física, mas desde dentro de sua própria lógica, seria uma ação intra-sistêmica que não colocaria em questão o sistema em si. Haveria tão somente uma troca de polos: as vítimas virariam dominadores, os dominadores virariam vítimas. Emmanuel Levinas, a quem Dussel muito deve, admitia o uso da violência enquanto essa possuísse uma orientação, isto é, sentido. A estrutura da significância, do sentido (o que é o mesmo que dizer: a configuração da ética), se apresenta assim: *um-para-o-outro*. A violência tem sentido, é ética, enquanto é violência *para alguém*.

Quando falo de Justiça, introduzo a ideia da luta com o mal, separo-me da ideia da não resistência ao mal. Se a autodefesa

causa problema, o “carrasco” é aquele que ameaça o próximo e, neste sentido, chama a violência e já não tem Rosto. [...] Aqui se abre, portanto, toda a problemática do carrasco: a partir da justiça e da defesa do outro homem, meu próximo, e não, em absoluto, a partir da ameaça que me atinge [...]. Há uma certa medida da violência necessária a partir da justiça. (LEVINAS, 2010. p. 132).

Sendo, portanto, violência para libertar, violência para que o fraco não morra, a violência e o heterocídio ganham significação – são éticos – são para que o outro (fraco, pobre, explorado) não sofra ou não morra. Mas isso Cabrera não admitirá, nos parece que ele entende a ética como uma dimensão que se deve preservar “pura e casta”³. Na sua tréplica nesse debate, Cabrera responde dizendo:

las respuestas de Dussel a mis cuestiones son basicamente adecuadas, siempre agudas y muy bien fundamentadas, en la medida en que ellas intentan un esclarecimiento más cuidadoso de la noción de “vida”; lo que él dice en su respuesta no siempre está claro en sus textos. (CABRERA, 2014. p. 62).

No entanto, se por um lado Dussel acusa Cabrera de realizar a falácia abstrativa, Cabrera, por sua vez, acusa Dussel de

³ Dietrich Bonhoeffer certamente faria coro com Dussel e censuraria em Cabrera o que nos parece ser uma não consideração da ética (e sua aplicação) com a realidade. Com respeito às éticas da intenção e do êxito (que consideram um princípio isolado a ser aplicado diretamente no fato concreto tendo por base, o primeiro, a intenção – ou boa vontade –, o segundo, o resultado da ação) Bonhoeffer assim diz: “Uma ética de la intención permanece tan en la superficie como una ética del éxito. Pues ¿qué derecho tendríamos a quedarnos en la intención como fenómeno ético determinante y sustraernos al conocimiento de que una ‘buena’ intención puede originarse en trasfondos muy oscuros de la conciencia y subconciencia humanas y que con frecuencia sucede ‘lo peor’ debido a una ‘buena intención’? Y si la cuestión acerca del motivo de la acción se pierde finalmente en la maraña de lo que ya pasó, asimismo la cuestión acerca del éxito se pierde finalmente en la niebla del futuro. Por ninguno de los lados existe un límite firme y nada nos justifica a detenernos arbitrariamente en un punto determinado, para llegar a un juicio definitivo. No cabe duda que será una cuestión insoslayable, que dependerá de las coyunturas de cada momento, el llegar prácticamente, de manera constante, a tales determinaciones arbitrarias, ya se encuentren en la línea de la ética de la motivación o en la de la ética del éxito. Fundamentalmente, la una no tiene ventaja sobre la otra, porque en ambas la cuestión acerca del bien se plantea abstractamente y se desvincula de la realidad.” (BONHOEFFER, 2000. p. 45).

cair na *falácia concretiva*. Essa falácia “alegraría que los principios abstractos siempre tienen que bajar a los casos históricos concretos para poder aplicarse efetivamente conservando su eticidad” (CABRERA, 2014. p. 67). No seu entendimento, isso esvaziaria o princípio, pois, de fato, ele nunca seria aplicado realmente uma vez que os humanos sempre se encontram já em uma situação concreta e nunca abstrata. O que Dussel entende como *articulação* do princípio com outros princípios para que façam a mediação dele junto à realidade concreta, Cabrera entende como *empobrecimento*, isso porque ele assume que o nível abstrato é mais rico que o concreto. Para Cabrera, ou o princípio deve ser tratado “como principio sin excepciones *pereat mundus*, o es mejor descartarlo *pereat ethica*. El principio se vacía, no tiene contenido alguno, porque no existe el nivel histórico concreto en donde la vida de todos sería inviolable para todos.” (CABRERA, 2014. p. 68). Aqui novamente aparece a concepção purista de ética que consideramos que o nosso autor tem. Se ele nos diz que “la ética podría ser entendida como aquella visión del humano en la que se intenta mantener al otro en toda su complejidad” (CABRERA, 2014. p. 68), nós respondemos que a ética, além disso, pode ser entendida como aquela visão do humano que intenta *sensibilizar-se* com as relações humanas em toda a sua complexidade, quer dizer, em toda a sua *dramaticidade*. Que um princípio ético deva permanecer incólume na sua aplicação a *qualquer* fato concreto, isto é, do nosso ponto de vista, erigir um ídolo e não um princípio. Um princípio ético serve para *guiar-nos*, não para tornar-nos reféns dele. O princípio de “não mentir”, por exemplo, é um princípio válido universalmente, todo o agente ético age justificadamente ao se expressar com a verdade, mas há ocasiões que expressar a verdade atenta contra a vida do fraco e do inocente e favorece a injustiça e a opressão, isso porque o princípio se refere à proteção da vida do injustiçado e do fraco, segundo o princípio da vida. Não é que, sendo o caso, propriamente se minta (a intencionalidade não está no *mentir*) – é que se preserva a vida

indefesa. Ocorre que Cabrera insistirá que se estará lidando com duas concepções de vida, uma mais qualificada que outra, uma mais merecedora de viver que outra – o que cremos não passar de um problema espantoso.

Al denunciar la falacia abstractiva, Dussel parece entender el término “vida” siempre de la misma forma, tan sólo estudiada en diferentes niveles: en cierto nivel, la “vida” de todos sería intocable; en otros niveles, la “vida” de algunos podría ser suprimida sin ofender la exigencia ética. (CARBRERA, 2014. p. 64)

III

Cabrera acusa Dussel de cometer a falácia concretiva, mas assume que também incorre na falácia abstrativa: “no digo que no cometa yo la falacia abstractiva, sino que el cometimiento de la falacia concretiva es también real e indeseable, lo que nos colocaría en una situación trágico-negativa difícil de superar: o caemos en una de esas falacias o caemos en la otra.” (CARBRERA, 2014. p. 64). Princípios abstratos, dos mais simples como “não matar”, “não mentir”, “não ser falso” e outros, podem muito bem, devido à complexidade e dramaticidade da vida humana, se chocar uns com os outros, não há como preservar no abstrato todos os princípios, pois, como o próprio Cabrera o diz, a vida humana já é concreta, nunca abstrata. Outros princípios mediadores servem justamente para que a vida humana possa seguir *apesar dos pesares* – se a vida sucumbisse aos pesares, simplesmente não haveria vida. E não há nada de antiético nisso – a ética *nasce* disso. Deveríamos nos perguntar, isso sim, se um princípio que valesse indiscriminadamente, ou seja, igualmente a todos (que se encontram em condições desiguais) realmente valeria a alguém e não seria, de fato, o verniz legal e “ético” (ou moral) com a qual os fortes permaneceriam a exercer o seu domínio contra os fracos – estes que eticamente não teriam, então, salvação, e estariam

condenados ou a viver na indignidade ou a agir na imoralidade. Restaria ao pobre e oprimido ser humilhado ou ser imoral – e isso é inaceitável, eticamente inaceitável.

Referências

- BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. Trad. Lluís Duch. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- CABRERA, Julio. Dussel y el suicidio. In. *Diánoia*, volumen XLIX, número 52, mayo 2004. pp. 111-124.
- CABRERA, Julio. Acerca de la discusión sobre el principio material de la ética. In. *Revista Páginas de Filosofía*, v. 6, n. 1, jan./jun. 2014. p.61-72.
- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana, v.II*. São Paulo: Edições Loyola, Editora UNIMEP, 1977.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. Sobre algunas críticas a la Ética de la Liberación. In. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2007. pp. 173-191.
- DUSSEL, Enrique. *Para una política de la liberación*. Buenos Aires: Las Cuarenta; Gorla, 2012.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a Alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

IV

Lógica e Filosofia da Mente

A Imunidade do Enacionismo ao Problema da Possibilidade Lógica do Zumbi Fenomenal

*Jessica Nunes Vergara*¹

1 Introdução

Alva Noë (2004) utiliza como estratégia de defesa de seu enacionismo, o contrastaste deste com uma teoria concorrente acerca da consciência fenomenal seguida da argumentação de que esta última enfrenta problemas aos quais o primeiro, ou é imune, ou apresenta solução satisfatória. Ao oferecer a explicação enacionista acerca das cores (NOË, 2004, p. 123-161),² o autor a contrasta com a teoria que concebe a consciência fenomenal como composta de *qualia* (concepção esta doravante referida como Q-Consciência) e aponta como uma das vantagens enacionistas sobre

¹ Mestranda do PPGFIL - Universidade Federal do Rio Grande do Sul - bolsista CNPq. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil. Contato: jessicanvergara@gmail.com

² A experiência de cores é estrategicamente discutida por Noë, uma vez que os exemplos mais paradigmáticos de defesa da necessidade de aceitar que existem *qualia* apelam para tal fenômeno. Assim, se o enacionismo pretende oferecer uma objeção minimamente razoável a tal concepção ele deve dar conta de explicar tal fenômeno (experiência de cor) sem apelar para tais entidades (*qualia*). Paralelamente, se o enacionismo consegue explicar a experiência de cor excluindo a necessidade dos *qualia*, ele demonstra que os melhores argumentos a favor da existência dessas entidades são refutáveis: “Eu desafio a teoria dos *qualia* em sua própria casa, por assim dizer. Eu defendo que a teoria dos *qualia* é mais fraca onde é considerada ser mais forte, a saber, na explicação que provê acerca da fenomenologia da experiência de cor.” (NOË, 2004, p. 124).

tal concepção o fato desta enfrentar o problema da possibilidade lógica do zumbi fenomenal³ (CHALMERS, 1996, p. 94-99) – doravante PZF, ao qual o enacionismo encontra-se inatingível.

Pretendemos defender que o PZF prescinde da Q-Consciência. Para tanto demonstraremos que além da formulação explícita do problema oferecida por Chalmers não conter o termo, mais do que estados com as características apresentadas por Noë como pertencentes aos *qualia* estão ausentes no zumbi fenomenal. Pretendemos, com isso, demonstrar que, do mero fato do enacionismo ser incompatível com a Q-Consciência, não se segue que ele não seja afetado pelo PZF, o que torna a argumentação de Noë equivocada.

Porém, embora o PZF prescinda de uma teoria específica acerca da consciência fenomenal, ele é formulado visando demonstrar a falsidade exclusivamente das teses que defendem a superveniência lógica da consciência fenomenal a partir do físico. Ora, Noë é manifestamente um não reducionista fisicista lógico ao defender que os fenômenos biológicos não podem ser explicados em termos unicamente físicos (NOË, 2004, p. 155-156; NOË, 2009, p. 39-41) e a consciência fenomenal estar no plano da biologia (NOË, 2004; NOË, 2009). Assim, sendo, o PZF não se aplica, de fato, ao enacionismo.

Nossa tarefa final será demonstrar que a Q-Consciência, mesmo como descrita por Noë, não é necessariamente sobrevenientista, tampouco reducionista fisicista, menos ainda reducionista fisicista lógica. Com isso pretendemos mostrar que a Q-Consciência pode, também, ser imune ao PZF, e, assim, não ser uma concepção desvantajosa quando comparada ao enacionismo.

A conclusão que pretendemos defender é que a demonstração da imunidade do enacionismo ao PZF não garante,

³ Chalmers assim qualifica os zumbis que propõe em seu experimento a fim de distingui-los do que o autor chama de *zumbis psicológicos* – que são os zumbis da *cultura pop*, ou Hollywood, nas palavras de Chalmers (1996, p. 95). Adotaremos, portanto, tal terminologia sobre a mais popular “zumbi filosófico”.

portanto, uma vantagem dele sobre a Q-Consciência, pois esta só é afetada pelo PZF se admitirmos uma concepção que não está ligada necessariamente a esta teoria, a saber, o reducionismo fisicista lógico.

2 A Consciência Fenomenal segundo o Enacionismo

Para a compreensão adequada do enacionismo, o primeiro passo na argumentação é desvencilhar os conceitos de *sensação* e *experiência perceptual*. Para tanto, Noë apresenta uma série de casos onde aquilo que constitui a sensação do sujeito não equivale ao que é experienciado por ele. De um lado porque nem tudo que seria a sensação constitui uma experiência, por outro lado, a experiência é mais rica que a sensação. Como um dos fundamentos para a primeira afirmação, Noë apresenta casos de *cegueira experiencial* (*experiential blindness*) – uma “cegueira apesar da presença de algo como uma sensação [...] normal” (NOË, 2004, p. 4), onde os sujeitos “têm sensações, mas as sensações não se integram a experiências com conteúdo representacionais” (NOË, 2004, p. 5).⁴ Assim, nem tudo que é parte de uma sensação é experienciado. Para Noë, ter uma experiência perceptual não é apenas ter uma sensação, “alguém deve ter impressões que entende [*understands*]” (NOË, 2004, p. 6). Para fundamentar a segunda afirmação, Noë pretende mostrar que as sensações não constituem a totalidade da experiência perceptual.

O segundo passo é a apresentação do que é isso que ao mesmo tempo o sujeito carece para integrar uma sensação numa

⁴ Casos paradigmáticos desse fenômeno incluem sujeitos cegos devido à catarata congênita que são submetidos a uma cirurgia a qual intenciona lhes restaurar a visão. Tais sujeitos, pós-cirurgia, experienciam um período durante o qual eles recebem estímulos visuais tais quais os de qualquer pessoa vidente, porém sua experiência é destituída de significado, descrita como meros borrões. Apenas após um período de adaptação eles conseguem passar a enxergar formas e atribuir significado às luzes que afetam sua retina. Tais situações são apresentadas a fim de defender que meros estímulos (no caso, sensações visuais) não bastam para a experiência (no caso, experiência perceptual visual) (NOË 2004, p. 5).

experiência e que também enriquece o conteúdo da experiência transcendendo a mera sensação: ter a “habilidade de integrar estímulos sensoriais com padrões de movimento e pensamento” (NOË, 2004, p. 4). “Ser um perceptor é entender, implicitamente, os efeitos do movimento no estímulo sensorial” (NOË, 2004, p.1). “o mundo se faz disponível para o perceptor através de movimentos e interações físicos” (NOË, 2004, p. 1).

Sua experiência perceptual [de um objeto volumoso] como volumoso depende do seu entendimento tácito das maneiras pelas quais a aparência dele (como ele se parece) depende do movimento. Você experiencia visualmente partes do [objeto] as quais, estritamente falando, você não vê, porque você entende, implicitamente, que sua relação sensorial com essa parte é mediada por padrões familiares de dependência sensorio-motora (NOË, 2004, p. 77).⁵

Assim a experiência perceptual é mais rica que a sensação, pois engloba as partes não sentidas do objeto.

[Porém] o conteúdo da experiência perceptual não é dado toda de uma vez [...]. Eu tenho um senso da presença visual dos detalhes da cena diante de mim, apesar de não ser o caso que eu vejo todos os detalhes [...] o detalhe está presente não *como representado*, mas *como acessível*. Experiência tem conteúdo como uma potencialidade (NOË, 2004, p. 215, grifos do autor).

O quarto passo, então, é compreender que ao experienciar um objeto como tridimensional e redondo, apesar de ter a sensação de uma figura oval sem profundidade, o perceptor não armazena uma representação do objeto, ele apenas possui entendimento e habilidades sensorio-motora que o permitem ter acesso às demais faces do objeto – essas demais faces do objeto são tais que um objeto que as possui é um objeto tridimensional e redondo. Essas qualidades se mostram constantes: a

⁵ Todas as traduções contidas neste texto são de nossa autoria.

tridimensionalidade de um tomate, por exemplo, não varia conforme o posicionamento do sujeito que percebe, da mesma forma, objetos cuja cor é homogênea são percebidos como tendo uma cor de fato homogênea, independente da aparência de heterogeneidade que a iluminação causa ao sujeito que percebe. Além de constantes, podemos chama-las de *amodais* (NOË, 2012, p. 18), uma vez que não se mostram através de uma modalidade sensória específica, não existe um aparato receptor que apresente, por exemplo, a constância colorida de uma superfície, tal constância é percebida pelo sujeito, pois este possui conhecimento e habilidades sensório-motores que o permite perceber a interação da iluminação com um objeto revelando uma qualidade colorida constante. Essas qualidades do objeto são experienciadas não como uma sensação ou uma representação, mas *como acessíveis*, uma presença, constituindo um conteúdo virtual. “Experiência é um processo dinâmico de navegar os caminhos dessas possibilidades [de qualidades]” (NOË, 2004, p. 217)⁶. O que explica porque nem todo o conteúdo da sensação precisa tornar-se uma experiência perceptual (NOË, 2004, p. 71): nem tudo que constitui a sensação é relevante para dar significado ao mundo que cerca o indivíduo.

E é exatamente porque esse conteúdo é virtual e ao mesmo tempo não está armazenado na cabeça do sujeito que a experiência se estende para fora das fronteiras do sistema nervoso. O mundo serve como seu próprio modelo (NOË, 2004, p. 22), ele é, ele mesmo, o conteúdo da experiência, à medida que utilizamos nossas habilidades e entendimento sensório-motores para desbravá-lo. Assim, “[e]xperiência não sobrevém unicamente aos estados neurais, [...] mas apenas a estados neurais mais condições ambientais.” (NOË, 2004, p. 223). A conclusão é que “perceber é

⁶ É importante ressaltar que, para Noë, no entanto, ambas as qualidades, aparentes e constantes podem constituir a experiência: “a experiência é radicalmente ambígua. [...] Quando nós vemos, nós vemos tanto como as coisas são [suas propriedades constantes, a partir da aplicação de entendimento e habilidades sensório-motores], quanto como elas parecem ser [suas propriedades aparentes, qualidades dadas pelas sensações]” (NOË, 2004, p. 34).

uma forma de ação” (NOË, 2004, p. 1), nossa consciência é uma *performance*: “*we enact our experience; we act it out*” (NOË, 2004, p. 1).

[E]u uso o termo “consciência” para significar, grosso modo, experiência. E eu penso que experiência, de modo amplo, engloba pensamento, sentimento e o fato de que o mundo “se mostra” para nós na percepção. (NOË, 2009, p. 8).

Assim, “consciência não é algo que o cérebro alcança por si próprio. Consciência requer a operação conjunta de cérebro, corpo e mundo. De fato, consciência é uma realização [conquista/façanha] do animal como um todo em seu contexto ambiental.” (NOË, 2009, p. 10) “Você não é o seu cérebro. O cérebro, ao contrário, é parte de você.” (NOË, 2009, p. 7).

O mundo perceptual, no entanto, não é o mundo físico – o mundo dos itens introduzidos e catalogados na teoria física (NOË, 2004, p. 156): átomos e processos operando subatomicamente (NOË, 2009, p. 41). O mundo perceptual é o mundo *para nós* – o ambiente (NOË, 2004, p. 155-156). O ambiente não é um domínio físico neutro, mas um domínio codeterminado pelos organismos que o habitam (NOË, 2004, p. 155), os quais só são capazes de acessá-lo em razão de suas naturezas biológicas (NOË, 2004, p. 156). E como Noë (2009, p. 41) afirma que “você não pode fazer biologia de dentro da física”, pois, “[p]ara fazer biologia, nós precisamos dos recursos para dar uma atitude não mecanicista do organismo como uma unidade ambientalmente embutida” (NOË, 2009, p. 41). Então se distancia explicitamente de reducionistas fisicistas, estabelecendo uma conexão intrínseca entre vida e consciência, atrelando, portanto, a resposta definitiva à naturalização da última à naturalização da primeira:

Nós tornamos plausível a ideia de que a emergência da consciência perceptual no mundo biológico é, com efeito, uma matéria de emergência de agentes cognitivos com capacidades sensorio-motoras. [...] Consciência e cognição são eles mesmos

aspectos do desenvolvimento da vida. [...] Seres vivos têm exatamente o tipo de unidade que torna plausível pensar que eles possam estar aptos, por exemplos, a “seguir” os padrões de covariações sensorio-motoras. Um robô, em contraste, ou um pedaço de “mera matéria”, parece não ter precisamente esse tipo de unidade” (NOË, 2004, p. 230).

3 A Consciência Fenomenal como Constituída de *Qualia* (Q-Consciência)

De acordo com a teoria dos *qualia*, experienciar algo como parecendo vermelho, digamos, é ter um certo tipo de experiência. A qualidade experienciada de vermelhidão, nesta visão, é uma propriedade da experiência – uma propriedade sensoria ou *quale* – uma que (parcialmente) fixa *o que é como* ter a experiência, e uma que é imediatamente revelada ou tornada acessível na experiência (NOË, 2004, p. 123-124, grifos nossos).

Esta propriedade é inefável (NOË, 2004, p. 149), evidente, simples e englobada em um momento (NOË, 2004, p. 135), do que podemos derivar o que Noë chama de “atomisticidade” (NOË, 2004, p. 134). Ao possuir tais características, tal propriedade é independente do objeto cuja interação com a consciência do perceptor deveria supostamente a causar (NOË, 2004, p. 142): pode ser o caso, inclusive, que o mesmo objeto cause diferentes *qualia* em perceptores diferentes – como sugere a hipótese do espectro invertido (NOË, 2004, p. 124). Podemos derivar ainda dos *qualia* que estes são não-intencionais (NOË, 2012, p. 61):

Os defensores da teoria dos *qualia* concedem que como nós representamos o mundo como sendo em nossa experiência molda *o que é como* ter uma experiência. Porém, ele ou ela insiste, há também aspectos *do que é como* ter uma experiência (e.g., de vermelhidão) que *não* são aspectos de como a experiência apresenta o mundo como sendo. Este algo a mais determinante do caráter da consciência são os *qualia* (NOË, 2004, p. 133-134, grifos nossos).

Cores seriam, para os defensores da Q-Consciência, “o que Peacocke (1983) chamou de propriedades sensórias da experiência, a saber, propriedades *do que é como* ter a experiência que não é (realmente) propriedades que a experiência apresenta o mundo como tendo” (NOË, 2004, p. 133).

Assim, embora a teoria da Q-Consciência apresentada por Noë não necessariamente reduza a experiência exclusivamente aos *qualia*, tal concepção defende que o que fixa, de fato, a experiência é seu aspecto qualitativo sensório.

4 A Incompatibilidade entre Enacionismo e Q-Consciência

Se o enacionismo estiver certo, “então não há nada na experiência que responda as demandas postas pelos *qualia*” (NOË, 2004, p. 135). Não há simples na experiência (NOË, 2004, p. 155), ou algo abrangível em um único momento da experiência (NOË, 2004, p. 135). Sequer há algo absolutamente evidente, *um dado*, uma vez que as qualidades “estão disponíveis na experiência como possibilidades, como potencialidades, mas não como dadas” (NOË, 2004, p. 135). Isto porque a experiência, a consciência fenomenal, a *what-it-is-likeness*,⁷ é essencialmente intencional, é, ela mesma, uma apresentação do mundo *como*. “Experiências são ineliminavelmente holísticas em sentido que pode ser toleravelmente explicitado”, “[o] que é dado na experiência é sempre um campo estruturado. A você nunca é dado *qualia* atomísticos individuais” (NOË, 2004, p. 134). Mesmo as percepções de propriedades aparentes não são fixadas por algum estado interno qualitativo não-intencional (NOË, 2012, p. 61).

[A] teoria dos *qualia* não é compatível com uma abordagem enacionista da experiência de cor. Pois a teoria dos *qualia* analisa

⁷ Expressão (cuja tradução aproximada seria o neologismo *o-que-é-comodate*) cunhada por Clark (2009, p. 965) como substantivação da influente expressão de Nagel (1974): *what it is like* (*o que é como*).

o que é para algo parecer de um determinado modo com respeito à cor de uma maneira que é independente do tipo de habilidades que são a base da abordagem enacionista (NOË, 2004, p. 124, grifos do autor).⁸

Noë acrescenta que, além de enfrentar a hipótese do espectro invertido (NOË, 2004, p. 124), a Q-Consciência enfrenta o “assim chamado argumento do zumbi (ver, e.g., CHALMERS, 1996)” (NOË, 2004, p. 124): “do ponto de vista da teoria dos *qualia*, uma pessoa poderia ter habilidades sensório-motoras normais pertinentes às cores, mas carecer da experiência de cor como um todo”. Noë soma a estes “puzzles metafísicos” um último: “você pode saber todos os fatos físicos que existem e ainda assim não saber o que é como ver algo vermelho, o que é como fazer contato [*acquaintance*] com *aquela* quale” a partir da defesa de que os *qualia* não são físicos – cujo exemplo paradigmático oferecido por Noë (2004, p. 133) é Jackson (1982; 1986).

Noë não afirma explicitamente que seu enacionismo não enfrenta tais problemas. Porém da própria formulação que o autor apresenta destes “puzzles” contendo intrinsecamente os *qualia* e a incompatibilidade entre os *qualia* e o enacionismo segue a imunidade deste a tais problemas.

Nossa tarefa seguinte será oferecer uma análise de um destes “puzzles metafísicos”, a saber, o problema da Possibilidade Lógica do Zumbi Fenomenal (PZF) contida no texto indicado por Noë como um exemplar de tal problema (CHALMERS, 1996). Com isso, pretendemos demonstrar que a formulação do PZF apresentada por Noë, para a qual o “enredamento” entre o PZF e a Q-Consciência é indispensável, é equivocada.

⁸ Como já explicado, a experiência de cor é um caso paradigmático, uma vez estabelecida a incompatibilidade entre Q-Consciência e enacionismo quanto a este fenômeno, tal incompatibilidade de segue para todos os outros casos de experiência.

5 O Problema da Possibilidade Lógica do Zumbi Fenomenal

Chalmers (1996, p. 93-106) dedica o primeiro capítulo da segunda parte do livro no qual ele apresenta seu *dualismo naturalista* acerca da consciência fenomenal, intitulada “A Irredutibilidade da Consciência”, para responder a pergunta “pode a consciência ser redutivamente explicada?”. A primeira seção deste capítulo, “A Consciência é Logicamente sobreveniente ao físico?”, se atém, como o título sugere, ao reducionismo fisicista lógico. É neste contexto que Chalmers propõe seu argumento da possibilidade lógica dos zumbis fenomenais, o qual constitui, conjuntamente com outros quatro argumentos, o que o autor chama de um caso forte contra a tese de que a consciência fenomenal sobrevém logicamente ao físico⁹ (CHALMERS, 1996, p. 93-94).

No nível global, nós podemos considerar a possibilidade de um *mundo zumbi*: um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas no qual não há, de forma alguma, experiências conscientes. Em tal mundo, todo mundo é um zumbi. [...] Então vamos considerar meu zumbi gêmeo. Essa criatura é idêntica a mim molécula a molécula, e idêntico em todas as propriedades de baixo nível postuladas por uma física completa, mas ele não possui experiência consciente como um todo. [...] [N]ós podemos também supor que ele está situado em um ambiente idêntico. Ele irá certamente ser idêntico a mim *funcionalmente*: ele estará processando o mesmo tipo de informação, reagindo de modo similar aos inputs, com suas configurações internas sendo modificadas apropriadamente e com um comportamento resultante indistinguível. [...] Tudo isso se segue logicamente do fato de que ele é fisicamente idêntico a mim. [...] [E]le estará acordado, apto a reportar o conteúdo de seus estados internos, apto a focar sua atenção em diversos lugares, e assim por diante. Só que nenhuma dessas funções será acompanhada por nenhuma

⁹ Seja em sua versão local – isto é, a consciência fenomenal sobrevém logicamente ao cérebro ou ao sistema nervoso central – seja em sua versão global – isto é, a consciência fenomenal sobrevém logicamente ao mundo físico como um todo (CHALMERS, 1996, p. 93).

experiência consciente real. Não haverá nenhum sentimento fenomenal. Não há nada *que seja como ser* um zumbi (CHALMERS, 1996, p. 94-95, grifos do autor).

Apesar da ausência do termo *qualia* na formulação apresentada, é preciso analisar mais atentamente quais são os exemplos acerca das capacidades cognitivas que Chalmers atribui e nega ao zumbi fenomenal e qual a função que tais exemplos desempenham na apresentação da hipótese a fim de demonstrar conclusivamente o não atrelamento de tal hipótese à pressuposição de uma teoria específica acerca da consciência fenomenal como a Q-Consciência. Se os exemplos das capacidades cognitivas que o zumbi fenomenal mantém, mesmo sendo um zumbi, incluem tudo aquilo que não é *qualia*, então o PZF não é formulável sem se assumir a existência das mesmas. Para responder a esta demanda, se faz necessário atentar para a distinção entre *consciência psicológica* e *consciência fenomenal* proposta por Chalmers (1996) nos capítulos que abrem seu livro.

6 A Concepção de *Qualia* de Chalmers e a Prescindibilidade dos mesmos para o PZF.

Consciência psicológica inclui *vigília (awakeness)*, *introspecção*, *reportabilidade*, *autoconsciência*, *atenção*, *controle voluntário* e *conhecimento*, porém a lista não é exaustiva (CHALMERS, 1996, p. 26-27). O critério para qualificar como psicológico uma capacidade ou um estado é negativo e dependente: tudo aquilo que pode prescindir de consciência fenomenal (CHALMERS, 1996, p. 26). A consciência fenomenal, por sua vez, não pode ser definida em termos mais primitivos (CHALMERS, 1996, p. 4), o que se pode fazer é oferecer ilustrações e caracterizações que, mesmo de caráter circular, podem ajudar a estabelecer o que é isso do que se fala (CHALMERS, 1996, p. 4).

Chalmers (1996, p. 3-4) aponta como aquilo que há de mais central na consciência fenomenal sua equivalência à “experiência”. O que posteriormente recebe as caracterizações: “a qualidade subjetiva da experiência” e “*algo que é como*” ser um agente cognitivo. Ambas as últimas caracterizações podem ser ditas como expressando a noção de que estar consciente é ter um sentimento qualitativo que são também conhecidos, segundo o autor, como “qualidades fenomenais, ou, abreviadamente, *qualia*” (CHALMERS, 1996, p. 4) – termo para o qual o autor dedica a seguinte clarificação:

Diferentes autores usam o termo “*qualia*” de diferentes maneiras. Eu uso o termo no que eu acho que é a maneira padrão, referindo-se a essas propriedades dos estados mentais que tipificam esses estados pelo *que é como* tê-los. Ao usar o termo, não quero me comprometer imediatamente com questões adicionais, como se *qualia* são incorrigivelmente cognoscíveis, se eles são propriedades intencionais, e assim por diante. *Qualia* podem ser propriedades de estados mentais “internos”, bem como de sensações. Muitas vezes, é conveniente falar dos *qualia* como sendo propriedades instanciadas diretamente por um sujeito, ao invés de pelos estados mentais desse sujeito; esta prática é inofensiva e justificada pelo fato de que os *qualia* correspondem a tipos de estado mental por si mesmos (CHALMERS, 1996, p. 359, grifos nossos).

Com isso, a concepção explícita de *qualia* de Chalmers não necessariamente está vinculada a algumas das características que pertencem à concepção atomística apresentada por Noë.

Porém, é possível defender que, embora Chalmers verbalmente negue seu compromisso com tal caracterização de *qualia*, seus exemplos e as consequências que ele deriva dela corroboram para a leitura de Noë. Sendo tudo aquilo que Chalmers admita pertencer à consciência fenomenal entidades independentes do objeto o qual supostamente os causam e não-intencionais, evidentes ao sujeito, inefáveis, simples e englobáveis

em um único momento de tempo. O que parece se confirmar pelo fato do argumento contra o fisicismo apresentado por Chalmers imediatamente após o PZF ser justamente o do Espectro Invertido (CHALMERS, 1996, p. 99) – argumento que parece ser formuláveis apenas uma vez aceita a Q-Consciência. No entanto, é possível encontrar, no texto de Chalmers, exemplos de consciência fenomenal que possuam características contraditórias a estas, como “imagens mentais que são evocadas internamente” ou “a qualidade sentida [...] da experiência de uma corrente de pensamento consciente” (CHALMERS, 1995, p. 202), “pode-se analisar os aspectos da experiência musical em notas e tons com inter-relações complexas, mas a experiência musical, de alguma forma, é mais do que isto” (CHALMERS, 1996, p. 7). Além disso, o papel desempenhado pelos exemplos no texto de Chalmers não é o de fixar o que é a consciência fenomenal, mas apenas auxiliar em sua identificação, sendo inclusive, por vezes, ditos indignos de serem levados a sério (CHALMERS, 1996, p. 6).¹⁰

Tal flexibilidade de importância pode ser estendida ao uso do termo *qualia*, que além de ser ditos as “qualidades fenomenais”, são caracterizados apenas como “o que é como” ter uma experiência. E, se tais entidades se mostrarem contraditórias com o que é como ter uma experiência, elas devem ser abandonadas ou reinterpretadas.

Um número de termos e expressões alternativos aponta aproximadamente a mesma classe de fenômeno como “consciência” em seu sentido mais central. Incluindo “experiência”, “*qualia*”, “fenomenologia”, “experiência subjetiva” e “o que é como”. [...] Como “consciência”, muitos destes termos são ambíguos [...]. Eu irei utilizar estas expressões ao falar do fenômeno central deste livro, mas “consciência” e “experiência”

¹⁰ Embora Chalmers faça tal consideração apenas a respeito dos exemplos listados na respectiva seção – *Um catálogo de experiências conscientes* (CHALMERS, 1996, p. 6-11) – as incansáveis observações a respeito do caráter sugestivo dos exemplos e caracterizações apresentados, e o apelo recorrente à *experiência* como aspecto central da consciência fenomenal, nos permitem estender tal cautela aos demais exemplos presentes nos primeiros capítulos do livro.

são os termos mais diretos, e estes são os termos que irão recorrer (CHALMERS, 1996, p. 6, grifos nossos).

Porém uma última objeção poderia ser apresentada: não é possível a reinterpretação sem os *qualia* proposta acerca do PZF sem que ele seja descaracterizado. Pois, para tanto, seria necessário responder negativamente à questão “o zumbi fenomenal prescinde apenas de *qualia* atomístico?” O que parece ser impossível dado que – exceto os *qualia* – tudo o mais que se possa exigir de um ser consciente está presente: vigília, processando de informação, reação a *inputs*, configurações internas modificadas apropriadamente ao ambiente, comportamento indistinguível de um ser que possui consciência fenomenal, aptidão para reportar o conteúdo de seus estados internos e assim por diante (CHALMERS, 1996, p. 95). Parece ser isso que Noë tem em mente ao apresentar o PZF como uma hipótese na qual “uma pessoa poderia ter habilidades sensório-motoras normais pertinentes às cores, mas carecer da experiência de cor como um todo” (NOË, 2004, p. 124).

Porém, Chalmers condiciona o pertencimento de tais capacidades e estados ao zumbi fenomenal ao fato destes se seguirem logicamente da condição do zumbi de ser fisicamente indiscernível de seu gêmeo fenomenalmente consciente. Deixando Noë diante do seguinte quadro:

Ou Noë sustenta que algo a mais deve ser acrescentado ao zumbi fenomenal de Chalmers para que ele possa possuir conhecimento sensório-motor e ser, portanto, um ser fenomenalmente consciente. Este algo a mais parece ser justamente as capacidades biológicas, um ser idêntico fisicamente a outro que possui consciência fenomenal, mas que careça justamente desta consciência, irá igualmente prescindir de algumas capacidades biológicas que permitem o conhecimento sensório-motor – e são estas que fixam o caráter *experencial*, *fenomenal*, da consciência, que permitem que exista algo *que-é-como* ser um indivíduo ou desfrutar de um estado consciente. Para

Noë, somente seres biológicos podem genuinamente possuir conhecimento sensório-motor, pois somente seres vivos têm o tipo de unidade que torna plausível pensar que sejam aptos, por exemplo, a acompanhar covariações sensório-motoras – um robô, ao contrário, é apenas um pedaço de pura matéria, parece não ter justamente tal unidade (NOË, 2004, p. 230). Neste caso, o que falta ao zumbi fenomenal é mais que meros *qualia*, prescindindo o PZF destes.

Ou Noë admite que os estados acima apresentados como pertencendo ao zumbi fenomenal esgotam o conhecimento sensório-motor tão caro ao enacionismo, e, portanto, esgota a consciência fenomenal. Porém, tal conhecimento não pode ser logicamente reduzido ao físico. E assim, Noë nega a possibilidade do zumbi fenomenal nos termos da formulação proposta por Chalmers. Mas não porque esta não possa prescindir dos *qualia*, e sim, porque esta não pode prescindir do reducionismo fisicista lógico do que Chalmers chama de *consciência psicológica*, o que por sua vez leva a uma qualificação muito restrita de tudo que resta a consciência fenomenal, podendo identifica-la com a tese da Q-Consciência. Neste caso, no entanto, os *qualia* não seriam uma condição para a formulação do PZF, mas uma consequência desta uma vez assumido o reducionismo fisicista da consciência psicológica. Assim, o PZF, implicaria a adoção da Q-Consciência, mas a recíproca não seria verdadeira, e isto se deve justamente ao fato de que o fundamental acerca do PZF é sua vinculação a discussão acerca da redutibilidade lógica fisicista.

7 Conclusão: Imunidade ao PZF e a Ausência de Vantagem do Enacionismo sobre a Q-Consciência

Pretendemos ter demonstrado que o PZF não está vinculado à aceitação dos *qualia*. Porém, embora disso se siga que

a argumentação de Noë esteja equivocada, sua conclusão é verdadeira, por motivos diferentes daquele que ele apresentou.

O PZF tem como conclusão que “não há vinculação a priori entre fatos físicos e fatos fenomenais” (CHALMERS, 1996, p. 94). Ora, tal conclusão não contradiz – ou sequer contraria – algo que Noë utilize como defesa de seu enacionismo, mas sim é compatível com diversas afirmações de Noë acerca da não-redutibilidade fisicista acerca das entidades biológicas (NOË, 2004, p. 155-156; NOË, 2009, p. 39-41).

Porém, a teoria acerca da consciência fenomenal rival do enacionismo, a Q-Consciência, em nenhuma das caracterizações apresentadas por Noë (2004), está vinculada necessariamente a uma concepção reducionista fisicista. O autor (NOË, 2004, p. 133) inclusive admite explicitamente tal possibilidade mencionando Jackson (1982; 1986) como exemplar. Outras teorias de Q-Consciência que se mostrariam imunes ao PZF seriam aquelas que compartilhassem o não-reducionismo biológico de Noë.

A imunidade do enacionismo ao PZF, portanto, não assegura a ele a vantagem quando relacionadas a Q-Consciência que Noë pretendeu extrair.

Referências

- CLARK, A. Spreading the joy? Why the machinery of consciousness is (probably) still in the head. *Mind*, Cambridge, vol. 118, n. 472, p. 963-993, 2009.
- CHALMERS, D. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n. 3, p. 200-219, 1995.
- CHALMERS, D. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- JACKSON, F. Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, vol. 32. p. 127-136, 1982.
- JACKSON, F. What Mary didn't know. *Journal of Philosophy*, vol. 83, p. 291-295, 1986.
- NAGEL, T. What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, vol. 85, p. 435-450, out. 1974.

NOË, A. *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press, 2004.

NOË, A. *Out of our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons From the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang, 2009.

NOË, A. *Varieties of Presence*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

A Lógica e seu papel normativo

Samuel V. B. Cibils¹

Um das frequentes definições amplamente aceita é a de que a lógica trata-se de uma disciplina especial na sua relação com raciocínios. No dicionário online Priberam da Língua Portuguesa, por exemplo, uma das definições é a de que a lógica é a 'ciência de raciocinar'². No dicionário online Merriam-Webster de língua inglesa, a definição de lógica é a de que esta é a ciência dos princípios formais do raciocínio³. Uma propriedade da lógica seria, portanto, estabelecer quais formas de raciocínio são corretas. Mas, o que seriam raciocínios? Como a lógica estaria relacionada ao raciocinar? Pensemos no seguinte exemplo de raciocínio:

Com a intenção de comer tacos no jantar, vou ao mercado. Creio que no setor de importados estão as caixas com os tacos. Porém, não encontrei os tacos na seção de importados. Creio, então, que o produto está em falta. Desse modo, comprei pão para o jantar.

¹ Mestrando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) com auxílio de subsídio do CNPq. Contato: samuel.cibils@gmail.com.

² Priberam Dicionário, s.d. <<https://www.priberam.pt/dlpo/l%C3%B3gica>> Acesso em 7 de setembro de 2017.

³ Merriam-Webster.com. s.d. <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/logic>> Acesso em 7 de setembro de 2017.

Nesse exemplo, eu havia estabelecido a intenção inicial de comer tacos no jantar. Como não havia nenhuma caixa de tacos, isso motivou o surgimento da crença de que o produto estava em falta. A partir daí troquei minha intenção de comer tacos pela intenção de comer pão. Este raciocínio sugere a ideia de que raciocinar é um processo de revisão de crenças e intenções com a finalidade de mudá-las por outras. De um modo geral, podemos afirmar que raciocinar é passar de um estado mental a outro. A questão é saber se a lógica tem alguma relação especial nessa mudança. Para isso, é importante analisar esse tópico à luz do escopo da disciplina de lógica. Uma maneira de fazer isso, é observar como alguns manuais de lógica apresentam seu assunto.

Manuais de lógica usualmente iniciam apresentando os conceitos que serão trabalhados e exercitados no decorrer do livro. O livro *Methods On Logic* de W. Quine, por exemplo, inicia com a exposição da noção de ‘sentença’ (*statement*) e do valor de verdade em suas relações com verdades lógicas. Newton-Smith no seu livro *Logic, An introductory Course* (2005) inicia apresentando a noção de ‘argumento’ e ‘validade’. Esse também é o percurso notado em Nolt e Rohatyn no livro *Lógica* (1991) onde sugerem a exposição do conceito de ‘argumento’ embora sem entrar no mérito se os elementos que compõem estes são sentenças ou proposições. Em *Logic and Philosophy* (Hausman et al) de 2007, o primeiro capítulo é dedicado à explanação das topologias de argumentos e seus elementos. Grosso modo, o que se percebe é uma exposição inicial da lógica como uma disciplina que lida com a formalização de conjuntos de sentenças contendo uma determinada estrutura (argumentos) e seus métodos de prova.

Boa parte dos livros se dedicam a exposição dos métodos da dedução da lógica proposicional, também chamada de 'lógica de primeira ordem' ou 'lógica clássica'. A primeira tarefa consiste em compreender as funções de verdade dos conectivos separando as expressões ‘lógicas’ de expressões que denotam conteúdo. Essa atividade tem como finalidade tornar clara uma noção geral de

validade. Um argumento válido é aquele cuja a conclusão é suportada pelas razões (sejam proposição, sentenças, crenças, asserções) em virtude não do conteúdo das sentenças, mas da forma do argumento. Dado que a noção de ‘forma’ é central para se pensar nas estruturas dos argumentos, uma das tarefas do filósofo da lógica, é descobrir se o termo ‘formal’ implica mais de um sentido.

Podemos pensar na lógica como uma ciência formal, não por considerar somente as formas dos raciocínios (uma vez definidos seus elementos ‘formais’) como também as normas para como devemos raciocinar. A ideia de normatividade pode vir implícita na definição de argumento dedutivamente válido. Alguns manuais às vezes apelam a termos normativos para expor a noção de validade. Por exemplo, em *Logic and Philosophy*, a definição de argumento válido é a de que “um argumento válido com premissas verdadeiras não pode ter uma conclusão falsa⁴” (Hausman et al 2007, p. 8 *tradução*).

Embora os operadores ‘deve’ e ‘pode’ não possam ser tomados nesses exemplos como termos que explicitamente denotam uma cláusula normativa à definição de argumento válido, eles, no entanto, podem ser traduzidos para a definição de consequência lógica. Em um argumento uma conclusão é uma consequência lógica das premissas quando, sendo as premissas verdadeiras, não *pode* a conclusão ser falsa. Mesmo que o conhecimento sobre a validade de argumentos não oferece subsídio suficiente para saber se a premissa da conclusão é verdadeira, ela deveria, de fato, orientar nossas atitudes caso tenhamos como crenças A, B e C e saibamos que estas crenças instanciam uma forma válida de argumento onde $A, B \models C$. Sendo C consequência lógica de A e B, não seria o caso de que não podemos (normativamente) descrever de C? Abordaremos este tópico mais

⁴ “A valid argument with true premises cannot have a false conclusion.”

adiante. Por hora, é interessante pensar em modos alternativos de apresentação da noção de consequência e validade lógica.

De fato, há outros modos de apresentar a relação de consequência lógica como, por exemplo, apelando à noção de ‘necessidade’ ao invés do conceito ‘poder’ - que designa tanto ‘possibilidade’ quanto ‘dever’. Podemos definir necessidade lógica recorrendo, por exemplo, à noção metafísica de ‘mundos possíveis’. Nesse sentido, a conclusão se segue logicamente das premissas se, e somente se, - fixadas as interpretações das premissas e da conclusão - em cada mundo possível onde as premissas são verdadeiras, a conclusão também é. Há, contudo, problemas nessa definição Vejamos um exemplo:

1. x é um metal.
2. Logo, x é eletrocondutor.

Em cada mundo possível onde a premissa desse argumento é verdadeira, a conclusão também é. No entanto, esta inferência está longe de ser considerada dedutivamente válida, embora preserve necessariamente a verdade.

Na história da filosofia, no entanto, os conceitos de *necessidade modal*, *analiticidade* e *a priori* são apresentados a partir da lógica e não o contrário⁵. O problema dessas definições é que elas apelam a intuições sobre o que é consequência lógica e validade.

A definição proposta por Tarski (1936) seria o percurso alternativo mais conhecido como opção às definições que apelam a conceitos ‘extralógicos’. Ela diz que, dado um modelo para uma linguagem qualquer capaz de definir o que é para uma sentença dessa linguagem ser verdadeira ou falsa, um argumento será válido se, e somente se, não houver nenhuma interpretação na qual as premissas são verdadeiras e a conclusão falsa. Assim uma

⁵ Esse é o caso em Kant e em Frege, mais especificamente.

proposição qualquer Φ é consequência lógica de um conjunto de proposições Γ se, e somente se, Φ é verdadeiro em qualquer interpretação em que os membros do conjunto Γ são verdadeiros. Deste modo, a validade é definida em relação à interpretação (ou modelo) sem apelar a noções normativas. Se essa definição baseada em modelos é, por um lado, uma vantagem técnica, por outro, é uma desvantagem sobre como devemos encarar a validade em sua conexão com processos de raciocínio, mais especificamente, nas operações que realizamos com as nossas crenças.

Compreendendo os termos lógicos constitutivos das sentenças (os conectivos, as fórmulas, os valores de verdade, etc.) temos a capacidade de avaliar a relação entre premissas e a conclusão de argumentos segundo regras previamente definidas. Uma vez que raciocinamos para realizar provas em lógica e em formalização de argumentos, e tendo em vista que as regras do jogo consideram o valor de verdade das proposições; isso nos conduz à intuição de que as regras para argumentos estariam relacionadas às regras para raciocinar. Mas será que podemos considerar que criticar maus argumentos por descuido com a noção de consequência lógica é análogo à atividade de criticar maus raciocínios por não aceitar as consequências lógicas de nossas crenças? mesmo que possamos formalizar raciocínios sob os mesmos moldes formais da lógica utilizados para esquematizar argumentos?

O exemplo do raciocínio apresentado anteriormente poderia ser apresentado semelhantemente ao modo como argumentos são analisados em manuais introdutórios sobre argumentação e lógica. Nesse ponto faz-se necessário fazer um parêntese: uma hipótese que devemos tomar por correta é a de que intenções e crenças possuem o que podemos intitular de 'atitude proposicional'. Em outras palavras, ter a crença de que há caixas de tacos no mercado é tomar a proposição 'Há caixas de tacos no mercado' como tendo um valor-de-verdade verdadeiro. Além disso, tomar a intenção de comer tacos no jantar envolve a atitude

proposicional de que a crença ‘irei comer tacos no jantar’ pode ou não ser verdadeira. Em resumo, assume-se que o conteúdo de crenças e intenções são proposições e que raciocínios são uma sequência de proposições de uma relação argumentativa. Desse modo, podemos aproximar um pouco a noção de raciocínio com a de argumento, uma vez que se quer testar a hipótese de que a lógica tem uma relação especial com os raciocínios. O conjunto das crenças e intenções do exemplo acima podem ser exemplificados da seguinte maneira:

- (i) Se eu for ao mercado, consigo comprar tacos para o jantar;
- (ii) Eu olho dentro das prateleiras do mercado;
- (iii) Não visualizo caixas de tacos para comprar.
- (iv) Compro pão para o jantar.

Se considero as três primeiras sentenças como um conjunto de proposições para um argumento, ou seja, se as considero simultaneamente (vamos chamar ‘sincronicamente’) é possível derivar, segundo a lógica proposicional, qualquer proposição como conclusão. Pela regra de implicação lógica (redução ao absurdo), de um conjunto inconsistente, onde há uma contradição no conjunto das premissas, qualquer proposição se segue. De fato, a intenção de comprar pão para o jantar poderia ser considerada uma consequência lógica desse conjunto inconsistente assim como a ideia absurda de ir ao aeroporto e comprar uma passagem para o México no primeiro voo. Assim, dado o princípio *ex falso quodlibet*, uma cláusula do tipo ‘Evite crenças logicamente inconsistentes’ poderia proteger-nos de intenções absurdas como essa, assim como ajudaria a evitar que ocupássemos a mente com infinitas intenções e crenças derivadas de conjuntos de proposições inconsistentes.

Segundo Gilbert Harman em seu livro *Change in View: Principles of Reasoning* (1986), se a lógica fosse normativa para processos de raciocínios, concebidos como regras para revisão de

crenças, estes seriam regidos por dois princípios centrais da lógica; o princípio de consequência lógica e o de consistência lógica. Embora não sejam equivalentes, ambos deveriam vir juntos. Dentre os problemas em considerar a noção de consistência como norma para raciocínios o mais central é o de que este implicaria uma demanda excessiva para a atividade de raciocínio. Na perspectiva de um indivíduo qualquer, poderia haver uma infinidade de crenças sincronicamente incompatíveis, mas que sua detecção fosse impossível. Saber que tipo de raciocínio é consistente implicaria o rastreamento das consequências lógicas de cada uma de suas crenças⁶.

De maneira diacrônica (não-simultaneamente) seria possível considerar uma relação de implicação lógica entre as premissas (i) e (ii) e (iii) e a mudança de intenção de ter tacos para a janta. O princípio de implicação lógica como norma para esse raciocínio afirmaria algo do tipo:

Princípio normativo de implicação lógica (IMP-L): Dado um conjunto de proposições Γ , onde Θ é consequência lógica de Γ , e dado que um sujeito S crê no conjunto Γ , então ele *deve* crer que Θ .

Retornemos ao exemplo: (i) poderia ter a forma de uma implicação ($M \supset T$), e (ii) a forma da crença do antecedente M . Se pensarmos em um raciocínio como tendo essas duas premissas a regra de implicação a ser aplicada seria a do *modus ponens*. A regra do *modus ponens* contudo afirma que se tenho como premissas ($M \supset T$) e M , destas se segue logicamente T . Uma vez considerada a regra lógica como normativa, isso significa que, dadas as duas proposições, eu *deveria* crer que T ('visualizo caixas de tacos para comprar') o que não ocorre. Considerado

⁶ No presente artigo não será examinado de maneira mais sistemática a questão da consistência, o que envolveria percorrer alguns argumentos sobre o paradoxo do Prefácio apresentado inicialmente por Makinson em "The Paradox Of Preface" de 1965.

diacronicamente (no percurso de um determinado tempo) a norma da implicação não se aplica. O fato de não haver tacos implicou a revisão das premissas, de forma que elimino a premissa (i). Logo, é mais racional uma regra que considere a revisão das premissas em certos casos de raciocínio, do que a regra que obriga a aceitar, indiscriminadamente, uma consequência lógica das premissas - ou, como diriam os lógicos, ‘sem exceção’. Em outras palavras, o requerimento normativo mais plausível para a revisão de crenças, portanto, não demanda a aceitação da norma da IMP-L, mas a substituição de uma ou mais premissas.

Um segundo obstáculo à norma de consequência lógica é a de que toda proposição implica logicamente a si mesma numa disjunção com outra proposição. Por exemplo, a proposição ‘Ou há tacos no mercado ou o México é uma democracia’ é consequência lógica da proposição ‘Há tacos no mercado’. De fato, em raciocínios não operamos dessa maneira. Semelhante ao caso do *ex falso quodlibet*, o IMP-L não impede que raciocínios adentrem confusões como essas, exigindo do indivíduo uma extrema capacidade de armazenamento de consequências lógicas.

Esses dois obstáculos oferecem resistência à ideia de conceber as regras de implicação lógica como regras para raciocinar. Elas são regras que não aceitam exceções; enquanto as regras para revisar crenças e intenções demandam maior necessidade de considerar as limitações do agente, além de um apelo intuitivo ao modo como de fato estes realizam revisões de crenças. No entanto, é possível que haja uma maneira de repensar o princípio de IMP-L de forma que este se aproxime do modo como raciocinamos efetivamente.

Aceitar o IMP-L como princípio para o raciocínio é aceitá-lo como princípio que conecta a lógica com os raciocínios - ele seria um princípio de ponte. A ideia de princípio de ponte é apresentada por John MacFarlane num artigo (ainda não publicado) de 2004, “In What Sense (If Any) Is Logic Normative for Thought?”. A ideia desse artigo é avaliar candidatos capazes de desviar os obstáculos

ao IMP-L, recorrendo a formulações diferentes deste princípio. Aqui, brevemente será feito um resumo de dois obstáculos relevantes ao IMP-L originados na abordagem de Harman, mas sistematizados por Steinberger no verbete da Stanford, “The Normative Status of Logic” (2016):

1º - Dado a crença de um indivíduo S de que p , e $p \supset q$, nem sempre devemos aceitar q , mas, sim, revisar as crenças iniciais p , e $p \supset q$.

2º - O IMP-L nos obriga a aceitar infinitas consequências lógicas de nossas crenças, visto que uma crença qualquer implica logicamente um número infinito de outras crenças; basta aplicar a regra de introdução da disjunção. Por exemplo: $p \supset (pvq) \mid - p \supset ((pvq) \vee r)$.

MacFarlane (2004) sugere que um princípio novo (um princípio de ponte) seria capaz de acomodar situações que conflitam com esses dois obstáculos. O princípio IMP-L revisitado teria como ponto de partida a revisão sobre o modo como utilizamos um operador deôntico na gramática da linguagem comum. John Broome (2000) atenta para o caso de que usualmente utilizamos o operador deôntico no consequente do condicional, todavia essa não é a única maneira de representar o ‘requerimento normativo’ da implicação lógica - ele pode ser alocado em diferentes partes da implicação partindo de um esqueleto comum. Na abordagem de MacFarlane (2004) o esqueleto do princípio é apresentado dessa maneira:

Princípio de Ponte: Se $A, B \mid = C$, então (reivindicação normativa sobre a crença em A, B , e C)⁷.

O operador deôntico poderia ser apresentado em, no mínimo, três lugares na implicação, começando por aquele que Harman considera como princípio IMP-L onde o escopo do operador encontra-se no consequente do condicional:

⁷ “BRIDGE PRINCIPLE: If $A, B \mid = C$, then (normative claim about believing A, B , and C)”. (MacFarlane 2004, p. 1)

1. Co+: Se você crê que A e crê que B (dado que $A \text{ e } B \models C$), então você *deve* crer que C.
2. Bo+: Se você *deve* crer que A e crer que B (dado que $A \text{ e } B \models C$), então você *deve* crer que C.
3. Wo- Você *deve* assegurar que, se você crê em A e você crê em B (dado que $A \text{ e } B \models C$), então você não descrê em C.

Em 2 o operador abrange o antecedente e o consequente (simbolizado por B). Já o 3 domina toda a implicação (W). Além do escopo, é possível também alterar o tipo de operador deôntico *deve* (aqui traduzindo *ought to*) para ‘ser razão para’ (r), ou ‘é permitido que’(p). Outra alteração ocorre na atitude proposicional - ao invés de crer, é possível descrer que A (assim, colocamos a polaridade + ou - antes do símbolo que denota o deôntico). MacFarlane também salienta que fatos conhecidos sobre a validade lógica podem dar origem a normas; assim se acrescenta ao esqueleto a operação *-k* (‘Se você **sabe** que A, B \models C’). No total são 36 candidatos para o princípio de ponte. Um esquema geral pode ser montado da seguinte maneira utilizando o quadro da Figura 1 com exemplos.

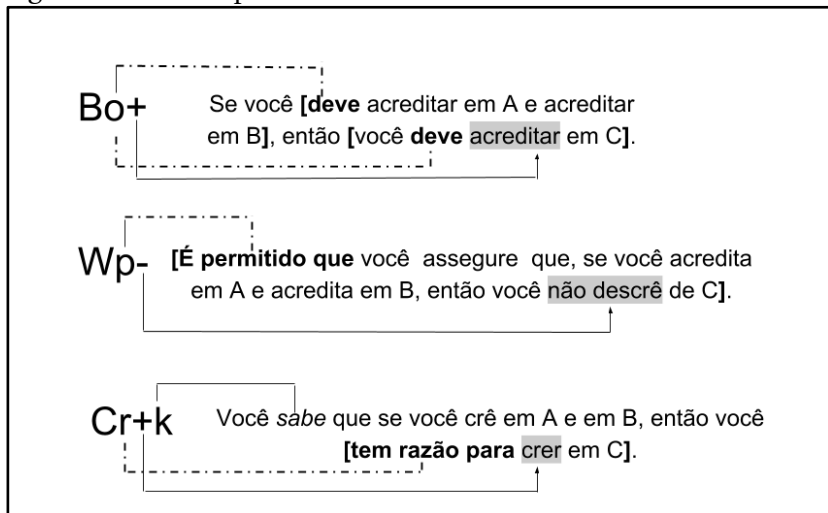


Fig 1

Se cremos nas premissas e a conclusão é absurda, um bom raciocínio deve antes reavaliar as premissas e não crer na conclusão. Pelas razões que Harman oferece, devemos excluir todos os princípios onde o operador deôntico aparece no conseqüente do condicional e suas variantes.

Mas e se fosse o caso em que você tivesse razão para crer nas premissas? Como é o caso em Br+? Ter razões para crer na culpa de um réu é consistente, também, com as razões para se crer na sua inocência (Broome 2000). Por outro lado, se eu pensar que estou com uma infecção e que: *se tenho infecção, então devo tomar antibiótico*. O *dever* de ter que tomar antibiótico parece ser menos frágil do que a razão para isto, ainda que alguém possa afirmar que eu só devo tomar antibiótico se tenho *ultima facie* razão para fazer isso. Logo, o princípio cujo deôntico é o 'ter razões para' parece ser mais vulnerável que o do dever. Além disso, candidatos com o operador no escopo do antecedente e no conseqüente não nos ajudam nos casos onde não temos razão (ou dever) para crer nas premissas mas cremos nelas mesmo assim. O caso dos candidatos com deôntico em ambos os lados do princípio também não contornam o problema da desordem por armazenamento⁸, pois se devemos crer (ou ter razões) para p , se segue que devemos crer (ou ter razões para crer) que $p \vee q$, que é consequência lógica de p - dada a regra lógica da introdução da disjunção.

O interessante de casos onde o operador deôntico é apresentado em ambos os lados é o caráter da transitividade através do qual este pode ser estendido das premissas à conclusão. Os princípios com duplo operador deôntico podem ser formalmente substituídos pelo operador cujo escopo abarca toda a implicação. Dos 36 postulantes a princípio de ponte, portanto, sobraríamos 12.

MacFarlane conclui o artigo sem defender um princípio de ponte ideal, embora claramente ele sustente que o princípio

⁸ Tradução do termo 'clutter avoidance'.

necessita do operador deôntico englobando toda a implicação. Suponha que você creia em A e em B e que você assegure que $A, B \models C$. De acordo com o $Wo+$, *you must ensure that if you believe in A and B, you also believe in C*. Esse é um caso que permite tanto aceitar C como revisar A e B. Além de desviar do problema dos C's, ele desvia do problema dos B's em que a norma só se aplica nos casos onde temos dever (permissão ou razão) para crer nas premissas. Há, contudo, casos onde os princípios W's encontrarão barreiras. Um dos casos é o da demanda excessiva, onde o dever de crer em C depende de uma capacidade de raciocínio humanamente impossível, de tal modo que a única opção seria abandonar as crenças em A e B. O exemplo que MacFarlane utiliza é igual ao de Harman e trata a respeito dos axiomas de Peano. O exemplo pode ser exemplificado dessa forma:

(i) Se Γ é o conjunto de axiomas da aritmética de Peano e $\Gamma \models \Theta$, onde Θ é o conjunto dos teoremas $\{\psi_1, \dots, \psi_n\}$, (ii) se é impossível crer em Θ , então deve-se cessar de crer em Γ . (iii) Logo, uma regra como $Wo+$ nos impediria crer em Γ , mesmo que seus axiomas sejam consistentes e verdadeiros.

MacFarlane não chega a um candidato a princípio que exclua esse obstáculo. Em resumo, o que é importante dessa abordagem é mostrar os diferentes aspectos que estão associados à caracterização da lógica como uma disciplina normativa para os raciocínios. Esse recurso pode ser utilizado para identificar concepções de lógica na história da filosofia que sustenta a lógica como normativa.

O filósofo e matemático Gottlob Frege, por exemplo, possui a seguinte observação sobre as leis da lógica:

Qualquer lei que afirme o que é, pode ser concebida como prescrevendo aquilo que se deve pensar em conformidade com ela, e, nesse sentido, ela é uma lei do pensamento. Isto é válido para leis de geometria e física, assim como para as leis da lógica. Estas têm o título especial de "leis do pensamento" apenas se

queremos afirmar que são as leis mais gerais, que prescrevem universalmente a maneira pela qual se deve pensar se alguém está a pensar. (Frege 1960, xv, tradução).

Esse filósofo concebe a lógica como sendo uma ciência como as outras. Sua posição realista sobre as leis da lógica sugerem que as leis lógicas são como as leis da física, por exemplo, pois descrevem certas regularidades gerais do mundo. Afirmar que as leis da lógica são leis do pensamento significa afirmar que qualquer pensamento que pretenda descrever o mundo só pode fazê-lo em conformidade com as leis da lógica. Em seu artigo sobre o pensamento ('Der Gedanke', 1918) ele afirma que:

As leis da natureza constituem a generalização dos acontecimentos naturais, com as quais estes sempre estão de acordo. É mais neste segundo sentido que falo de leis do ser verdadeiro. É verdade que aqui se trata não tanto de um acontecer, mas sobretudo de ser. Das leis do ser verdadeiro decorrem prescrições para asserir (Fünwahrhalten), para pensar, julgar, raciocinar. (FREGE 2002, p. 11).

Essa passagem indica que as leis da lógica seriam leis que descrevem aspectos muito gerais sobre a realidade. Suas prescrições seriam o modo como o pensamento estaria em harmonia com fatos lógicos, fatos independentes dos pensamentos e raciocínios. Se as leis da física prescrevem como devemos pensar sobre fenômenos físicos, a lógica seria uma disciplina que prescreve como devemos pensar sobre qualquer assunto. A luz dessa concepção de normatividade, como deveríamos pensar nas opções de princípio de ponte entre lógica e raciocínio apresentados por MacFarlane?

O primeiro aspecto é o de que 'pensamento' é um conceito mais geral que raciocínio. Ele é condição de possibilidade de raciocínio. Um pensamento contraditório não é um pensamento, pois ele rompe as condições de possibilidade de pensamento. Portanto, a lógica é normativa para raciocínios

indiretamente, pois ela depende das condições de possibilidade de seus constituintes. Assim, não é que a norma se aplique a raciocínios da forma ‘Se A, B \models C’, mas se aplicam às condições de verdade de A, B e C individualmente. Assim como as regras de um jogo, as leis lógicas são constitutivas para o pensamento e, conseqüentemente, tudo o que se segue da faculdade de pensar. Logo, Frege nunca considerou a lógica sob o aspecto de um princípio normativo orientado sob a revisão de crenças. Uma vez que o escopo da normatividade da lógica pensada por Frege não parece se situar no escopo de situações práticas de raciocínio como o do exemplo dos tacos, mas na própria estrutura formal das proposições, uma das respostas ao problema é que a lógica é considerada como normativa por sua relação com as formas gerais dos pensamentos. Todavia, num sentido prático, estudar lógica nos ensina sobre como devemos pensar em lógica, ou seja, em como realizamos raciocínios em deduções de argumentos formais e em teoria da prova.

Uma vez feita a distinção entre o que é ‘raciocínio’ para a lógica e para a revisão de crenças, fica a conclusão de que a lógica é normativa para raciocínios de um tipo específico. A lógica é a ciência de raciocínios para argumentos, quando se pretende sustentar conclusões mediante premissas. Além de argumentos, ela é uma importante ferramenta para provar teoremas em teoria da prova.

Mas não seria o caso de se pensar em normas constitutivas apelando a algum princípio de ponte? Reflexões mais sistemáticas sobre a concepção de Frege sobre a lógica, contudo, poderiam sugerir que esse filósofo estaria comprometido com um princípio de ponte tal como o $Wo+$. Para sustentar esse argumento, contudo, seria importante delimitar o que é para uma norma ser ‘constitutiva’ e em que medida $Wo+$ é um princípio que acomoda essa caracterização de normatividade. Nosso objetivo, aqui, foi tão somente, apresentar o problema sobre a

normatividade; seu aspecto histórico em Frege e seus obstáculos teóricos.

Referências

BROOME, J., Normative requirements. In *Ratio (new series)*, XII (4), pp. 398-419, 1999.

FREGE, Gottlob. *Investigações Lógicas*. Trad. Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS 2002.

_____ *The Foundations of Arithmetic: A Logico-mathematical Enquiry into the Concept of Number*. Trad. J.L. Austin, 2^a ed., Editora Harper Torchbooks Press, Nova Iorque, USA, 1960.

HARMAN, G. *Change in view: principles of reasoning*. Cambridge, Mass, ed. MIT Press, 1989.

HAUSMAN, A.; KAHANE, H.; TIDMAN, P. *Logic and philosophy: a modern introduction*. Australia: Thomson Wadsworth, 2007.

TARSKI, Alfred, What are Logical Notions, In *History and Philosophy of Logic*, vol 7. pp.143-154. 1986

V

Metaética

Construtivismo metaético e realismo não-naturalista: uma análise comparativa

Lucas Mateus Dalsotto¹

1. Introdução

Acredito que um dos mais intrigantes problemas filosóficos em metaética seja o de explicar o que é o *valor* e de onde ou do que provém sua autoridade. E não faltam teorias candidatas para resolver estas questões. Entretanto, para os fins do presente texto, restringirei a discussão às respostas fornecidas pelas teorias realistas não-naturalistas e àquelas fornecidas pelas teorias construtivistas. De imediato, creio ser importante chamar atenção para o fato de que, ainda que esta análise tome partido sobre o tópico em discussão, ela pretende refletir, em alguma medida, o estado da arte com relação a este debate e oferecer um panorama dos principais argumentos que estão em jogo nele.

Dito isto, a questão que o presente texto visa discutir é a seguinte: É o construtivismo metaético uma teoria preferível ao realismo não-naturalista no que diz respeito à explicação da origem e do fundamento da autoridade dos juízos morais? Sugerirei que se deve responder positivamente a esta questão. Para

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria com bolsa CAPES. Email: lmdalsotto@hotmail.com

tanto, oferecerei ao menos duas razões em suporte dessa conclusão. Primeiro, o construtivismo metaético é capaz de explicar a fonte da normatividade de modo mais satisfatório do que as teorias realistas não-naturalistas. Segundo, ao fundar sua proposta na imagem de *construção*, o construtivismo é capaz de acomodar o caráter prático e objetivo da moralidade de uma forma que as teorias realistas não-naturalistas não o são.

Abaixo, ofereço uma breve e ampla caracterização do realismo não-naturalista (seção 2) e do construtivismo metaético (seção 3). Então sugiro que as teorias construtivistas possuem ao menos duas potenciais vantagens sobre as teorias realistas não-naturalistas. Em primeiro lugar, busco defender que o construtivismo em metaética pode prover uma explicação mais apropriada a respeito da fonte da normatividade (seção 4). Na sequência, busco sustentar que o construtivismo também é capaz de acomodar o caráter prático e objetivo da moralidade² (seção 5).

2. Realismo Não-Naturalista: Uma Caracterização

No decorrer das últimas duas décadas, o campo da metaética tem se desenvolvido e aperfeiçoado com enorme rapidez³. A variedade de propostas e abordagens que tem surgido no interior da metaética é igualmente proporcional ao contingente de diferentes propostas que têm sido criadas no interior das teorias realistas. Embora as teorias realistas possam ser, grosso modo, classificadas em não-naturalistas e naturalistas, e estas últimas ser ainda divididas em reducionistas e não-reducionistas, todas elas endossam a ideia de que existe uma realidade moral que as pessoas estão tentando representar quando emitem julgamentos sobre o que é certo ou errado fazer. O desacordo que “surge entre os

² Em outras palavras, isto significa dizer que elas podem explicar a relação entre a autoridade e a força motivacional dos juízos normativos.

³ A respeito desse ponto, ver, por exemplo, Miller (2003).

realistas tem principalmente a ver com a natureza dessa realidade” (SHAFER-LANDAU, 2005, p. 13). De qualquer modo, para não cometer equívocos e também por respeitar a especificidade de cada uma das abordagens teóricas, minha análise se concentrará especificamente nas teorias realistas não-naturalistas.

De acordo com Shafer-Landau (2005, p. 2),

o realismo moral [não-naturalista] é a teoria que julgamentos morais utilizam-se de um tipo especial de objetividade: tais julgamentos, quando verdadeiros, existem *independentemente do fato de que qualquer ser humano*, em qualquer lugar, em qualquer circunstância, pense neles.

De modo geral, Shafer-Landau parece vincular o realismo não-naturalista a quatro teses fundamentais, a saber: (i) juízos morais são capazes de verdade ou falsidade, (ii) alguns juízos são objetivamente verdadeiros, (iii) a verdade ou a falsidade desses juízos não pode ser identificada com a existência de determinados fatos naturais (iv) e nem pode ser resultado do endosso de um certo agente ou cultura. Os realistas naturalistas não-reducionistas⁴ poderiam concordar com as teses (i), (ii) e (iv), mas não concordariam com a tese (iii). E os realistas naturalistas reducionistas⁵, por sua vez, poderiam concordar com as teses (i) e (ii), mas não com as teses (iii) e (iv).

Seja como for, o ponto central para o qual os autores estão chamando atenção é de que o realismo não-naturalista é uma teoria em que os padrões morais são *mind-independent*, isto é, o valor desses padrões não depende que os agentes os atribuam como tal. Classicamente o problema de saber se a ordem moral é algo dada previamente ou então se é algo construído pelos agentes é uma questão presente desde o texto *Eutífron* de Platão. Através da boca de Sócrates, Platão (1999) apresenta a Eutífron o seguinte

⁴ Ver, por exemplo, David Brink (1989).

⁵ Ver, por exemplo, Peter Railton (1986).

dilema: a piedade é amada pelos deuses por que é piedade ou ela é ela piedade porque é amada pelos deuses?

Para o realismo não-naturalista, as condições de verdade de um juízo Cx , por exemplo, é independente do que qualquer ser humano, em qualquer lugar e em quaisquer circunstâncias, pense sobre eles. A verdade de um juízo normativo se obtém independentemente de qualquer endosso dos agentes de uma comunidade. Os padrões que fixam os fatos morais não se tornam verdadeiros em virtude da sua retificação ter sido dada por um agente que se encontra dentro de uma dada situação hipotética ou originária. De acordo com Shafer-Landau (2005, p. 15), “o fato de que uma pessoa tome uma atitude particular em direção a um padrão moral putativo não é o que faz esse padrão correto”.

Porém, o realismo não naturalista afirma que defender a tese de que os padrões morais existem independentemente do endosso dos agentes não implica dizer que a moralidade também não leva em consideração as atitudes dos agentes. David Enoch (2011) assinala que é possível acomodar a ideia de que os padrões morais de uma teoria normativa estabeleçam-se a despeito da vontade dos indivíduos e que, ao mesmo tempo, tal teoria preste atenção aos estados mentais dos agentes em questão. Mas em última instância, a verdade de qualquer padrão normativo não é definida em função de que alguém pense ou delibere a respeito dele. Por exemplo, um certo padrão x , se verdadeiro, não se torna verdadeiro, e muito menos pode ser vindicado a partir de algum processo de eleição ou aprovação pessoal.

Desse modo, as grandes virtudes do realismo não-naturalista parecem ser as seguintes. Primeiro, a defesa da objetividade dos juízos: um determinado padrão moral é correto mesmo se nenhuma pessoa acreditar que ele o seja. Segundo, a admissão da possibilidade do erro moral-epistêmico: qualquer indivíduo pode falhar em reconhecer uma verdade moral, ainda que este tenha realizado todos os esforços epistêmicos que ele seria capaz de fazer para tal – dado seu perfil psicológico. E terceiro, não

é preciso pressupor idealizações a respeito dos agentes. O ponto é que, uma vez que o realismo não-naturalista está comprometido com a ideia de que verdades morais são acessíveis a todos os agentes, não é necessário, então, pensar em agentes ideais do ponto de vista epistêmico.

3. Construtivismo Metaético: Uma Caracterização

Na literatura recente, teorias construtivistas tais como as de Korsgaard e Street têm sido presença constante e ativa nos debates a respeito de questões metaéticas. Embora as discussões mais consagradas e canônicas neste campo tenham se desenvolvido em torno das posições realistas e expressivistas, a posição construtivista tem atraído e inspirado nos últimos anos uma série de comentários, tanto daqueles que compartilham de suas principais teses e veem-na com entusiasmo, quanto daqueles que a veem com certo ceticismo.

Os críticos aceitam o fato de que as posições construtivistas em filosofia moral e política são um poderoso e influente grupo de posições filosóficas. As teorias de John Rawls (1971, 1999) e Thomas Scanlon (1982) são respectivamente exemplos clássicos de construtivismo em filosofia política e moral que alcançaram relativo sucesso. Mas o mesmo não se pode dizer com relação ao campo da metaética, uma vez que há profundos desacordos sobre o que fundamentalmente a posição construtivista tem a contribuir na discussão. Stephen Darwall, Alan Gibbard e Peter Railton (1992) são alguns dos críticos que endossam essa tese. Eles afirmam que o construtivismo é um *procedimentalismo hipotético* e que, por isso, deveria ser compreendido como uma família de teorias morais substantivas, e não como uma posição metaética tal como o realismo o é, por exemplo.

[O] construtivista é um procedimentalista hipotético. Ele endossa um procedimento hipotético que determina quais são os

princípios que constituem os padrões válidos da moralidade. Esse procedimento pode referir-se a um acordo a respeito de um contrato social, ou pode referir-se também, digamos, a uma decisão a respeito do código moral que deve ser apoiado em uma sociedade. Um procedimentalista mantém, então, que não há fatos morais independentes da descoberta de que certo procedimento hipotético teria tais e tais resultados.

Parece que se Darwall, Gibbard e Railton estiverem certos, então o construtivismo deveria abandonar o caráter puramente procedimental de sua teoria e encontrar um forma alternativa de introduzir-se nas discussões metaéticas. Por isso, acredito que uma boa alternativa de caracterização a respeito do construtivismo em metaética seja aquela realizada por Street (2010) em seu artigo “What is Constructivism in Ethics and Metaethics”. Isso por dois motivos. Em primeiro lugar, porque ela consegue escapar dessa definição puramente procedimental do construtivismo referida há pouco. E em segundo, porque ela consegue capturar o que há de mais interessante e distinto nessa posição, a saber: a ideia de *agência* vinculada a *um ponto de vista prático*. “A noção de procedimento, no final das contas, é meramente um dispositivo heurístico, enquanto que o coração da posição é a noção de um ponto de vista prático e o que se segue ou não a partir dele” (STREET, 2010, p. 364).

Grosso modo, a caracterização do construtivismo realizada por Street pode ser sumarizada nos seguintes termos. No mais das vezes, temos dificuldades para compreender o que é o *valor* quando o empregamos em juízos normativos. Diariamente emitimos tais juízos e com frequência nos deparamos com a sensação de não entendermos o que estamos fazendo quando estamos pensando e/ou ponderando sobre juízos normativos. Nesse sentido, seria justificável perguntarmos o que estamos investigando quando os realizamos. Entretanto, parece que o fato de não sabermos explicar o que seja o *valor* não nos impossibilita de compreendermos a atitude de valorar. “O mundo é cheio de

criaturas que valoram coisas, e nós conhecemos muito bem essa atitude quando a vemos” (STREET, 2010, p. 365).

Assim, quando alguém considera alguma coisa no mundo como sendo valorosa, seja uma ação, um objeto ou mesmo um indivíduo, ele ocupa a posição de *um ponto de vista prático*. De modo mais específico, isto significa dizer que o *ponto de vista prático* é o ponto de vista ocupado por qualquer indivíduo que toma ao menos alguma coisa no mundo para ser boa ou má, melhor ou pior, necessária ou opcional, e assim por diante. Aqui a reivindicação de Street (2010) é de que nós temos uma compreensão da atitude de valorar mesmo que nós não compreendamos ainda o que seja o *valor* em si mesmo.

Em adição à compreensão da atitude de valorar e da ideia de um *ponto de vista prático*, é preciso que compreendamos também a ideia de *implicação (entailment)* a partir de um *ponto de vista prático* dado certo conjunto de valores. Essa ideia está associada ao fato de que, a despeito de estarmos de acordo com um dado conjunto de valores ou discordarmos profundamente dele, é possível pensarmos e discutirmos sobre o que se segue a partir desse conjunto de valores em relação a fatos não-normativos. O tipo de implicação pressuposta aqui é conceitual, onde, embora um sujeito x discorde amplamente do conjunto de valores de um sujeito y , o sujeito x ainda pode compreender a *implicação* de determinados juízos a partir do *ponto de vista prático* do conjunto de valores de y .

Street (2010, p. 366) exemplifica este ponto dizendo que

nós podemos dizer que ‘Ann está errada em supervalorizar contar folhas de grama, mas se segue a partir de seu (bizarro e errado) ponto de vista valorativo que ela tem uma razão para comprar uma calculadora’. ‘Além disso’, nós podemos acrescentar, ‘a implicação se segue mesmo que Ann não reconheça isso’. Devido a sua ignorância de fatos não-normativos ou alguma outra deficiência cognitiva (talvez Ann não sabe ou está esquecida do que calculadoras fazem), Ann pode jamais ver o

que está implicado a partir de seu ponto de vista avaliativo e, nesse caso, perceber que ela tem uma razão para comprar uma calculadora.

Então, podemos afirmar que as diversas versões de construtivismo, estejam elas interessadas em questões de primeira – i.e., ética normativa e filosofia política – ou de segunda ordem – i.e., metaética –, estão todas de acordo com essa caracterização de um *ponto de vista prático*⁶ e com a ideia de que os padrões normativos são resultado do endosso dos agentes. As versões de construtivismo metaético, cuja teoria de Street é um exemplo, sustentam que as condições de verdade do domínio normativo são dependentes da atitude de valorar dos agentes. Diferentemente das teorias metaéticas realistas que sustentam que a *função* dos conceitos normativos é descrever o mundo, o construtivismo defende que eles possuem a *função* de resolver problemas práticos com o quais diariamente nos deparamos (KORSGAARD, 2008).

No que se segue buscarei analisar quais são as potenciais vantagens que a posição construtivista em metaética pode ter em relação à posição realista não-naturalista no que diz respeito à explicação da origem e do fundamento da autoridade dos juízos morais.

4. A Fonte da Normatividade

Acredito ser extremamente difícil de encontrar qualquer proposta metaética que não se dedique, mesmo que de forma geral, a falar a respeito da força normativa que os valores possuem. Esclarecer o que é a normatividade e de onde advém sua

⁶ No campo da filosofia política e da ética normativa isso pode ser avaliado a partir das teorias de Rawls e Scanlon respectivamente. No primeiro caso, as condições de verdade das reivindicações concernentes à justiça social e política estão condicionadas a estas serem *implicadas* a partir do ponto de vista da *posição original*. No segundo, as condições de verdade das reivindicações concernentes à vida moral (ou “sobre o que nós devemos uns aos outros”) estão condicionadas a estas serem *implicadas* a partir do ponto de vista de uma certa situação contrafactual.

autoridade sobre os agentes é um elemento central com o qual as teorias metaéticas precisam se defrontar. No caso das teorias em questão, à primeira vista essa preocupação parece estar clara. Enoch (2011, p. 1) abre seu livro *Taking Morality Seriously: a Defense of Robust Realism* afirmando que “o realismo robusto é primeiramente uma visão sobre a normatividade” e que, por isso, é preciso explicar o que ela é. Copp (apud BAGNOLI, 2013, p. 109), por sua vez, afirma que as “teorias construtivistas são tipicamente motivadas pelo objetivo de explicar a normatividade”. Entretanto, a partir de uma análise minuciosa, é possível perceber que esta impressão é falsa pelo menos com relação à resposta dada pelo primeiro tipo de teoria. Por isso, acredito que essa seja uma possível vantagem que o construtivismo possui sobre o realismo não-naturalista. Mas vejamos porquê.

De forma geral, o realismo não-naturalista defende a existência de verdades normativas de forma anterior e independente da vontade dos agentes e, nesse caso, toma a normatividade como algo primitivo ou dado previamente. Ele postula a existência de entidades – i.e., valores, razões e obrigações – cuja normatividade é intrínseca a elas. Por isso, parece razoável dizer que os teóricos que dão suporte a essa proposta não fornecem uma abordagem apropriada sobre a fonte do valor. Shafer-Landau (2005, p. 46) mesmo afirma que, com relação à pergunta sobre o que faz com que certos padrões normativos sejam corretos, o realismo não possui qualquer resposta geral para esta questão. Segundo ele, não é preciso pressupor a existência de legisladores para a criação de leis. Nós podemos “assumir que ao menos algumas leis são melhor interpretadas realisticamente” e, então, não precisaremos explicar a verdade dos padrões normativos a partir da ideia de que eles tenham sido criados ou aceitos por alguém.

Mas essa forma econômica com a qual o realismo não-naturalista discute esse tema não parece ser satisfatória, uma vez que compreender a fonte da normatividade compõe um elemento

central da atitude humana de *valorar*. É sempre possível para os agentes dar um passo atrás com relação ao curso de ação que eles julgam ser o melhor ou o mais eficiente para a execução de um dado fim e perguntar-se ‘por que eu deveria acreditar em tais entidades a que o realismo não-naturalista se refere?’ Em alguma medida, “parece que nós estaremos preparados para afirmar que tais entidades existem somente porque – e somente se – nós já estamos confiantes de que estas reivindicações da moralidade estão justificadas.” (KORSGAARD, 1996a, p. 90).

O construtivismo, por sua vez, toma a tarefa de explicar a fonte da normatividade como uma das principais finalidades de sua proposta. Ele busca justificar de que modo os agentes estabelecem quais deveriam ser os valores que constituem os padrões do domínio normativo e sustenta que a realidade deste é, em última instância, construída pelos agentes que ocupam o *ponto de vista prático*. O construtivismo compreende os indivíduos como seres racionais e autolegisladores capazes de justificar uns aos outros seus próprios juízos. E o mundo dos valores é justificado apenas pela capacidade de agir deles.

A fim de esclarecer melhor esse ponto, buscarei agora esboçar brevemente⁷ a proposta que Korsgaard oferece a respeito do tópico em questão. De uma parte, sua versão kantiana do construtivismo está de acordo com a ideia realista de que existem certas ações que são corretas e certos fins que são bons. Algumas situações simplesmente exigem dos agentes comportamentos em sentido categórico. De outra parte, porém, sua proposta se distancia do realismo no sentido de que reivindicações morais estão fundadas na natureza racional dos agentes humanos, e não em valores *sui generis* ou em propriedades cujo valor existe em si mesmo. Não há qualquer objeto ou fato no mundo cuja normatividade já lhe é dada antes mesmo da valoração de um agente.

⁷ Cabe notar que a teoria de Korsgaard é extremante complexa e intrincada de modo que o presente esboço visa apenas expor as principais ideias e movimentos teóricos de sua proposta.

Mas então alguém poderia perguntar-se: ‘Se a normatividade não reside nos objetos ou fatos eles mesmos, o que faz com que eles sejam normativos?’ Grosso modo, a resposta de Korsgaard (1996a, p. 91) à questão pode ser dividida em dois passos. Primeiro, “a autonomia é a fonte da obrigação, em especial da nossa habilidade de obrigarmo-nos a agir de um certo modo. E segundo, existem obrigações morais [...] com relação à humanidade enquanto tal.”

Acerca do primeiro passo, o ponto é de que a fonte da normatividade está fundada na vontade livre dos agentes, isto é, na natureza racional deles. E dado que essa vontade autônoma não pode ser proveniente de qualquer lei ou princípio externo, então ela deve ser capaz de criar sua própria lei ou princípio. A menos que haja uma tal lei, nada pode ser derivado ou extraído da razão. Desse modo, Korsgaard (1996a) introduz a ideia kantiana do *imperativo categórico* – como representado pela Fórmula da Lei Universal – que nos diz que devemos agir somente de acordo com uma máxima segundo a qual nós desejaríamos que ela se tornasse uma lei universal. Segue-se do argumento kantiano, então, que o *imperativo categórico* é a lei de uma vontade livre. E é exatamente por isso que ele – i.e., o *imperativo categórico* – não impõe nenhuma restrição externa à atividade de uma tal vontade, uma vez que ele surge a partir da natureza dela própria.

Em seguida, Korsgaard (1996b) sugere uma importante distinção na proposta de Kant ao defender que o *imperativo categórico* não é a *lei moral*. De modo geral, a *lei moral* no sistema kantiano é a lei para aquilo que o autor chama de o *Reino dos Fins*, onde isto significa a república dos seres racionais. De acordo com uma tal lei, nós deveríamos agir somente segundo máximas que todos os seres racionais poderiam concordar em agir conjuntamente em um certo sistema cooperativo. O problema, contudo, é que, de acordo com Korsgaard (1996a, p. 99), “o argumento kantiano [...] estabelece que o *imperativo categórico* é a lei de uma vontade livre. Mas ele não estabelece que a *lei moral* é a

lei de uma vontade livre.” Qualquer lei é universal, mas não estão fixados os limites sobre os quais a lei de uma vontade livre pode variar. Disso se segue que pode haver uma lei do seguinte tipo: ‘Deve-se agir sobre o desejo do momento!’ Por isso, Korsgaard (1996b) defende que a *lei moral* também é a lei de uma vontade livre⁸.

Nesse sentido, o segundo passo de seu argumento reside em mostrar que os agentes devem pensar a si próprios como cidadãos do *Reino dos Fins*. Em termos gerais, a ideia é de que a lei pela qual um agente determina suas ações deve ser uma que ele considera como sendo a expressão de si próprio, isto é, como expressão de sua *identidade prática*⁹. Tal identidade dá origem a certos deveres e obrigações que o agente deve seguir, uma vez que eles expressam a sua natureza. Nos termos de Korsgaard (1996a, p. 102), a *identidade prática* de um agente é a descrição sobre a qual ele “valora a si mesmo e pensa a sua vida como sendo digna de ser vivida e suas ações como sendo dignas de serem realizadas.” Por isso, violar tais deveres e obrigações significa para o agente perder sua integridade e, por consequência, sua identidade.

Assim, segue-se do argumento de Korsgaard que ser um cidadão do *Reino dos Fins* é uma parte do que constitui a *identidade prática* dos agentes, em particular a parte que determina quais coisas são corretas. Enquanto cidadão do *Reino dos Fins*, o agente valora a si próprio como sendo um ser humano que precisa de razões para agir e viver. Ele trata a sua humanidade como uma parte constitutiva de sua identidade e, nesse caso, como sendo normativa. Além do mais, valorar a sua própria humanidade requer do agente que ele também valore a humanidade em

⁸ Esta parte do argumento de Korsgaard mereceria uma extensiva análise, mas, dado o objetivo desse texto, não será possível fazê-la. Por isso, para maiores discussões sobre esse tópico, ver especialmente a primeira parte do livro de Korsgaard (1996b) *Creating the Kingdom of Ends*.

⁹ Por *identidade prática* Korsgaard (1996a, p. 101) compreende aquilo que expressa a identidade de alguém. Nós “somos seres humanos, homens ou mulheres, participantes ou não de uma certa religião, membros de um grupo étnico, membros de uma certa profissão, namorado e amigo de alguém, e assim por diante.”

qualquer outra pessoa. A importância da *identidade prática* de cada agente é derivada em parte da importância do ser humano enquanto tal. Daí a ideia de que a identidade como um ser moral é o que compõe o *background* da *identidade prática* particular de cada agente e de que o “valor da humanidade está implícito em toda e qualquer escolha humana.” (KORSGAARD, 1996a, p. 122).

5. A Relação entre Juízo Normativo e Motivação

Há uma considerável tendência no campo metaético em dizer que não é possível compatibilizar o caráter prático e objetivo da moralidade em uma mesma teoria. De um lado, juízos morais nos fazem reivindicações de como devemos viver e visam guiar nossas atitudes e ações a partir de um tipo específico de relação entre tais juízos e nossa motivação. De outro, parece haver padrões do correto que podem ser acessados para avaliarmos se esta ou aquela reivindicação é legítima ou válida (SMITH, 1994). Para boa parte dos metaeticistas está clara a impossibilidade de conciliação entre o caráter prático e objetivo da moralidade. Qualquer teoria que se empenhe em conciliar esses dois aspectos terá como resultado o fracasso. Contudo, parece que as teorias construtivistas podem fornecer uma abordagem satisfatória a respeito desse impasse. Seguindo os passos de Bagnoli (2001) em seu artigo “Moral Constructivism: A Phenomenological Argument”, buscarei mostrar que, a partir de uma correta compreensão do caráter prático e objetivo dos juízos normativos, é possível acomodar ambas as reivindicações e eliminar essa dicotomia.

Em geral, está implícito nos círculos acadêmicos de filosofia que o caráter objetivo da ética pode ser vindicado apenas pelas teorias realistas. Tal truísmo está atrelado à metáfora de que juízos morais são resultado de uma *descoberta*, isto é, são asserções sobre fatos e propriedades morais que existem independentemente do fato de que as pessoas descubram sua existência, visto que eles são *mind-independent*. Mas o problema é que essa tese parece estar

em conflito com a ideia de que juízos normativos também são práticos. Se juízos normativos são independentes de nossa capacidade de construí-los, ou mesmo de acessá-los, torna-se difícil explicar de que forma tais juízos poderão nos guiar e motivar a agir. “Como é que uma visão moral nos motiva a agir ou molda nossas crenças e atitudes se o realismo é verdadeiro?” (BAGNOLI, 2001, p. 125).

A fim de considerar o caráter prático da moralidade em detrimento do caráter objetivo dela, alguns filósofos se associaram a propostas metaéticas não-cognitivistas¹⁰. Eles buscam explicar os juízos normativos a partir da metáfora da *projeção* ou *invenção*. Em outras palavras, eles sustentam que os juízos normativos não são descrições de estados de coisas no mundo ou representações de propriedades, mas sim expressões de estados mentais não-cognitivos tais como sentimentos, prescrições, desejos, atitudes ou decisões. O pressuposto não-cognitivistista é de que não faz sentido reivindicar objetividade à ética, uma vez que os juízos normativos não são asserções a que se possa atribuir verdade ou falsidade.

De qualquer forma, Bagnoli (2001, p. 126) afirma que reconciliar o caráter prático e objetivo da moralidade não é a questão metaética mais premente e, mesmo se o fosse, o realismo não-naturalista teria falhado nessa tarefa. Antes disso, importante é saber como podemos interpretar corretamente o fenômeno de que compreendemos os juízos normativos como capazes de “exercer autoridade sobre nós, como expressão de nossa personalidade moral e, ao mesmo tempo, serem práticos e objetivos.”

De acordo com seu argumento, tanto as teorias realistas quanto as não-cognitivististas possuem um entendimento enviesado do caráter prático e objetivo da moralidade. É falso compreender o caráter prático dos juízos morais como os não-cognitivististas o fazem, isto é, como simplesmente a capacidade de prover razões

¹⁰ Ver, por exemplo, Blackburn (1984).

para a ação. Pelo contrário, tais juízos podem ser práticos também no sentido de que eles informam o tipo de agente que somos e de vida que levamos ou queremos idealmente levar. Nós podemos ter uma determinada visão sobre nós mesmos e, a partir dela, construir razões de como deveríamos agir. Da mesma forma, o caráter objetivo dos juízos morais não deve ser entendido assim como os realistas em geral o fazem, isto é, como representando uma parte da realidade do mundo. Ao invés, juízos morais são objetivos também porque exercem um tipo de autoridade sobre nossas vidas. Tais juízos fazem reivindicações sobre o tipo de pessoa que somos e, nesse sentido, eles são inescapáveis (FERRERO, 2009). Quando afirmamos que um valor é objetivo estamos querendo dizer que ele tem um tipo especial de importância em nossas vidas e que, nesse caso, ele não pode ser deixado de lado de nossa avaliação.

Tomando isso em consideração, as teorias construtivistas estão interessadas em explicar o caráter prático e objetivo da moralidade a partir da metáfora da *construção*, a qual é composta por três elementos, a saber: (i) a base da construção, (ii) seus objetos (iii) e seus métodos e limites. Em geral, cada teoria construtivista pode preencher conteudisticamente esses elementos a seu modo. Aqui tomarei as definições que Bagnoli (2001, p. 135) sugere.

A base de construção é uma suposição sobre o tipo de agente que nós somos. Minha suposição é mínima: localizados em um mundo finito, o agente necessariamente estabelece relações com ele. [...] Eu tomo como *objeto* de construções os julgamentos éticos sobre o que nós temos razões para fazer ou sentir, isto é, sobre que tipo de resposta prática é apropriado para nós darmos. [...] finalmente, a construção é uma atividade que é regulada por princípios. Existem *métodos*¹¹ para a construção e *limites* que

¹¹ O ponto de desacordo entre boa parte das teorias construtivistas diz respeito ao modo como se deve compreender o método e os limites da construção. De acordo com Bagnoli (2001, p. 132), “diferentes tipos de construtivismo permitem diferentes métodos de deliberação moral: a

sustentam esta construção. Os métodos da construção não são em si mesmos construídos, ao contrário, eles são simplesmente estabelecidos.

A partir destes três elementos que constituem a metáfora da *construção*, as teorias construtivistas podem reivindicar que o conteúdo das razões e a força normativa delas são determinadas pela deliberação dos agentes. Uma vez que estes são seres racionais e autolegisladores capazes de justificar uns aos outros seus próprios juízos, então o construtivismo pode explicar o caráter prático e objetivo da moralidade apropriadamente. No caso da teoria de Korsgaard (1996a; 2008), por exemplo, ela pode explicar o caráter prático na medida em que as razões que levam os indivíduos a agir estão ligadas ao tipo de pessoa que cada qual deseja ser – i.e., estão ligadas a *identidade prática* de cada agente. E pode também explicar o caráter objetivo na medida em que a autoridade de tais razões está fundada em princípios da racionalidade prática tal como o *imperativo categórico*.

A imagem da *construção*, desse modo, parece minar com a concepção tradicional de raciocínio prático das teorias realistas não-naturalistas cuja ideia é de que os agentes devem avaliar as variáveis de um dado problema e, então, gerar a única conclusão que pode se seguir dessas variáveis. O pressuposto dessa visão realista é de que a “solução” de um determinado problema prático é algo evidente e que, por isso, só precisa ser *descoberta* ou encontrada. Portanto, pensar o *valor* sob a ideia de *construção* sugere que as variáveis não são apenas dadas ao agente à espera de que ele descubra qual é a melhor “solução” para este ou aquele problema. Mais do que isso, sugere que o agente constrói a “solução” de um determinado problema a partir da compreensão que ele tem das variáveis envolvidas e da visão que ele tem sobre si mesmo. “A caracterização valorativa da situação e do problema

individualização do método de construção é claramente uma significante fonte de desacordo entre os construtivistas”.

diante da qual o agente está é também objeto de deliberação. A configuração de uma situação é construída junto com os conteúdos das razões, suas relações recíprocas e sua força normativa” (BAGNOLI, 2001, p. 134).

Referências

- BAGNOLI, Carla. “Moral Constructivism: A Phenomenological Argument”. *Topoi*, 21 (1), 2001. p. 124-138.
- _____. “Constructivism about Practical Reason”. In: BAGNOLI, Carla. *Constructivism in Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- BLACKBURN, Simon. *Spreading the World*. New York: Oxford University Press, 1984.
- BRINK, David. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- COPP, David. “Is Constructivism an Alternative to Moral Realism?” In: BAGNOLI, Carla. *Constructivism in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- DARWALL, Stephen; GIBBARD, Alan; RAILTON, Peter. “Toward Fin de siècle Ethics: New Trends”. *The Philosophical Review*. Vol. 101, No. 1, 1992. pp. 115-89.
- ENOCH, David. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FERRERO, Luca. “Constitutivism and the Inescapability of Agency”. In: SHAFER-LANDAU, Russ. *Oxford Studies in Metaethics 4*. New York: Oxford University Press, 2009.
- KORSGAARD, Christine. *The Source of Normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996a.
- _____. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996b.
- _____. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008.

- MILLER, Alexander. *Contemporary Metaethics: An Introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2003.
- PLATÃO. *Defense of Socrates, Euthyphro, Crito: Oxford World's Classics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RAILTON, Peter. "Moral Realism". *The Philosophical Review*. Vol. 95, No. 2, 1986. pp. 163-207.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- _____. "Kantian Constructivism in Moral Theory". FREEMAN, Samuel. *Collected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SCANLON, Thomas. "Contratualism and Utilitarianism". In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (orgs). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SHAFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism: A Defense*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.
- STREET, Sharon. "What is Constructivism in Ethics and Metaethics?" *Philosophy Compass* 5/2010, pp. 363-384.
- _____. "Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason". In: LENMAN, James; SHEMMER, Yonatan. *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.