



Princípios

Revista de Filosofia

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ISSN 0104-8694

Princípios Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009

Editor responsável

Jaimir Conte

Editor de resenhas

Glenn Walter Erickson

Conselho editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Juan Adolfo Bonaccini (UFRN)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho científico

André Leclerc (UFPB)

Colin B. Grant (UFRJ)

Daniel Vanderveken (Québec/Canadá)

Elena Morais Garcia (EERJ)

Enrique Dussell (UNAM – México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gottfried Gabriel (Friedrich Schiller Universität, Jean/Alemanha)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Jesús Vázquez Torres (UFPB)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José Miranda Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa, Braga/Portugal)

José M^a Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (PUC – Campinas)

Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)

Mario P. M. Caimi (UBA/Argentina)

Matthias Schirn (Universität München/Alemanha)

Roberto Machado (UFRJ)

Articles published in *Princípios* are indexed in *The Philosopher's Index*

Solicita-se permuta / Exchange desired

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia

Campus Universitário, UFRN

CEP: 59078-970 – Natal – RN

E-mail: principios@cchla.ufrn.br

Home page: www.principios.cchla.ufrn.br

Princípios, UFRN, CCHLA
v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2009.

Revista semestral
1. Filosofia. – Periódicos
ISSN 0104-8694

RN/UF/BCZM

CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 16, n. 25 jan./jun. 2009

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

ARTIGOS

- Uma versão mais modesta dos argumentos transcendentais da primeira *Crítica* 5
Roberto Horácio de Sá Pereira
- A estrutura linguística e o fundamento das verdades analíticas 27
Celso R. Braidá
- Las ambigüidades de la negación: un análisis lógico-lingüístico 63
Jorge Alberto Molina
- Conocimiento sin representación y representación *del* conocimiento: notas para un debate 91
Alejandro G. Miroli
- The notion of sense: presenting a non-fregean alternative 121
Rodrigo Jungmann
- A teoria da democracia de Carl Schmitt 139
Joel Thiago Klein
- Breves notas sobre *A paz perpétua*: ética, política e devir 157
Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes
- Sobre o ceticismo moderado de Mersenne, Gassendi e Hume 171
Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann

Rousseau e a educação pública: uma solução?	187
<i>Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sabd</i>	
O lugar da filosofia civil e a classificação das ciências segundo Hobbes	203
<i>Delmo Mattos</i>	
Crenças justificadas não-inferencialmente e o mito do dado	231
<i>Eros Moreira de Carvalho</i>	
TRADUÇÃO	
O fardo e a benção da mortalidade	265
<i>Hans Jonas</i>	
Tradução de <i>Wendell Evangelista Soares Lopes</i>	
RESENHA	
<i>Hume e a Epistemologia</i>, de João Paulo Monteiro	283
<i>Marília Côrtes de Ferraz</i>	

Uma versão mais modesta dos argumentos transcendentais da primeira *Crítica*

Roberto Horácio de Sá Pereira*

Resumo: Esse trabalho apresenta uma reconstrução das referidas Dedução e Refutação como argumentos contra uma forma empirista de ceticismo questionando a validade de juízos empíricos acerca de objetos externos na chamada acepção empírica, não-transcendental do termo.

Palavras-chave: Ceticismo, Dedução transcendental, Idealismo

Abstract: This paper presents a reconstruction of Kant's Deduction and Kant's Refutation of Idealism as a form of argument direct against an empiricist form of skepticism questioning the validity of empirical judgments about external object in its so-called empirical sense and not in its transcendental one.

Keywords: Transcendental deduction, Skepticism, Idealism

A ilusão da argumentação transcendental

Segundo alguns importantes intérpretes de Kant, seria possível se traçar a genealogia da Filosofia transcendental a partir das suas relações com as diferentes formas de ceticismo. Embora tal suposição pareça exagerada a outros tantos intérpretes, é inegável que a Filosofia Crítica tenha encontrado fontes de inspiração tanto no Ceticismo antigo quanto no Empirismo Clássico. O Ceticismo Pirrônico é certamente uma das fontes de inspiração não apenas da Crítica às chamadas ilusões metafísicas como também da própria orientação metodológica kantiana ao opor a filosofia transcendental ao que Kant denomina formas *dogmáticas* de filosofar. Enquanto estas buscariam erigir suas proposições *diretamente* a partir de conceitos, a

* Professor adjunto da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. *E-mail:* robertohsp@gmail.com. Artigo recebido em 26.01.2009, aprovado em 11.05.2009

Filosofia transcendental busca ajuizar seus princípios, indiretamente, a partir do modo pelo qual as coisas *aparecem* ao nosso aparato cognitivo, ou seja, à nossa capacidade de intuição sensível e ao nosso intelecto discursivo. “Transcendental” deve ser entendido neste contexto como a forma de filosofar que se ocupa com a crítica das pretensões cognitivas da faculdade da razão pura¹. Este empreendimento crítico assume a forma então de uma Dialética Transcendental, ou seja, uma censura sistemática da metafísica tradicional nas suas pretensões dogmáticas em conhecer as coisas tais como elas seriam em si mesmas ou consideradas absolutamente.

Contudo, as relações da Filosofia Transcendental com o ceticismo não se esgotam no seu projeto de crítica à metafísica tradicional. Também na sua dimensão propositiva, a Filosofia Transcendental deve ser entendida na sua polêmica com as formas modernas de ceticismo. Neste projeto, Kant visa estabelecer a legitimidade de princípios postos em questão pelo ceticismo moderno como condições a priori de possibilidade da experiência humana em geral. “Transcendental” deve ser entendido aqui como a reflexão filosófica sobre as condições a priori de possibilidade da experiência. É nesta acepção que Kant se utiliza da expressão de forma decisiva para descrever “o método peculiar de prova” no campo da Filosofia Transcendental. Opondo as provas discursivas, próprias à filosofia em geral, às intuitivas próprias às matemáticas, Kant caracteriza o método de prova na Filosofia Transcendental por uma forma peculiar de auto-referencialidade. Enquanto no campo das matemáticas, demonstraríamos um teorema ao deduzi-lo de algum axioma o qual, por sua vez, seria intuído, no campo da Filosofia Transcendental uma proposição fundamental:

Denomina-se *princípio* e não *teorema*, embora possa ser provada, devido ao fato de possuir a propriedade peculiar de tornar primeiramente possível o seu fundamento de prova, a saber, a experiência possível e de ter sempre que ser pressuposto na mesma².

¹ Cf. Kant, I., *K.r.V*, B 81 e B 25. Todas as citações de Kant são traduções minhas da edição da academia prussiana de Berlin: *Gesammelte Schriften*, ed. pela Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902. Como de hábito, apenas a *Crítica da Razão Pura* < *K.r.V* > será citada nas primeira e segunda edições originais A e B, respectivamente.

² Cf. Kant, I., *Op. cit.* B 765. Cf. também A 783 = B 8111.

Na filosofia contemporânea, a discussão em torno da peculiaridade de um método transcendental de prova é reintroduzida por Strawson através do binômio “argumento transcendental”. Retomando a ideia original de Kant, Strawson caracteriza a peculiaridade de tais provas pela sua estrutura indireta. Pretendia-se mostrar que o ceticismo global só poderia ser formulado nos termos de um determinado esquema conceitual cujas condições de aplicação, no entanto, pressuporiam a verdade daquilo que o próprio ceticismo global estaria colocando sob suspeita. Strawson descreve essa forma de argumentação fazendo a seguinte advertência:

A forma deste argumento poderia dar margem a mal-entendidos. Não é que tenhamos, por um lado, um sistema conceptual que nos coloque diante do problema da identificação de coisas singulares, enquanto, por outro, existiriam, com efeito, objetos materiais de modo a tornar possível a solução de tais problemas. O problema existe apenas porque uma solução é possível. O mesmo é válido para todos *argumentos transcendentais*.³

Contudo, a partir das famosas objeções de Barry Stroud na década de 1960, pouco a pouco se tornou consenso que tal estratégia argumentativa estaria fada ao fracasso⁴. Mesmo Strawson, a quem se atribui a retomada de tal projeto, viria a reconhecer no princípio dos anos 1980 que, na melhor das hipóteses, esses argumentos estabeleceriam conexões conceituais fundamentais ao nosso esquema conceitual⁵. Eles fracassariam no seu intuito original de fazer frente ao desafio cético. Assim, tendo ocupado o centro do debate filosófico na década de 1960 e 1970, o interesse por essa forma de argumentação desaparece quase por completo em meados dos anos 1980.

O fracasso da argumentação transcendental se evidencia ao observarmos que a verdade das nossas crenças está sendo entendida de maneiras distintas. Argumentando que a verdade de um determinado princípio posta em questão pelo cético constitui uma condição indispensável ao emprego do nosso sistema conceitual, o filósofo de inspiração transcendental supõe que a verdade seja compreendida a partir das *condições*

³ Strawson, 1959, p. 40, grifo meu.

⁴ Cf. Stroud, 1968; Strawson, 1959, p. 40, grifo meu.

⁴ Cf. Stroud, 1968.

⁵ Cf. Strawson, 1985.

epistêmicas da sua validação, em conformidade com o idealismo transcendental e o que hoje se entende por verificacionismo na acepção mais ampla do termo⁶. Alegando que poderíamos sempre nos iludir ou ser iludidos, o cético estaria assinalando, em contrapartida, o caráter absoluto da verdade pretendida pelos nossos juízos e a sua incomensurabilidade frente ao caráter relativo das nossas evidências empíricas. Assim, ele estaria colocando sob suspeita a possibilidade de justificarmos a verdade dos nossos juízos a partir de possíveis condições epistêmicas de justificação empírica.

Haveria, assim, um hiato intransponível entre o que o cético exige como prova e o que o filósofo transcendental pode apresentar em resposta ao seu desafio. O filósofo de inspiração transcendental sustenta que a verdade posta em questão pelo cético estaria sendo pressuposta pelo esquema conceitual utilizado para a formulação próprio questionamento. O cético sustentaria, em contrapartida, que apenas a *crença* na verdade estaria sendo pressuposta para a formulação do seu desafio. Buscar preencher esse hiato por alguma concepção verificacionista da verdade não apenas seria incorrer em petição de princípio (uma vez que as hipóteses céticas dependem da suposição de que a verdade independa de quaisquer condições epistêmicas), como também tornaria desnecessária uma estratégia peculiar transcendental. Uma vez tendo sido persuadido de que apenas podemos falar de verdade a partir das condições epistêmicas de sua validação, o cético não teria mais nenhuma razão para duvidar. Assim, o filósofo de inspiração transcendental se veria assim às voltas com um dilema insolúvel. Sem persuadir o cético de que deve entender a verdade de forma dependente das condições epistêmicas pelas quais a justificamos, ele jamais poderia preencher a lacuna entre o que o cético exige e ele próprio pode apresentar como prova. Entretanto, uma vez persuadido de que deve compreender a

⁶ A expressão “verificacionismo” é usada de forma ambígua na literatura sobre o tema. Na acepção positivista original, verificacionismo significava uma concepção semântica, hoje em completo ostracismo, segundo a qual o significado de enunciados e proposições seria determinado por suas condições de verificação empírica. Assim, compreender o que uma determinada proposição significa seria saber em quais condições ela seria confirmada ou infirmada empiricamente. Entretanto, no debate em torno da validade dos chamados Argumentos Transcendentais, por “verificacionismo” devemos compreender uma concepção epistemicamente contaminada de verdade, ou seja, uma concepção de verdade redutível a uma concepção de validação empírica

verdade dos nossos juízos a partir das nossas práticas de justificação, o cético não teria mais razões para formular suas hipóteses, o que tornaria o argumento transcendental desnecessário.

Esse diagnóstico geral sobre a viabilidade de argumentos transcendentais ignora, contudo, que nem sempre o ceticismo global tem por premissa uma concepção não epistemicamente contaminada da verdade. Enquanto o ceticismo de inspiração cartesiana é motivado inequivocamente pelo reconhecimento da incomensurabilidade entre o caráter absoluto da verdade pretendida pelos nossos juízos e o caráter relativo das nossas evidências empíricas, o ceticismo global de inspiração empirista *pode* ser compreendido como tendo como motivação fundamental a suposição de que a verdade dos nossos juízos sobre coisas *fora e independentes de nós* (na acepção empírica) só poderia ser justificada de forma inferencial, como a causa provável das nossas experiências imediatas de estados e processos mentais. Considerando que jamais teríamos como justificar essa inferência causal a partir das nossas próprias experiências imediatas, a verdade pretendida pelos referidos juízos sobre entidades exteriores e independentes de nós seria subdeterminada por todas as nossas experiências possíveis.

Uma vez que essas duas razões são logicamente independentes, mesmo reconhecendo o fracasso da argumentação transcendental contra o ceticismo de inspiração cartesiana, acredito poder mostrar que ela é bem sucedida quando voltada contra o ceticismo de inspiração empirista. Retomando a “Dedução transcendental”, creio que podemos mostrar, em primeiro lugar, contra suspeitas céticas, que estamos autorizados a categorizar o objeto das intuições sensíveis como substâncias de magnitude finita em relações causais recíprocas de modo a podermos justificar nossos juízos com base no que nos aparece de forma sensível. E Retomando a “Refutação do Idealismo”, creio que podemos excluir a suposição idealista de que as substâncias poderiam ainda ser pensadas como representações *em nós*, reiterando a tese kantiana de que a experiência de entidades externas e independentes de nós seria imediata.

A dedução transcendental

A primeira dificuldade com a qual nos confrontamos consiste em relacionar o problema do ceticismo global com a Dedução transcendental das categorias. Na arquitetura da *Crítica*, a Dedução transcendental é

motivada pela heterogeneidade entre intuições e conceitos. O que torna incontornável uma Dedução é o reconhecimento de que as categorias não são predicados da intuição sensível. Considerando as intuições como representações imediatas e singulares, não há nada que nos obrigue em princípio a pensar o que nos aparece à intuição como substâncias de magnitudes extensivas e intensivas finitas, em relações causais mecânicas recíprocas etc. Não se originando na sensibilidade humana, as categorias são definidas por Kant como conceitos de objetos em geral que exprimem as condições segundo as quais temos que pensar o que nos aparece sensivelmente de modo a podermos aplicar objetivamente as formas lógicas do juízo, ou seja, de modo a podermos justificar a verdade pretendida pelos nossos juízos a partir do que nos aparece sensivelmente à intuição⁷. Segundo um exemplo de Kant, apenas pensando o que me aparece como uma substância de magnitude extensa eu seria capaz de justificar a pretensão de validade expressa pelo meu juízo que corpos são pesados, ou seja, que as entidades que pertencem à esfera ou extensão do conceito “corpo” estão incluídas na esfera ou extensão do conceito “pesado”. Assim, a primeira conexão possível entre a Dedução transcendental com o problema do ceticismo global seria o seguinte: sem uma prova de que estamos autorizados a pensar o que nos aparece segundo as condições expressas pelas categorias, não teríamos jamais como justificar epistemicamente a verdade pretendida pelos nossos juízos empíricos com base no que nos aparece.

Entretanto, a conexão da Dedução com problema do ceticismo não se limita à possibilidade de justificação de juízos de experiência a partir do que nos aparece de forma sensível. Estaria em jogo também o estatuto peculiar do princípio de causalidade. Enquanto para Hume a universalidade e a necessidade expressa pela conexão entre causa e efeito na forma de leis empíricas se reduziria ao simples hábito contraído pela associação de ideias, Kant acredita poder fornecer uma justificativa para a validade objetiva do princípio de causalidade, provando que as categorias se aplicam necessariamente ao que nos aparece à intuição sensível⁸.

⁷ Cf. Kant, I., *Prolegomenos*.

⁸ Segundo as palavras de Kant, “A aparência da convicção, aparência que repousa sobre as causas subjetivas da associação e que se toma pelo conhecimento de uma afinidade natural, não pode contrabalançar o escrúpulo que justamente deve suscitar um passo tão arriscado. Por isso, todas as tentativas de demonstrar o

A Dedução das categorias tem por princípio a prova de que elas seriam condições de possibilidade da experiência, portanto, dos objetos da experiência.⁹ O esquema geral do argumento da dedução transcendental nos é fornecido por Kant na seção da primeira edição da *Crítica* intitulada “Explicação provisória da possibilidade das categorias como cognições a priori”. Nesta seção, podemos ler o seguinte:

A possibilidade, contudo, mesmo a necessidade dessas categorias se baseia na relação que a sensibilidade como um todo, e com ela a totalidade das aparições possíveis têm com a apercepção originária, na qual tudo deve estar necessariamente em conformidade com as condições da unidade completa da consciência de si, ou seja, sob as funções gerais da síntese, a saber, da síntese segundo conceitos, na qual apenas a apercepção pode provar a priori sua identidade completa <durchgängig> e necessária. Assim, o conceito de uma causa não é outra coisa senão uma síntese (daquilo que se segue na série temporal com outras aparições) segundo conceitos e sem tal unidade que possui sua regra a priori não se encontraria uma unidade completa <durchgängig> e universal, logo necessária, da consciência, no múltiplo das percepções¹⁰

A prova de que objeto das intuições sensíveis está necessariamente sujeito às categorias é estabelecida em dois passos sucessivos. Em um primeiro momento, trata-se de mostrar que as intuições sensíveis se subordinam de algum modo à consciência que se tem de si. Uma vez estabelecida tal relação, busca-se mostrar, em um segundo momento, que a consciência dessa identidade de si só seria possível sob reconhecimento de que as impressões sensíveis são apreendidas segundo as regras expressas pelas categorias, ou seja, como representações de substâncias com magnitudes extensivas e intensivas em relações causais recíprocas.

Os elementos que permitem a Kant estabelecer a conexão inicial entre as intuições e a consciência de si são conhecidos. Na primeira edição, são indicadas três sínteses da imaginação. A primeira delas é denominada *síntese de apreensão*. O múltiplo de impressões sensíveis deve ser percorrido

princípio da razão suficiente forma em vão, conforme o reconhecimento unânime dos especialistas”. Cf. Kant, I., B 811.

⁹ Cf. Kant, I., *Op. cit.* B 126 = A 94. E B 811 = A 783.

¹⁰ *Op. cit.* A 111-12.

<*durchlaufen*> em uma certa ordem sucessiva e coligido <*zusammenenben*> de forma consciente em uma representação. A segunda é denominada *síntese de reprodução* das percepções. Por reprodução, devemos entender aqui a capacidade de associar entre si as impressões apreendidas em uma certa ordem de modo a que a mesma ordem se reproduza na imaginação mesmo na ausência das impressões. A terceira e última síntese é conhecida como *síntese de reconhecimento segundo conceitos*. A reconhecimento é entendida como a capacidade de tomarmos ciência das impressões a partir das suas características compartilhadas expressas por conceitos como representações de objetos de um determinado tipo.

A relação inicial entre intuições e a consciência de si apresenta dificuldades exegéticas. A despeito da opacidade do texto kantiano, devemos ter claro, em primeiro lugar, que a relação visada por Kant na primeira parte do argumento não diz respeito às intuições sensíveis enquanto tais e consciência de si. Não podemos nos esquecer que as intuições sensíveis são tidas como conteúdos não-conceituais, através dos quais representamos singularidades no espaço e no tempo de forma imediata, ou seja, independentemente tanto do concurso de representações conceituais em juízos quanto de qualquer referência a si mesmo como sujeito. Ademais, se as intuições sensíveis estivessem necessariamente subordinadas à consciência de si e esta, como promete o argumento, sujeita a uma síntese segundo as categorias, seria forçoso concluirmos que não poderíamos intuir sensivelmente sem categorias. Mas, como observamos em passagem supracitada, o que torna incontornável uma dedução transcendental das categorias é justamente o reconhecimento do fato de que estas não representam as condições na quais os objetos são dados à intuição sensível.

Importantes intérpretes acreditam poder contornar essa dificuldade inicial sob a suposição de que o elo fundamental que liga as intuições sensíveis à consciência de si na primeira parte do argumento seria a percepção ou *consciência empírica* dos objetos intuídos¹¹. Enquanto as intuições são definidas como representações imediatas de objetos singulares resultante de uma afecção dos sentidos, as percepções são entendidas como a *consciência* das representações resultante da síntese de apreensão. Não seriam as intuições que estariam necessariamente sujeitas à consciência de si, mas as

¹¹ Esta interpretação é sugerida por Almeida, 1993.

percepções, ou seja, a consciência empírica das intuições. Isso suposto, a sequência do argumento seria linear. A percepção ou consciência empírica teria por condição uma síntese de apreensão e esta uma síntese de reconhecimento que nos conduziria à consciência de si. Deste modo, preservaríamos o estatuto não-conceitual que Kant confere às intuições, reconhecendo que objetos podem nos aparecer aos sentidos sem que estejam necessariamente sujeitos às categorias.

Embora *prima facie* plausível essa interpretação é incompatível com algumas teses fundamentais do Kantismo. Não seriam apenas as intuições sensíveis que representariam independentemente do concurso de conceitos. Segundo Kant, animais seriam capazes não apenas de perceber, como também de se familiarizar <kennen> com a identidade <Einerlichkeit> e distinção <Verschiedenheit> dos objetos, com base em comparações, independentemente de conceitos¹². Essas operações pré-conceituais são ilustradas com base em um famoso exemplo. Mesmo sem dispor do conceito de habitação, um selvagem seria capaz, em primeiro lugar, não apenas de intuir uma casa de forma inconsciente, como também de percebê-la, ao percorrer sucessivamente as impressões sensíveis (de telhado, janelas, portas etc.) e coligi-las conscientemente *em uma* representação. Sem o referido conceito, ele ainda seria capaz de associar as impressões apreendidas em uma determinada ordem de modo a reproduzi-las na mesma ordem na imaginação mesmo na ausência das impressões. Por último, comparando as impressões coligidas e associadas, ele poderia até mesmo se familiarizar com a identidade <Einerlichkeit> das características próprias a uma casa em oposição às características que não lhe seriam próprias, sem reconhecê-las através do conceito de habitação. Isso seria possível quando ele não se apercebesse das comparações que realiza. Assim, também a apreensão e a reprodução não estão subordinadas nem à consciência de si, nem às categorias.

Assim, as intuições sensíveis só podem se ligar à consciência de si através da terceira e última síntese, a reconhecimento. Embora a apreensão e a reprodução não pressuponham a reconhecimento por meio de conceitos, elas seriam realizadas em vão, afirma Kant, “sem a consciência de que aquilo que pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior”,

¹² Cf. Kant, I. *Lógica* (Jäsche), Ak. IX, 65. 570.

ou seja, se não fôssemos capazes de nos aperceber das características compartilhadas pelas impressões coligidas e associadas¹³. Aqui alcançamos uma das teses centrais da filosofia teórica de Kant. Por um lado, a unidade analítica da consciência, ou seja, o conjunto de notas características que constituem o conteúdo intencional de um conceito, não seria possível senão sob a suposição de uma unidade sintética qualquer, ou seja, se não fôssemos capazes de comparar as impressões entre si, abstrair das características não compartilhadas e eleger aquelas que seriam comuns. Por outro lado, os conteúdos conceituais servem de regra para a apreensão e associação das impressões sensíveis na medida em que nos permitem reconhecer <erkennen> o que apreendemos e reproduzimos. Segundo o nosso exemplo, o conceito de “habitação” nos permite reconhecer o que apreendemos e reproduzimos, na medida em que o seu conteúdo exprime um conjunto peculiar de notas características: habitações são entidades que possuem janelas, portas, telhados etc.

O passo decisivo da primeira parte do argumento seria o seguinte. Eu não teria como me aperceber das características comuns às impressões se não tivesse consciência da minha própria identidade. Essa tese, ainda hoje objeto de grande controvérsia filosófica, é enunciada por Kant nos seguintes termos:

Ora, não pode haver em nós conhecimentos <Erkenntnis>, ligação e unidade dos mesmos, sem aquela unidade da consciência que precede todos os dados da intuição e com relação à qual apenas é possível toda e qualquer representação de objetos. Essa consciência pura, originária e imutável, quero designar por *apercepção transcendental*. [...] A unidade numérica dessa apercepção serve, pois, de princípio *a priori* de todos conceitos tal como o múltiplo do espaço e do tempo às intuições da sensibilidade¹⁴.

Embora a familiaridade <kennen> com a identidade e distinção dos objetos constitua uma forma consciente de representação, a comparação da qual resulta não seria ela própria consciente. Segundo Kant, eu só seria capaz de reconhecer <erkennen> a identidade qualitativa de um objeto com

¹³ *Op. cit.* A 103.

¹⁴ *Op. cit.* A 107.

o qual estou familiarizado <kennen>, na medida em que fosse capaz de ter consciência do próprio ato pelo qual *eu mesmo* o comparo com outros objetos. Eu não teria como reconhecer que as impressões sensíveis coligidas e associadas são representações de uma habitação, através das notas do conceito de habitação, se não fosse capaz de me aperceber como o mesmo que em outras ocasiões apreendeu casas e objetos distintos de casas.

A consciência de si não é pressuposta apenas para a formação e uso de conceitos empíricos. Dela depende ainda a identificação numérica de entidades ao longo do tempo que representamos ao sintetizarmos as impressões. Segundo Kant, a identidade da consciência de si “torna possível toda e qualquer representação de objeto”. Entretanto, a consciência das características compartilhadas entre as impressões apreendidas e reproduzidas não seria ainda suficiente para a consciência de que estejamos representando uma mesma entidade, pois ainda não teríamos como saber se, a cada nova impressão sensível, estaríamos diante do mesmo objeto antes intuído ou de um novo objeto semelhante aos anteriores. O ponto fundamental parece ser o seguinte. Só posso saber se as impressões sensíveis que apreendo e reproduzo são representações de uma mesma e única habitação e não, digamos, de uma série de habitações qualitativamente idênticas, sob a pressuposição fundamental que *Eu mesmo* as apreendi em um determinado intervalo temporal.

Para alguns dos seus principais intérpretes, Kant estaria afirmando nesta passagem que a reconhecimento através de conceitos e a identificação numérica de entidades envolve a referência à existência de um mesmo sujeito. Só seríamos capazes de reconhecer <erkennen> entidades por meio de conceitos na medida em que fôssemos capazes de comparar os objetos das intuições sensíveis entre si. É essa comparação não seria possível se quem a realiza não fosse o mesmo relativamente a cada uma das intuições comparadas. A existência de um mesmo e único sujeito de intuições tornaria possível tanto a formação e uso de conceitos empíricos, quanto a identificação numérica de entidades através da apreensão e reprodução das impressões.

Em que pese sua plausibilidade inicial, essa interpretação não se coaduna com o caráter puramente formal que Kant atribui à identidade da apercepção. Kant reconhece, com efeito, que a identidade da consciência expressa pela proposição “Eu penso” encerra uma forma empiricamente

indeterminada de existência, mas rejeita que tal existência tenha que ser entendida como a existência de um mesmo sujeito. No terceiro Paralogismo da primeira edição, podemos ler o seguinte:

A identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é, portanto, apenas uma condição formal dos meus pensamentos e do seu encadeamento, mas não prova absolutamente a identidade numérica do meu sujeito, no qual, apesar da identidade lógica do eu, pode contudo produzir-se uma tal mudança que não permita mais conservar-lhe a identidade, embora permitindo continuar sempre a atribuir-lhe o título homônimo de eu, significando isso o poder de manter, em cada novo estado, mesmo na transformação do sujeito, os pensamentos do sujeito precedente e transmiti-los ao seguinte.¹⁵

Segundo o texto kantiano, intuições de uma pessoa A poderiam ser unidas na consciência de uma outra pessoa B na medida em que fossem comunicadas de A para B e acompanhadas de consciência por parte de B. O que unifica, portanto, intuições em uma mesma consciência não é a existência de um mesmo sujeito ou pessoa, mas o simples fato de serem pensadas sob uma mesma perspectiva ou ponto de vista singular, como uma unidade completa ou perpassante <*durchgängig*>. A identidade da consciência deve ser entendida em termos puramente formais como a mera a consciência de *ponto de vista singular* sobre a experiência. Assim, o passo do argumento em curso deve ser entendido nos seguintes termos. Eu não teria como reconhecer nas impressões coligidas e associadas as notas

¹⁵ *Op. cit.* A 363. Na nota de rodapé da mesma passagem, Kant ilustra, de forma ainda mais sugestiva, o seu argumento concebendo a seguinte possibilidade: Uma esfera elástica que choque com uma linha reta comunica-lhe todo o seu movimento, portanto, todo o seu estado (se apenas considerarmos as posições no espaço). Por analogia com tais corpos, admitamos substâncias, das quais uma fez passar às outras representações, juntamente com a consciência que as acompanha. Poder-se-ia então conceber uma série de substâncias, das quais a primeira comunicaria à segunda o seu estado e, do mesmo modo, os estados anteriores com o seu próprio e a consciência desse próprio estado, juntamente com o da substância anterior e esta última, do mesmo modo, os estados anteriores com o seu próprio e a consciência desse estado. A última substância teria, assim, a consciência de todos os estados das substâncias, que se teriam sucedido antes dela como sendo os seu próprios, porque esses estados, com a consciência que os acompanha teria passado para ela e, contudo, não teria sido a mesma pessoa em todos esses estados.

características do conceito de habitação sem poder comparar o que ora apreendo e associo com outros objetos idênticos ou distintos. E não teria como ter consciências dessas comparações senão me apercebendo de que as realizo sob uma mesma perspectiva.

Essa identidade da apercepção como uma mesma perspectiva sobre as experiências deve satisfazer determinadas condições. É em torno dessas condições que se estrutura a segunda parte da dedução transcendental. Segundo Kant, a consciência de que as impressões sensíveis são apreendidas, reproduzidas e reconhecidas sob uma mesma perspectiva singular, não seria possível sem a consciência de que a síntese apreensão das percepções é realizada segundo as regras *a priori* expressas pelas categorias do entendimento. Essa tese encontra-se expressa em diferentes passagens tanto da primeira quanto da segunda edição da *Crítica*. Enquanto na primeira edição, a ênfase recai sobre o ato da síntese, na segunda sobre seu produto. Desconsiderando essas variações, sem maior importância para a argumentação como um todo, essa tese encontra sua formulação decisiva na seguinte passagem da primeira edição:

Com efeito, a mente não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no múltiplo das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (que é empírica) e torna o seu encadeamento possível segundo regras *a priori*¹⁶.

Antes de mais nada, Kant rejeita a possibilidade de explicarmos a consciência de que apreendemos e reproduzimos impressões sob uma perspectiva singular supondo que as tais impressões seriam modificações de uma mesma e única substância pensante imaterial. Possuindo um intelecto apenas discursivo, jamais disporíamos de uma intuição intelectual capaz de justificar tal suposição. Também estaria excluída a possibilidade de explicarmos a consciência de que apreendemos e reproduzimos impressões sob uma perspectiva singular a partir da simples intuição empírica¹⁷. Entendidas como representações sensíveis, ao mesmo tempo imediatas e não-conceituais, resultantes diretamente da afecção dos sentidos, as

¹⁶ *Op. cit.* A 108.

¹⁷ *Cf. Op. cit.* A 107.

intuições empíricas jamais seriam capazes de estabelecer qualquer ponto de vista sobre a experiência em geral, menos ainda explicar sua unidade ou singularidade.

Embora Hume se veja incapaz de explicar a unidade da consciência a partir da simples sucessão de impressões, cétricos de inspiração empirista poderiam acreditar que a associação de impressões seria capaz de explicar a consciência de que apreendemos e reproduzimos impressões sob uma perspectiva singular¹⁸. Assim, as impressões de telhado, de janelas, de portas etc. perfazem uma unidade na medida em que se associam entre si de modo a se reproduzirem na imaginação mesma ordem mesmo na ausência das impressões. Kant exclui tal possibilidade alegando, sumariamente, que assim “teria um *Eu* seria tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente”¹⁹. Seu raciocínio pode ser ilustrado da seguinte forma. Suponhamos que as impressões de janelas, portas, telhado se associem entre si nesta ordem de modo a se reproduzirem na imaginação na mesma ordem mesmo na sua ausência. Entretanto, se as mesmas impressões vierem novamente a ser apreendidas e associadas entre si na ordem inversa, não haveria qualquer conexão possível entre a ordem anterior com a atual, mesmo se se tratassem de impressões sensíveis de uma mesma habitação. Jamais nos aperceberíamos de que apreendemos e reproduzimos impressões sob uma mesma perspectiva singular. Cada nova apreensão e reprodução daria ensejo a uma nova unidade, sem qualquer relação com as demais.

A síntese de reconhecimento segundo conceitos empíricos nos forneceria certamente uma explicação superior. Temos consciência de que apreendemos e reproduzimos impressões de telhado, janelas, e portas sob uma mesma perspectiva na medida em que, através de um conceito empírico, reconhecemos tais impressões como representações de uma habitação. Contudo, conceitos empíricos não parecem suficientes para explicarmos a unidade completa <*durchgängig*> da consciência. Nada impede que as mesmas impressões apreendidas e reproduzidas possam ser reconhecidas em momentos distintos como unidades conceituais distintas a partir de diferentes conceitos empíricos. Em um determinado momento, comparando e refletindo sobre as impressões de telhado, janelas e portas, é

¹⁸ Cf. Hume, 1985, “sobre o conceito da identidade da personalidade”.

¹⁹ Kant, I. *Op. cit.* B 134.

possível que venhamos reconhecê-las como representações de uma habitação. Em um momento posterior, contudo, comparando e refletindo sobre as mesmas impressões sensíveis, poderíamos vir a reconhecê-las como a representação, digamos, de um estádio desportivo. Jamais teríamos como saber que apreendemos e reproduzimos impressões sensíveis sob uma mesma perspectiva.

Assim, a conclusão kantiana parece incontornável. Apenas tomando ciência das impressões sensíveis apreendidas e reproduzidas como representações de substâncias com magnitudes intensivas e extensivas finitas, em relações causais mecânicas recíprocas etc., poderíamos ter consciência de que as apreendemos e reproduzimos sob uma mesma perspectiva singular. O exemplo de Kant é ilustrativo:

Assim, por exemplo, quando converto em percepção a intuição empírica de uma casa pela apreensão do múltiplo dessa intuição, tenho por fundamento a *unidade necessária* do espaço e da intuição sensível externa em geral e como que desenho a sua figura segundo a unidade sintética do múltiplo no espaço. Mas, se abstrair da forma do espaço, esta mesma unidade sintética tem sua sede no entendimento e é a categoria da síntese do homogêneo numa intuição em geral, ou seja, a categoria da *quantidade*, à qual deverá, portanto, ser totalmente conforme esta síntese de apreensão, isto é, a percepção²⁰.

A refutação do idealismo

A conclusão da Dedução transcendental nos autoriza a categorizar o objeto das nossas intuições como substâncias em relações causais recíprocas de modo a podermos justificar a verdade que pretendemos para os nossos juízos a partir do que nos aparece de forma sensível. Contudo, ainda que bem sucedida, a Dedução ainda deixaria em aberto se substâncias pressupostas pela unidade da consciência seriam representações que existiriam apenas em nós, como sugere o idealismo cético que Kant atribui a Descartes, ou entidades que existiriam exteriormente a nós. Na primeira edição da primeira *Crítica*, Kant identifica na suposição idealista um sofisma centrado em torno das noções de exterioridade e independência do objeto

²⁰ Kant, I. *Op. cit.* B 162.

do conhecimento. Essa ambiguidade é assinalada por Kant nos seguintes termos:

A expressão: *fora de nós* traz consigo um equívoco inevitável, significando ora algo que existe *como coisa em si*, distinta de nós, ora algo que pertence simplesmente ao *fenômeno* exterior, para colocar fora de nós a de incerteza este conceito tomado neste último sentido, [...] distinguimos os objetos *empiricamente exteriores* daqueles que poderiam chamar-se assim no sentido transcendental, designando-se por coisas *que se encontram no espaço*.²¹

O idealismo cético é apresentado como a consequência natural de um realismo indireto. Compreendendo o objeto do conhecimento na acepção transcendental, ou seja, como uma coisa em si, independentemente de quaisquer condições epistêmicas, seríamos levado a supor que só poderíamos conhecê-lo de forma inferencial, ou seja, como a causa provável das nossas experiências internas. Como tal inferência causal jamais poderia ser justificada, concluiríamos que as coisas que nos aparecem no espaço possuem existência incerta ou duvidosa. O embaraço cético seria facilmente então desfeito ao nos apercebermos que o objeto exterior a nós deve ser entendido de forma empírica, como algo que existe no espaço, como professa a doutrina do idealismo transcendental. Considerando os objetos exteriores a nós na acepção transcendental, o conhecimento seria simplesmente impossível.

Caracterizando como um escândalo da filosofia e da razão humana em geral o fato de termos que aceitar a existência de objetos exteriores a nós como uma mera crença, Kant pretende fornecer uma prova da existência de objetos exteriores a nós na segunda edição. Assim, pretende levar a cabo uma *Refutação* do idealismo cético, segundo suas palavras, fazendo com que “o jogo do idealista cético” se volte contra o próprio mentor, ao provar que o conhecimento de coisas fora de nós seria pressuposto pela própria experiência interna dos nossos estados mentais.

O idealismo cético é mais uma vez apresentado como a consequência natural do realismo indireto. Só conheceríamos de forma indubitável estados e processos mentais que percebemos introspectivamente.

²¹ Kant, I. *Op. cit.* A 372.

A existência de entidades exteriores a nós seria inferida como a causa provável da nossa experiência interna, de forma problemática, uma vez que jamais teríamos como apoiá-la com base no que percebemos internamente. Sob a suposição de que percebemos nossos próprios estados de forma imediata, conheceríamos nossa própria existência sob a forma de uma sucessão temporal empiricamente determinada de estados mentais. Contudo, tal conhecimento empiricamente determinado de estados mentais não seria possível sem o conhecimento da existência de entidades exteriores a nós. Embora o texto da segunda edição não faça referência ao duplo sentido em que podemos tomar a locução *objeto exterior a nós*, não há dúvidas quanto ao fato de que o objeto é entendido no sentido empírico, ou seja, como o conhecimento de uma entidade que permanece *no espaço*.

O argumento da “Refutação do Idealismo” pode ser reconstruído nos termos das seguintes premissas (três) conclusão:

- (i) Tenho consciência de mim mesmo sob a forma de uma sucessão temporal empiricamente determinada de estados mentais.
- (ii) Para a determinação dessa consciência, é necessário que algo permaneça na sucessão dos meus estados mentais.
- (iii) Esse permanente não poderia ser nenhum dos meus estados mentais.
- (iv) Por conseguinte, esse permanente só poderia ser algo fora de mim.

Embora o significado exato de cada premissa neste argumento ainda seja motivo de controvérsia, é consenso na literatura mais recente de que a refutação encerra um *non sequitur*. A primeira premissa não apresenta problemas, na medida em que nada mais faz senão explicitar o dado fundamental do problema, concedido pelo cético cartesiano. Tampouco a segunda premissa seria controversa. Nela, Kant recapitula a tese central da “Primeira Analogia da experiência” da *C.R.P.* Como não somos capazes de perceber os modos do tempo (sucessão e simultaneidade) por si mesmos, a determinação da sucessão temporal (de eventos mentais) exige algo de permanente.

Entretanto, intérpretes contemporâneos de Kant assinalam que, não se seguindo das duas premissas anteriores, a terceira premissa do argumento exigiria alguma forma de justificação inaceitável aos olhos do cético cartesiano. Contra a suposição kantiana de que o permanente não é algo em mim, o cético de inspiração cartesiana poderia replicar que a introspecção do *Eu*, sob a forma de uma substância permanente, poderia satisfazer a

condição expressa pela segunda premissa, ou seja, determinar a sucessão dos seus próprios estados e processos mentais. Segundo Allison, Kant não teria contemplado essa possível réplica, uma vez que, como Hume, seria de opinião de que só somos capazes de perceber internamente representações²².

Essa possível réplica repousa, contudo, sobre um malentendido acerca da segunda premissa do argumento. Suponhamos que sejamos capazes de perceber internamente, não apenas eventos mentais instantâneos, mas também estados mentais permanentes. Contudo, na medida em que nem a sucessão nem a simultaneidade ou duração são percebidas por si mesmas (Segunda Analogia), também a suposta percepção interna desses estados permanentes no tempo exige algo que permaneça no espaço como critério para a sua determinação temporal. Só posso justificar minha suposição de que estados mentais permanecem no tempo a partir da percepção de algo que teria permanecido no espaço no intervalo temporal em questão. Não havendo lacuna entre suas premissas e sua conclusão, o argumento é válido.

O insucesso do argumento kantiano se evidencia a partir do momento em que consideramos a diferença entre o que Kant estabelece como sua conclusão e aquilo que o cético de inspiração cartesiana exige como prova ao seu desafio. Essa diferença pode ser expressa no próprio vocabulário kantiano, como a distinção, não entre duas formas de compreendermos a relação externa, mas entre as duas acepções fundamentais da verdade pretendida pelos nossos juízos. Em uma a acepção epistêmica ou idealista transcendental a verdade seria compreendida a partir do modo pelo qual intuímos entidades no espaço e no tempo sob as condições expressas pelas categorias. Um juízo categórico seria verdadeiro quando percebêssemos que as substâncias próprias à extensão do conceito sujeito estão contidas na extensão do conceito que é predicado. Argumentando que a experiência externa de entidades permanentes no espaço seria uma condição necessária à determinação da experiência interna, Kant estaria afirmando que a categorização do que nos aparece como uma permanência espacial, que nos permite incluir ou excluir o que é próprio à esfera de um conceito na esfera de um outro conceito, constitui condição

²² Cf. Allison, 1983, p. 258-9.

para a determinação empírica da consciência da minha própria existência como uma sucessão de eventos mentais.

Segundo a aceção transcendental, em contrapartida, a verdade dos nossos juízos seria compreendida independentemente de quaisquer condições epistêmicas de validação. Aqui se evidencia então o insucesso do argumento kantiano. Considerando o caráter absoluto que pretendemos para a verdade dos nossos juízos frente ao caráter relativo das nossas intuições sensíveis, ainda que categorizadas, o cético de inspiração cartesiana alega que sempre poderíamos nos iludir ou ser iludidos toda vez que acreditássemos perceber as substâncias próprias a um conceito como contidas ou não em outros conceitos. Assim, mesmo tendo reconhecido na Dedução que a categorização do que nos aparece como substâncias (como uma condição para a unidade da consciência) e venha a reconhecer agora que a *crença* na permanência de objetos no espaço constitua uma condição necessária à própria experiência interna, o cético de não teria que reconhecer que tal crença estaria sendo justificada. Em outras palavras, ele não teria porque reconhecer que a experiência ou *conhecimento* de objetos exteriores está sendo efetivamente pressuposto pela experiência interna. A despeito dos esforços de Kant, teríamos que nos resignar a aceitar a existência de objetos exteriores e independentes de nós como uma *mera crença*.

Deste modo, na “Refutação do Idealismo” Kant se veria às voltas com o mesmo dilema com o qual se confrontava Strawson. Sem persuadirmos o cético de inspiração cartesiana de que deve entender a verdade das nossas crenças sobre entidades materiais a partir do modo como representamos sensivelmente o que nos aparece, jamais seríamos capazes de fornecer uma resposta ao seu desafio. Contudo, uma vez persuadido da doutrina do Idealismo transcendental, o cético não teria mais razões para formular suas hipóteses, o que tornaria o argumento da “Refutação” desnecessário. Sabemos que existem objetos externos e independentes de nós toda vez que percebemos as substâncias próprias à esfera de um conceito contidas na esfera de um outro, sem precisarmos recorrer à conclusão do argumento da Refutação segundo a qual a experiência externa torna possível a experiência interna.

Se esse diagnóstico estiver correto, Kant e toda tradição posterior se equivocam ao supor que o cético de inspiração cartesiana seria essencialmente um realista indireto para quem a verdade dos nossos juízos

sobre entidades materiais no espaço só poderia ser justificada inferencialmente como causa provável do suposto conhecimento imediato dos próprios estados mentais no tempo. Embora Descartes tenha, com efeito, endossado tal doutrina na sua última Meditação Metafísica, ela não constitui um pressuposto para a formulação das hipóteses céticas na “Primeira Meditação”. Hipóteses céticas não pressupõem que estejamos confinados à nossa própria experiência interna, ou seja, à consciência dos nossos próprios estados mentais. Elas se baseiam na incomensurabilidade entre a verdade absoluta pretendida pelos nossos juízos e o estatuto relativo das nossas evidências empíricas.

Contudo, se o ceticismo de inspiração cartesiana não se apoia em uma doutrina sobre o nosso acesso à realidade exterior, esse é certamente o caso do ceticismo de inspiração empirista. O que motiva o ceticismo de Berkeley e Hume é a suposição de que não intuimos coisas fora e independentes de nós, mas apenas impressões sensíveis instantâneas e descontínuas em nós²³. Deste modo, a verdade das nossos juízos seria subdeterminada por todas as nossas experiências possíveis não devido ao seu caráter absoluto, frente ao estatuto relativo das nossas evidências empíricas disponíveis, mas devido à suposição de que estaríamos confinados à consciência dos nossos próprios estados e processos mentais.

Assim, se a filosofia transcendental não traz respostas ao ceticismo de inspiração cartesiana, ela fornece uma resposta satisfatória ao ceticismo de inspiração empirista. Em primeiro lugar, a Dedução estabelece que a consciência que possuímos de nós mesmos, como uma perspectiva singular de experiências, supõe a consciência de que intuimos substâncias com magnitudes extensivas e intensivas finitas. Em adendo, a Refutação nos permite afirmar que a consciência de tais substâncias, como entidades permanentes exteriores e independentes de nós, é condição indispensável para a determinação dos nossos próprios estados no tempo. Como a experiência externa de entidades permanentes no espaço não seria inferida

²³ “Em primeiro lugar, é evidente que, a rigor, não é o nosso corpo que percebemos ao considerarmos nossos membros e partes corporais, senão certas impressões transmitidas pelos sentidos, de tal modo que quando atribuímos a essas impressões ou a seus objetos uma existência corporal real, tal atribuição encerra uma atividade da mente [...]”. Conferir, Hume, 1985, “Do ceticismo em relação aos sentidos”.

como causa provável da experiência interna de estados e processos mentais, mas antes pressuposta para a sua determinação temporal, o cético de inspiração empirista não teria mais razões para supor que a verdade dos nossos juízos seria subdeterminada por todas as nossas experiências possíveis. Ele não teria mais razões para alegar que não conhecemos a realidade do mundo exterior e independente de nós.

Referências

- ALLISON, H. (1983). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense* New Haven, Conn./London: Yale University Press.
- ALMEIDA, G. (1993). Consciência de si e conhecimento objetivo na "Dedução Transcendental" da Crítica da Razão Pura. Em *Analytica*, v. 1, n. 1.
- CASSAM, Q. (2005). *Self and World*. Oxford: Oxford University Press.
- CRAMER, K. (1990). Über Kants Satz: Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können", em *Theorie der der Subjektivität*, Frankfurt Suhrkamp.
- HUME (1985). *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge & Nidditch (Ed.), Oxford: Clarendon, Book I, section 6, *Of Personal Identity*, p. 251-263.
- KANT, I (1902), *Gesammelte Schriften*, ed. pela Preussische. Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- STRAWSON, P. F. (1959). *Individuals*. London: Methuen.
- STRAWSON, P. F. (1966). *The Bounds of Sense*. London: Methuen.
- STRAWSON, P. F. (1983). *Skepticism And Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press.
- STROUD, B. (1968), Transcendental Arguments. *The Journal of Philosophy* 65, 9: 241-256. Reimpresso em Walker, RC.S. (Ed.), *Kant On Pure Reason*, Oxford 1982, p. 117-132.

A estrutura linguística e o fundamento das verdades analíticas

Celso R. Braida*

Resumo: Este texto analisa a estrutura, a fonte e conteúdo das verdades analíticas com o propósito de mostrar a legitimidade desse conceito. Tradicionalmente o conceito de verdade analítica é associado às noções de conhecimento *a priori*, de proposição necessária, e de validade irrestrita. Porém, tais verdades podem ser concebidas sem essa correlação. Este modo de conceber as sentenças cuja verdade é alcançável pela análise será aqui defendido e explorado. O objetivo é mostrar que essa noção é legítima e operacional, embora não para os propósitos que lhe deram origem, pois o seu conteúdo é a própria estrutura da significatividade linguística.

Palavras-chave: Analiticidade, Linguagem, Lógica, Semântica, Verdade

Abstract: This paper examines the structure, source and content of analytical truths in order to show the legitimacy of this concept. Traditionally the concept of analytical truth is linked to notions of *a priori* knowledge, necessary proposition, and unrestricted validity. But such truths may be designed without such correlation. This way of conceiving the sentences whose truth is reached by the analysis will be here defended and exploited. The aim is to show that this notion is legitimate and operational, although not for the purposes which prompted it, because its content is the very significance structure of the language.

Keywords: Analytical, Language, Logic, Semantics, Truth

O interesse na análise da linguagem em filosofia se deve em grande parte ao problema das sentenças que parecem expressar sempre verdades ou sempre falsidades e cuja compreensão já propiciaria o necessário para a determinação do seu valor de verdade. O valor de verdade dessas sentenças poderia ser alcançado pela sua análise, ou seja, tais sentenças expressariam

* Professor do Departamento de Filosofia da UFSC. *E-mail:* braida@cfh.ufsc.br
Artigo recebido em 27.04.2009, aprovado em 30.05.2009.

verdades analíticas. Com efeito, a noção de verdade analítica tem sido utilizada, desde Leibniz e Kant, associada às noções de conhecimento *a priori* (não-empírico), de proposição necessária, e de validade irrestrita. Todavia, as verdades analíticas podem ser concebidas de modo que nem sejam fonte de conhecimento *a priori*, nem sejam necessárias metafisicamente, e nem válidas universalmente, constituindo-se apenas como sentenças em que se explicita o modo como se estrutura o conteúdo semântico na linguagem particular de que elas são uma instanciação. Este modo de conceber as sentenças cuja verdade é alcançável pela análise será aqui defendido e explorado. Para isso, serão consideradas diferentes propostas, quanto à estrutura, à fonte e ao conteúdo das sentenças analíticas. O objetivo é mostrar que essa noção é legítima e operacional, embora não para os propósitos que lhe deram origem.

Versões da noção de verdade analítica

A definição de verdade analítica contemporânea, da qual partiremos, diz que *um sentença é analítica se a apreensão do sentido de suas partes é suficiente para justificar a asserção de sua verdade*. O objetivo é a elucidação da noção através da análise das diferentes teses constitutivas do conceito atual de analiticidade. Esta definição, no entanto, é o resultado de uma longa história, remontando ao princípio *praedicatum inest subjecto*, o qual tem origem em Aristóteles. Os autores modernos, tais como Locke¹ e Leibniz²,

¹ Locke, com efeito, distinguiu verdade real, instrutiva das verdades verbais, não-instrutivas, baseadas no significado das palavras. Denominou “proposições frívolas”, as proposições de identidade e aquelas em que uma parte de ideia complexa é predicada do nome do todo, ou o gênero é predicado da espécie. (*Ensaio acerca do entendimento humano*, IV, VIII). O diagnóstico de Locke era de que “sendo apenas acerca do significado das palavras” (§6) “não contém nada nelas, a não ser o uso e aplicação destes sinais” (§§ 6, 7, 13). Apesar da certeza que acompanha tais proposições, elas “não trazem aumento ao nosso conhecimento”, isto porque “antes que uma pessoa forme qualquer proposição, supõe-se que entende os termos que usa nela” (§7). Cf. também Proust, p. 10-22.

² A característica fundamental de uma proposição verdadeira, seja ela contingente ou necessária, é que “a conexão entre o sujeito e o predicado tem seu fundamento na natureza dum e doutro” (*Discours*, § 13). O que significa dizer que *a verdade depende única e exclusivamente da noção-sujeito e da noção-predicado*. Nenhum outro fator importa para a determinação da verdade de uma proposição. Mais ainda, efetivamente basta apenas o conhecimento completo da noção-sujeito para se saber a verdade de qualquer proposição acerca do objeto em questão. Por isso Leibniz pode dizer que toda verdade, de certo modo é *a priori*, pois, com efeito,

estão inteiramente de acordo acerca de um ponto: uma verdade analítica é aquela em que o dito pelo termo-predicado está dito ou contido no que é dito pelo termo-sujeito. Com efeito, tanto Leibniz quanto Locke entendiam que as propriedades das proposições hoje chamadas de analíticas se devem a uma identidade explícita ou implícita entre os seus termos. Esses autores sempre apontam como relevante a relação conteúdo-contidente ou parte-todo, e a relação de contradição enquanto relações entre os conceitos ou representações veiculados pelos termos da proposição. Pode-se dizer, então, que nessa concepção a analiticidade é uma relação entre determinadas representações ou conceitos, p. ex., entre o conceito humanidade e o conceito animalidade. Por isso, o qualificativo “analítica”: a verdade da proposição é alcançada pela mera análise, ou exposição dos elementos primitivos (ideias, conceitos) componentes da proposição³. O que significa dizer que o exame preciso do conteúdo conceitual articulado na proposição é suficiente para garantir a asserção de sua verdade ou falsidade. Admitindo-se que todo e qualquer conteúdo apenas possa se dar mediante tais ideias ou conceitos, temos a vinculação entre analiticidade e conhecimento *a priori* de aspectos do mundo.

A definição kantiana é uma continuação dessa conceituação, não obstante a nova articulação conceitual em que ela é inserida. Com efeito, tal definição considerava duas propriedades: a de inclusão conceitual e a de negação autocontraditória. A verdade analítica é primeiramente pensada como um juízo cujo conceito-predicado está incluso no conceito-sujeito.

Em todos os juízos em que for pensada a relação de um sujeito com o predicado (se considero apenas os juízos afirmativos, pois a aplicação aos negativos é posteriormente fácil), essa relação é possível de dois modos.

isto não depende da experiência. A noção que está por detrás da concepção de verdade de Leibniz é a de *identidade*. No *Discours* o princípio para a verdade de proposições é *praedicatum inest subjecto*. Sobretudo, convém lembrar que tanto o princípio da identidade ou não-contradição, quanto o princípio da razão suficiente, estão contidos, num certo sentido, diz Leibniz, na definição de verdade e falsidade, e isso nos remete de volta ao princípio da *inesse*.

³ Leibniz, *Monadologia*, §33: “Há duas espécies de verdades; as de raciocínio e as de fato. As verdades de raciocínio são necessárias e o seu oposto é impossível; e as de fato são contingentes e o seu oposto é possível. Quando uma verdade é necessária pode encontrar-se a sua razão pela análise, resolvendo-a em ideias e em verdades mais simples até se chegar às primitivas.”

Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (ocultamente) nesse conceito A, ou B jaz completamente fora do conceito A, embora esteja em conexão com o mesmo. No primeiro caso denomino o juízo analítico, no outro sintético. Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos sintéticos.⁴

Por conseguinte, na medida em que está fundada numa identidade, segue-se que a sua negação tem que ser autocontraditória: “Todos os juízos analíticos dependem inteiramente da lei de contradição... (o predicado de um juízo analítico afirmativo) não pode ser negado (do sujeito) sem contradição” (*Prolegômenos*, §2, p. 15). Isto explica o caráter necessário de tais juízos. E, uma vez que a verdade do juízo depende apenas da sua constituição, segue-se o caráter *a priori*: “...antes de recorrer à experiência já possuo no conceito todas as condições para o meu juízo, conceito do qual posso extrair o predicado segundo o princípio de contradição” (CRP, p. 27 (B12)). Como se pode ver, o ponto básico para Kant é a inclusão conceitual, para a qual W.R. De Jong propõe a seguinte formalização:

1. The judgement S is P (with $S \neq P$) is analytic iff the predicate concept P is contained in the subject concept S , i.e., $EI (P/S)$.
2. $EI (P/S)$ iff the concept S can be analysed as a conjunction of concepts, with the concept P as one of its conjuncts, i.e., $\exists X_1 \exists X_2 \dots \exists X_n (S = X_1 * X_2 * \dots * X_n * P)$ with $n \geq 1$.
3. A judgement S is P (with $S \neq P$) is synthetic iff it is not analytic.”⁵

O critério da negação autocontraditória pode ser facilmente explicado a partir desse modo de explanação, desde que se tome o princípio da contradição em relação ao conceito e não à proposição: um conceito não pode ter e não ter uma característica (nota). Pelo contrário, se a noção de contradição é pensada como aplicando-se à proposição, então Kant estaria confundindo dois tipos de inclusão, a inclusão de um conceito em outro, e a inclusão lógica ou implicação de uma proposição por outra. Mas esta

⁴ CRP, p. 27, B10-11.

⁵ “Kant’s analytic judgements”, p. 628.

distinção apenas pode ser apreendida completamente quando se abandona o foco nas representações que compõem a proposição e focaliza-se antes a forma da proposição, isto é, quando se deixa de pensar a proposição como composta pela junção de partes autônomas.

A noção clássica de verdade analítica começa a ser modificada por B. Bolzano, e esta mudança está associada justamente a uma reconceituação da noção de proposição. Com efeito, para Bolzano, as proposições analíticas são importantes, não tanto porque elas podiam ser reduzidas a identidades entre representações específicas, mas sim porque a sua verdade, ao contrário, de certo modo não dependeria das representações ou conceitos nela articulados, de tal modo que essas representações poderiam ser permutadas, sob a condição de se manter a objetividade da inteira proposição⁶. A característica básica da proposição analítica, privilegiada por Bolzano, é que ela independe dos conceitos e representações em sua particularidade: é a matriz das proposições,⁷ que é *indiferente* ao conteúdo, que determina a sua verdade. A propriedade essencial das proposições analíticas não é que elas sejam resolvíveis em uma identidade; antes, é *uma certa forma* ou estrutura de articulação de representações que tem a propriedade de assegurar o seu valor de verdade apesar da permuta das representações articuladas⁸. Este

⁶ “Überhaupt deutet es mir, dass alle diese Erklärungen das, was jene Art von Sätzen eigentlich *wichtig* macht, nicht genug hervorheben. Dieses besteht, wie ich glaube, darin, dass ihre Wahr - oder Falschheit nicht von den einzelnen Vorstellungen, aus denen sie bestehen, abhängt, sondern dieselbe verbleibt, was für Veränderungen man auch mit einigen derselben vornimmt, vorausgesetzt, dass man nur nicht die Gegenständlichkeit des Satzes selbst zerstört” (*Wissenschaftslehre II*, § 148, s. 88; p. 234 na edição de 1963).

⁷ “Nós seguidamente tomamos certas representações numa dada proposição como sendo variáveis e, sem muita consciência disso, substituímos essas partes variáveis por certas outras representações e observamos o valor de verdade que estas proposições adquirem. [...] (§ 147, p. 225). Dada uma proposição, nós podemos meramente questionar se ela é verdadeira ou falsa. Mas, algumas propriedades muito interessantes de proposições podem ser descobertas se, além disso, nós consideremos os valores de verdade de todas aquelas proposições que podem ser geradas a partir dela, quando nós tomamos algumas de suas representações constituintes como variáveis e as substituímos por quaisquer outras representações” (idem, §147, p. 226).

⁸ “Insonderheit ist leicht zu begreifen, dass kein Satz so gebildet sein könne, dass ihm die Beschaffenheit, von der wir jetzt sprechen, bliebe, auch wenn wir alle Vorstellungen, aus denen er besteht, als veränderlich ansehen wollen. Denn dürften wir alle in einem Satze befindliche Vorstellungen nach Belieben abändern: so könnten wir ihn in jeden beliebigen andern verwandeln, und folglich gewiss bald

ponto de vista apenas faz sentido se a proposição não mais é vista como um agregado formado a partir de blocos autônomos (idéias, conceitos ou representações), mas antes como uma estrutura com propriedades próprias e independentes do conteúdo. O que é acentuado é a “forma” na qual as representações são articuladas, sendo esta forma a responsável pela verdade ou falsidade da proposição. Essa forma é a base da justificação do valor de verdade de certas proposições. Com efeito, Bolzano trabalhava com uma distinção fundamental, qual seja, a distinção entre a operação de mostrar que algo é o caso, ou que uma proposição é verdadeira, que ele denominou certificação (*Gewissmachungen*) e a operação de mostrar *porque* é assim, que ele denominou de fundamentação (*Begründungen*). A noção de fundamentação baseava-se no conceito de “dependência objetiva entre verdades” (*objektiver Zusammenhang der Wahrheiten*), que, por sua vez, tinha como base a relação de implicação (*Abfolge*) ou derivabilidade (*Ableitbarkeit*), ou relação de fundação e consequência entre proposições (*Grund und Folge*) (WL, § 162, p. 297-300). Essa diferenciação será decisiva para os destinos da lógica posterior, pois ela ao mesmo tempo que abre um campo de verdades não-empíricas, introduz um modo de acesso e de validação para tais verdades que Frege e Husserl denominarão posteriormente de *formais* e que estão na base das teorias axiomáticas e analíticas contemporâneas.

A definição fregeana de verdade analítica, como verdade fundada nas leis lógicas gerais e em definições, prossegue a transformação operada por Bolzano e modifica ainda mais esta noção, ao fundir a relação de inclusão conceitual e a ideia de forma proposicional. A passagem mais citada de Frege é explícita quanto a esse ponto:

Importa então encontrar sua demonstração e nela remontar até as verdades primitivas. Se neste caminho esbarra-se apenas em leis lógicas gerais e

einen wahren, bald einen falschen Satz aus ihm machen. Wenn es aber auch nur eine einzige Vorstellung in einem Satze gibt, welche sich willkürlich abändern lässt, ohne die Wahr- oder Falschheit desselben zu stören; d.h. Wenn alle Sätze, die durch den Austausch dieser Vorstellung mit beliebigen andern zum Vorscheine kommen, entweder insgesamt wahr oder insgesamt falsch sind, vorausgesetzt, dass sie nur Gegenständlichkeit haben: so ist schon diese Beschaffenheit des Satzes merkwürdig genug, um ihn von allen, bei denen dies nicht der Fall ist, zu unterscheiden” (Ibidem, §148, s83; 1963, p. 231).

definições, tem-se uma verdade analítica, pressupondo-se que sejam também levadas em conta as proposições sobre as quais se assenta a admissibilidade de uma definição. Se não é possível, porém, conduzir a demonstração sem lançar mão de verdades que não são de natureza lógica em geral, mas que remetem a um domínio científico particular, a proposição é sintética. Para que uma verdade seja a posteriori requer-se que sua demonstração não se possa manter sem apelo a questões de fato, isto é, a verdades indemonstráveis e sem generalidade, implicando enunciados acerca de objetos determinados. Se, pelo contrário, é possível conduzir a demonstração apenas a partir de leis gerais que não admitem nem exigem demonstração, a verdade é a priori (Frege, *Grundlagen*, §3).

Nessa passagem se evidencia a modificação do conceito, na medida em que ali *verdade analítica* tem a ver com o modo de justificação de uma proposição. Isto indica que uma proposição é analítica pelo modo como ela se articula em termos de *relações inferenciais* com outras proposições. A noção de verdade analítica agora faz sentido apenas no contexto de um sistema dedutivo. Uma determinada proposição será qualificada como analítica apenas enquanto parte de um raciocínio, enquanto momento de uma cadeia inferencial numa dada linguagem com uma gramática bem determinada.

No modelo fregeano, pode-se dizer, as leis lógicas gerais respondem pela forma ou estrutura proposicional, e as definições pela relação de inclusão conceitual, de tal modo que tanto a definição de Kant quanto a de Bolzano são subsumidas como parciais. Frege pretendia apenas estar explicitando o conceito kantiano, não obstante apontar e corrigir três dificuldades. A noção kantiana estava desenhada para aplicar-se apenas às proposições da forma sujeito-predicado; o critério era psicológico antes que lógico; e o caráter metafórico e informal da noção de um conceito estar contido em outro⁹. Além disso, Frege defende que as proposições analíticas não são vazias, sob certo aspecto, pois elas conteriam “toda uma cadeia de raciocínio”¹⁰, sendo diretamente relevantes para o trabalho de “descobrir e

⁹ *Die Grundlagen...*, p. 27, §3, n. 6; Idem, p. 120-1, §88.

¹⁰ Idem, p. 47, §17: “Jede würde in sich eine ganze Schlussreihe für den künftigen Gebrauch verdichtet enthalten, und ihr Nutzen würde darin bestehen, dass man die Schlüsse nicht mehr einzeln zu machen braucht, sondern gleich das Ergebnis der ganzen Reihe aussprechen kann”.

expor” as relações de consequência entre proposições¹¹. Isto o leva a recusar a noção de inclusão conceitual, sobretudo, por ela supor um conceito de conceito enquanto uma conjunção de notas características¹².

A definição fregeana aparece em toda a sua riqueza quando associada às outras distinções, a saber, entre sentido e significado, e entre conceito e objeto. As verdades analíticas constituiriam aquelas proposições que explicitam as relações que se estabelecem entre os sentidos (*Sinn*), ou ainda entre os conceitos, independentemente dos fatos particulares. As verdades analíticas, aquelas em cuja justificação não se é remetido a nenhum fato particular, fundar-se-iam apenas através do pensamento (*Denken*). Desse modo, fica claro que a estrutura constitutiva de uma verdade analítica, para Frege, é uma estrutura de sentido (*Sinn*) ou pensamento (*Gedanken*): uma proposição é analiticamente verdadeira em virtude da estrutura de sentido nela estabelecida, independentemente dos indivíduos particulares ou fatos, enfim, independentemente da referência (*Bedeutung*) das expressões utilizadas.

A sugestão de Frege resta indeterminada enquanto não se esclarece o que ele entende por “lei lógica geral” e “definição”. Uma primeira indicação é a qualificação de “sintética” para as proposições que remetem a um domínio científico particular. Uma segunda, é a qualificação de proposição “a posteriori” como remetendo a questões de fato e não-genéricas e implicando enunciados acerca de objetos determinados. Analíticas seriam aquelas proposições que valem para qualquer domínio, não estando restritas a nenhum em particular, e para cuja justificação recorrer-se-ia apenas a enunciados genéricos. Frege supunha que as leis lógicas aplicavam-se a todos os domínios, “a tudo o que nós podemos inteligivelmente pensar”, aplicavam-se “não apenas ao que é efetivo, não apenas ao que é intuível, mas a tudo o que é pensável”¹³.

¹¹ Ibidem: “Statt eine schlussreihe unmittelbar an eine Tatsache anzuknüpfen, kann man, diese dahingestellt sein lassend, ihren Inhalt als Bedingung mitführen. Indem man so alle Tatsachen in einer Gedankenreihe durch Bedingungen ersetzt, wird man das Ergebnis in der Form erhalten, dass von einer Reihe von Bedingungen ein Erfolg abhängig gemacht ist. Diese Wahrheit wäre durch Denken allein, oder, um mit Mill zu reden, durch kunstfertiges Handhaben der Sprache begründet.”

¹² *Grundlagen...*, §88.

¹³ Idem, §14.

Paul Boghossian sugere que a concepção de Frege apenas pode ser mantida sob duas pressuposições não explicitadas: (1) “Facts about synonymy are knowable a priori”, e (2) “the truths of logic are knowable a priori”¹⁴. Dadas estas duas premissas, seguir-se-ia que a verdade das sentenças analíticas seria conhecível *a priori*. Quanto à primeira premissa, entretanto, Boghossian teria que mostrar que Frege trata sinonímia e definição como um mesmo conceito. Uma coisa é defender a transparência de uma definição em uma linguagem regimentada, outra é defender a transparência da relação de sinonímia em geral. Frege não está comprometido com a tese que Boghossian lhe atribuí, a saber, a “transparência do significado (*meaning*)”. Antes, Frege está comprometido com a definição prévia dos termos utilizados em uma linguagem formalizada. Quanto à segunda, convém ater-se à noção de *a priori* que Frege utiliza, a saber, independência em relação à fatos particulares. Esta noção de modo algum implica em imediatidade das leis e dos conceitos lógicos. Para Frege tais apenas são alcançadas através de uma investigação.

Embora em Bolzano e Frege a noção de verdade analítica já seja pensada em termos semânticos, essa noção ainda é propriamente relativa a uma linguagem. A circunscrição da noção de analiticidade à esfera do linguístico é apresentada nas obras de L. Wittgenstein e R. Carnap. Rudolf Carnap concebia a analiticidade como uma noção da teoria que trata das relações entre uma linguagem, natural ou construída, e o domínio de referência. Esta teoria, ele a dividia em duas partes, uma relativa à extensão e a outra relativa à intensão de sentenças e expressões subsentenciais. A analiticidade é concebida como uma noção da teoria da intensão: “a sentence is analytic if it is true by virtue of the intensions of the expressions occurring in it”¹⁵. Para tais sentenças, é suficiente a sua compreensão para estabelecer a sua verdade. O conceito de intensão pretende apanhar teoricamente a noção ordinária de significado de uma expressão. A intensão de uma expressão é a “condição geral que um objeto tem que preencher para ser denotado pela expressão”¹⁶. As verdades analíticas, desse modo, são inteiramente relativas a uma linguagem regimentada, sobretudo, na qual as

¹⁴ “Analyticity reconsidered”, p. 366-67.

¹⁵ *Meaning and necessity*, “Meaning and synonymy in natural languages”, p. 233.

¹⁶ Idem, p. 234.

relações lógicas entre os significados dos termos não-lógicos estão formalmente especificadas:

It must be emphasized that the concept of analyticity has an exact definition only in the case of a language system, namely a system of semantical rules, not in the case of an ordinary language, because in the latter the words have no clearly defined meaning.¹⁷

Não obstante ser a noção de regras semânticas central para a teoria de Carnap, ao formular precisamente uma explicação da noção de analiticidade, utilizando a noção de *meaning postulates*, ele o faz em termos que prescindem inteiramente das regras de designação para os termos envolvidos. Dados dois termos, “B” e “M”, é suficiente introduzir um postulado de incompatibilidade entre as duas propriedades (termos): (P₁) ‘(x) (Bx → ~Mx)’, para que se infira a formação de verdades analíticas.

Even now we do not give rules of designation for ‘B’ and ‘M’. They are not necessary for the explication of analyticity, but only for that of factual (synthetic) truth. But postulate P₁ states as much about the meanings of ‘B’ and ‘M’ as is essential for analyticity, viz., the incompatibility of the two properties.¹⁸

A ocorrência de sentenças analiticamente verdadeiras, então, decorre exclusivamente da sintaxe da linguagem em questão. Isto está de acordo com o que ele havia estabelecido em *The logical syntax of language*:

it depends entirely on the formal structure of the language and of the sentences involved, whether a certain sentence is analytic or not; or whether one sentence is deducible from another or not” [...] “An analytic sentence is not actually “concerned with” anything, in the way that an empirical sentence is; for the analytic sentence is without content.¹⁹

As formulações de Carnap oscilam entre uma abordagem semântica e uma abordagem sintática da analiticidade. Não obstante o privilégio da

¹⁷ “Quine on analyticity”, 1952, p. 427.

¹⁸ *Meaning and necessity*, “Meaning postulates”, p. 224.

¹⁹ *The logical syntax of language*, p. 6-7.

relação de designação, em última instância são os aspectos intralinguísticos ou sintáticos, que dão conta da analiticidade, pois os postulados semânticos não fornecem regras de designação dos termos envolvidos. O que importa em última instância são as regras da linguagem:

Aqui nós reencontramos certas questões teóricas concernentes às formas que pode ter o sistema das matemáticas, e certas questões práticas concernentes à escolha a ser feita entre as diversas possibilidades. Em algumas destas formas, a matemática será um ramo da lógica, e em outras ela será associada à lógica. O ponto essencial é que em cada caso, o sistema pode ser construído de modo que todos os teoremas da matemática sejam analíticos ao mesmo título dos da lógica, quer dizer de modo que a sua verdade não dependa dos fatos exteriores à linguagem, mas sejam determinados unicamente pelas regras da linguagem.²⁰

Analíticas, primeiramente são as regras ou proposições baseadas nas definições permitidas pelas regras semânticas da linguagem. A estrutura da analiticidade para Carnap, então, é resultante dos postulados semânticos que instituem uma determinada linguagem. Disso resulta a definição final de Carnap, “verdade analítica como verdade em todos os mundos possíveis”²¹, pois os postulados unicamente determinam apenas as extensões das sentenças. Esta definição recupera a ideia de “sentença cuja verdade depende apenas do significado de suas partes componentes” e da “independência da contingência dos fatos”:

To me it had always seemed to be one of the most important tasks to explicate [the distinction between *logical* and *factual truth*], in other words, to construct a definition of logical truth or analyticity. In my search for an explication I was guided, on the one hand, by Leibniz' view that a necessary truth is one which holds in all possible worlds, and on the other hand, by Wittgenstein's view that a logical truth or tautology is characterized by holding for all possible distributions of truth-values. Therefore the various forms of my definition of logical truth are based

²⁰ Curso “Philosophy and logical analysis”, 1936, Archives 081-03-01, p. 10; Apud Proust, p. 461.

²¹ *Meaning and Necessity*, p. 9.

either on the definition of logically possible states or on the definition of sentences describing those states (state-descriptions)²²

Destas considerações pode-se resumir a posição de Carnap como sendo a tentativa de tornar o conteúdo dos termos não-lógicos permeáveis e determinados pelas mesmas leis lógicas gerais, unificando assim todo o conteúdo veiculado por uma proposição. Dissolve-se a dualidade entre forma lógica e conteúdo conceitual como elementos da estrutura da analiticidade. As proposições analíticas são, para Carnap, *verdades apenas em função da estrutura lógica, externa ao conteúdo descritivo dos termos não-lógicos*. Com efeito, os postulados semânticos regimentam (logicizam) as propriedades inferenciais dos termos não-lógicos, de tal modo que as operações semânticas com tais termos tornam-se controláveis pela estrutura lógica apenas. Além disso, mesmo sendo denominados “semânticos”, tais postulados podem ser visto como a tentativa de manter a noção de verdade analítica (verdade-em-L) inteiramente regimentada pela sintaxe da linguagem²³. Em outras palavras, de resolver todas as relações entre os conteúdos descritivos através de postulados estruturais (sintáticos). Não se trata mais de proposições analíticas, mas antes de sentenças.

A concepção contemporânea, entretanto, tem suas raízes também nos trabalhos de A. Tarski. Diferentemente de Carnap²⁴, em Tarski, os aspectos semântico-referenciais são explícitos, e a analiticidade define-se pela

²² R. Carnap, “Intellectual autobiography”, p. 64; P. A. Schilpp, *The philosophy of R. Carnap*; La Salle, Indiana, Open Court Publishing Co., 1963).

²³ “General syntax proceeds according to a formal method, that is to say, in the investigation of the expressions of a language it considers only the order and syntactical kind of the symbols of an expression. We have already seen that this formal method can also represent concepts which are sometimes regarded as not formal and designated as *concepts of meaning* (or concepts of a logic of meaning), such as, for instance, consequence-relation, content, relations of content, and so on. Finally we have established the fact that even the questions which refer to the interpretation of a language, and which appear, therefore, to be the very opposite of formal, can be handled within the domain of formal syntax” (LSL, § 62, p. 233).

²⁴ “I emphasize the distinction between semantics and syntax, i.e. between semantical systems as interpreted language systems and purely formal, uninterpreted calculi, while for Tarski there seems to be no sharp demarcation”. (...) “Tarski seems to doubt whether there is an objective difference or whether the choice of a boundary line is not more or less arbitrary [between factual and logical truth]” (*Introduction to semantics*, p. vii).

indiferença ao referente: “Uma classe de sentenças pode ser chamada de *analítica* se toda sequência de objetos é um seu modelo”²⁵. A significação dos termos é pensada em termos extensionais, ou seja, a significação constitutiva de uma linguagem é determinada pela relação de referência a um domínio extralinguístico. Contudo, é justamente o aspecto formal, isto é, a completa independência em relação ao significado dos termos não-lógicos, que Tarski pretende capturar. Ele considerava imprecisa a ideia de que as proposições analíticas fossem tautológicas, nada dizendo acerca da realidade²⁶. Isto parece ser o reflexo da abordagem extensionalista da significação. Dizer que uma sentença não tem nenhuma referência com a realidade é o mesmo que dizer que ela nada significa. A saída consiste em conceber a significação para uma linguagem como contendo todas as possibilidades de estados da realidade, de tal modo que se possa pensar na totalidade das substituições de um termo referencial por outro. Aquelas sentenças que permanecem verdadeiras sob qualquer substituição são analíticas, no seguinte sentido: a sua verdade é independente de qualquer fator extra-sentencial, devendo-se unicamente à forma de articulação.

As sentenças analíticas seriam justamente aquelas que expressariam a estrutura lógica das possibilidades de estados de coisas²⁷, nesse ponto aproximando-se da concepção de Bolzano. No entanto, diferentemente deste, Tarski sugere que, em última instância, a separação entre sentenças analíticas e não-analíticas é decorrente de uma escolha, qual seja, a escolha dos termos da linguagem que serão considerados formais ou lógicos:

... that we shall be compelled to regard such concepts as ‘logical consequence’, ‘analytical statement’, and ‘tautology’ as relative concepts which must, on each occasion, be related to a definite, although in greater or less degree arbitrary, division of terms into logical and extra-logical.²⁸

Desse modo, a matriz proposicional, ou forma lógica, definidora de uma classe de sentenças torna-se relativa a um sistema dedutivo, ou melhor, à escolha de um aparato formal. Não obstante isso, o principal ponto de

²⁵ “On the concept of logical consequence”, p. 418.

²⁶ Idem, p. 419-20.

²⁷ G. Sher, *The bounds of Logic*, p. 135-8.

²⁸ “On the concept of logical consequence”, p. 420.

Bolzano é mantido, qual seja, o da invariabilidade diante de diferentes interpretações²⁹. Os termos lógicos comportam-se como pontos fixos em torno dos quais as configurações dos indivíduos e das propriedades variam.

A estrutura da relação analítica

Admitida a definição inicial, verdade analítica como verdade em função do significado das expressões componentes, temos agora duas perspectivas de elaboração dessa noção: ela pode ser pensada como uma *relação* entre as representações (conceitos, significações) veiculadas pelos termos da proposição, ou como uma *propriedade* de uma forma ou matriz definidora de uma classe de sentenças. Atualmente, estas duas concepções são claramente separadas³⁰:

Nem todas as proposições analiticamente verdadeiras são também logicamente verdadeiras. Nós temos que distinguir entre as proposições que são analiticamente verdadeiras (ou falsas) com base no significado das palavras conteudísticas (como p.ex. “solteiro” e “casado”), e aquelas proposições que são analiticamente verdadeiras (ou falsas) com base em sua forma lógica, ou seja, com base no significado de palavras formais (como “todo”, “e”, “não”).³¹

Entretanto, enquanto não se justificar adequadamente a separação entre expressões conteudísticas e expressões formais, esta distinção resta obscura. Na apresentação de E. Tugendhat e U. Wolf, as verdades analíticas, de ambos os tipos, são um subproduto da instituição de uma linguagem significativa, na medida em que nelas se instancia uma estrutura de

²⁹ G. Sher, *The bounds of logic*: “To be a logical constant in a Tarskian logic is to have *the same* interpretation in all models” (p. 48); “being formal is, semantically, being invariant under all nonstructural variations of models” (p. 53); “being formal is being invariant under isomorphic structures” (p. 53).

³⁰ Quine, “Two Dogmas...”: verdades lógicas e verdades que podem ser transformadas em uma verdade lógica substituindo-se sinônimos por sinônimos.

³¹ “Nicht alle analytisch wahren Sätze sind nämlich logisch wahr. Wir müssen unterscheiden zwischen denjenigen Sätzen, die analytisch wahr (oder falsch) sind aufgrund der Bedeutung von inhaltlichen Wörtern (wie z.B. “Junggeselle” und “verheiratet”), und solchen Sätzen, die analytisch wahr (oder falsch) sind aufgrund ihrer logischen Form, und d.h. aufgrund der Bedeutung von Formwörtern (wie “alle”, “und”, “nicht”)” (Tugendhat/Wolf, 1983, p. 44-45).

significados: os dois tipos de proposições analiticamente verdadeiras o são em função do significado das palavras.

Dessas considerações podemos retirar a seguinte hipótese: as sentenças analíticas possuem uma peculiar característica, a saber, a de apresentarem nelas mesmas a evidência ou razão de sua determinação como verdadeiras ou não. A sua compreensão seria suficiente para o conhecimento do seu valor de verdade, tendo em vista que a determinação desse valor seguir-se-ia da sua própria constituição. Em outras palavras, os elementos e fatores envolvidos na *constituição* dessas sentenças implicariam a determinação do seu valor de verdade.

As sentenças não-analíticas não exibem elas mesmas a evidência ou razão de seu valor de verdade, sendo este determinado por um fator exterior à sua constituição, derivando disso o caráter sintético, pois envolveria a junção do que é dito com algo distinto. Do que se segue que a sua mera análise não fornece tudo o que é necessário para a sua determinação como verdadeira ou falsa. As sentenças analíticas, assim, constituiriam a classe das sentenças que exibem em si mesmas a determinação do seu valor de verdade, ou melhor, que são ou verdadeiras ou falsas em função apenas da sua própria constituição. O que significa dizer, as sentenças analíticas apresentam *uma autosuficiência semântica*, no sentido de que os fatores semânticos nelas articulados determinam o seu valor de verdade: o conhecimento completo do que é dito, do expresso, ou do conteúdo, é suficiente para o conhecimento do seu valor de verdade. A propriedade de ser semanticamente autocontida, por sua vez, seria a base das duas outras propriedades comumente atribuídas a tais sentenças, a saber, aprioridade e necessidade³².

Não obstante as diferenças entre as versões da analiticidade propostas pelos autores acima, eles compartilham a tese da composicionalidade semântica, a qual em última instância está comprometida com a ideia de que a contribuição semântica das expressões significativas de uma linguagem pode ser *analisada* ou decomposta em unidades semânticas básicas. Tais unidades ou primitivos semânticos seriam a base de toda e qualquer significância, constituindo os elementos a partir

³² S. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 39 e 122, n. 63: “an analytic truth is one which depends on *meanings* in the strict sense and therefore is necessary as well as *a priori*”.

dos quais toda e qualquer significação seria composta³³. Uma vez analisada a contribuição semântica dos termos de uma sentença analítica, revelar-se-ia uma *estrutura semântica reiterativa*, em que componentes de significação são *repetidos*, ou em que componentes articulados mantêm relações de *inclusão* e *exclusão* uns com os outros. Desse modo ela é não-informativa, não porque seu conteúdo seja vazio, mas sim porque a estrutura semântica nela veiculada e por ela pressuposta é tal que ela apenas pode ter um valor de verdade, estando fechada para as variações dos estados do domínio de referência ou mundo.

Uma sentença expressa uma verdade analítica se a sua verdade segue-se ou somente da estrutura formal que a constitui (lógica), ou da estrutura formal combinada com uma articulação reiterativa de significação dos termos descritivos. Esta definição aparentemente se contrapõe ao mote “verdade em função do significado”, ao acentuar os aspectos estruturais como base da analiticidade. Todavia, se entendermos que a estrutura formal é uma explicitação do significado dos termos e partículas lógicas, e que a explicitação da estrutura semântica de um termo descritivo fornece o seu significado, recuperaremos a ideia de verdade em função do significado. A definição acima é capaz de prever os casos problemáticos, a partir dos quais costuma-se impugnar a noção de sentença analítica. Empiricamente, “solteiro” e “não-casado” efetivamente podem não constituírem, quando articulados, uma estrutura reiterativa. Isto é, bem pode acontecer de estas palavras serem usadas de modo a não expressarem a articulação semântica [Masculino-sem-vínculos-matrimoniais]. Disso não se pode inferir que a analiticidade é uma noção espúria, mas tão somente que ela determina uma propriedade rara e que apenas se revela através de um aparato de descrição semântica. Todavia, se uma comunidade tem duas ou mais palavras, ou articulações de palavras, para expressar uma mesma articulação semântica, e não diferencia semanticamente o seu uso, reconhecendo no seu uso conjugado um caso típico de pleonismo ou redundância, a definição acima confirmará a ocorrência de analiticidade. Dito assim, no entanto, fica evidente o que se está a perder, ao mesmo tempo que se revela o motivo da impugnação. O ataque à noção de verdade analítica tem a ver com o fato da

³³ A noção de “primitivos semânticos” está sendo usada aqui de modo análogo à de “traços semânticos”. Todavia, a noção de “traço semântico” de modo algum está comprometida com a ideia de elemento primitivo ou básico, isto é, inalisável.

analiticidade estar associada a noção de conhecimento *a priori*, quer dizer, conhecimento empírico adquirido de maneira não-empírica. Ora, ao vincularmos a noção de estrutura reiterativa ao uso, ou mesmo a regras semânticas, estamos rompendo onexo *a priori* entre significar e conhecer, pois, essa estrutura se origina do uso e das práticas, sendo portanto pragmática, convencional e contingente.

A crítica aos pressupostos da noção de verdade analítica

O ponto de virada em relação à noção de verdade analítica ocorre justamente naqueles autores mais influenciados pelas ideias de Carnap. O ataque à noção começa com Goodman e White e é fixado por Quine³⁴. A crítica de Quine dirige-se sobretudo contra a noção de analiticidade baseada na noção de sinonímia e na noção de significado (*meaning*). Em “Dois dogmas do empirismo”, ele pretende mostrar que a noção de verdade analítica está ancorada em outras noções não menos problemáticas. Depois, entretanto, Quine oferece uma tese positiva, a da indeterminação da tradução e do significado, como argumento geral. Não obstante a posição de Quine tornar-se padrão, vários autores têm se manifestado contrários, questionando as teses semânticas pressupostas e rejeitando as conclusões negativas de Quine.

Um modo de expor a tese de Quine é dizer que ele problematizou a autonomia semântica das sentenças analíticas, ao mesmo tempo que questionou a inteligibilidade e a objetividade dos conceitos envolvidos, sobretudo as noções de sinonímia, de definição e regras semânticas, na distinção entre enunciados analíticos e sintéticos³⁵. Ele mostra que os critérios propostos não são satisfeitos por nenhuma distinção puramente

³⁴ Morton G. White, “The Analytic and the Synthetic: an untenable dualism” (1950); W. V. Quine, “Two dogmas of empiricism” (1951). N. Goodman, apesar de não atacar diretamente a distinção analítico-sintético, em “On likeness of meaning” (1949) defendeu que “no two different words have the same meaning” (p. 228-9) e, portanto, “the relation of exact synonymy between diverse predicates is null” (p. 230). Na conclusão do referido texto, Goodman sugere que a noção de analiticidade como repetição e inclusão de significado torna-se problemática, bem como o caráter necessário, restando apenas uma analiticidade e uma necessidade “more or less nearly so” (p. 230).

³⁵ “Our problem... is analyticity; and here the major difficulty lies not in the first class of analytic statements, the logical truth, but rather in the second class, which depends on the notion of synonymy” (“Two dogmas...”, §1, p. 65).

formal de uma classe de sentenças da linguagem, sejam esses critérios de analiticidade pensados em termos de forma lógica, convenção, definição, regras semânticas e ou revisabilidade empírica. O argumento é sempre que o suposto critério ou falha em marcar a distinção desejada ou inclui termos que o pressupõe. Como conclusão geral, contra a pretensão de Carnap, Quine conclui que não há como manter a distinção entre questões de armação linguística (formais) e questões científicas (factuais). A conclusão é que “... a boundary between analytic and synthetic statements simply has not been drawn. That there is such a distinction to be drawn at all is an unempirical dogma of empiricists, a metaphysical article of faith”³⁶. Disso resulta que a noção de analiticidade é inteligível, no sentido de não ser possível estabelecer claramente a sua extensão. S. Haack resume:

a estratégia de Quine consiste em argumentar que não pode dar-se nenhuma explicação satisfatória da segunda cláusula ou da concepção de sinonímia na qual descansa: (1) as explicações não conseguem cobrir todos os casos de verdades analíticas; (2) ou então as explicações dependem de alguma outra noção intensional mais obscura que a própria noção de analiticidade (regras semânticas; definições, sinonímia, necessário...). “as explicações da analiticidade nunca podem sair de um círculo intensional de conceitos que não são mais claros que o que está sendo explicado.”³⁷

O que Quine tenta mostrar é que não podem existir sentenças analíticas, se a definição de analiticidade é a fregeana-carnapiana, tendo em vista a inseparabilidade entre o “componente linguístico” e o “componente factual”. Esta inseparabilidade é o gancho para a postulação do holismo *epistemológico*. Todavia, do fato de que não tenha sido apresentado um argumento cogente para a separação entre os componentes formais e os factuais de um enunciado, não se segue que não exista tal separação. Ou seja, Quine precisaria argumentar em favor do holismo *semântico*, além do holismo da crença. Com efeito, a aceitação de que toda crença envolve outras crenças, e de que uma proposição científica nunca é confirmada isoladamente, é perfeitamente compatível com uma semântica não-holista.

³⁶ Idem, § 4, p. 74.

³⁷ *Filosofia de las logicas*, p. 197-98.

Contra a definição proposta por Carnap, entretanto, Quine observa que ela não é genérica o bastante, pois não é definida para qualquer sentença e qualquer linguagem, mas antes está referida a um conjunto particular de regras semânticas. Além disso, “semantical rules determining the analytic statements of an artificial language are of interest only in so far as we already understand the notion of analyticity; they are of no help in gaining this understanding”³⁸. Esta objeção é, apesar de ser uma observação lateral, a mais séria, pois coloca sob suspeita o projeto de Carnap de explicitar e determinar os conceitos ordinários através da construção de um aparato formal onde aqueles conceitos estariam delimitados.

As críticas de Quine também podem ser vistas como a recusa ou abdicação do tratamento estrutural-sintático do conteúdo e da significação. Pois, o que a tese da indeterminação da tradução diz é justamente que o conteúdo das sentenças referenciais não se deixa capturar por nenhum aparato formal. Boghossian, no texto *Analyticity*, procura mostrar que as críticas de Quine são válidas parcialmente, a saber, quando aplicadas à interpretação metafísica da noção de verdade analítica, mas não valem quando esta é interpretada como uma noção epistemológica.

Epistemic analyticity: certain sentences are such that, if someone knows the relevant facts about their meaning, then that person will be in a position to form a justified belief about their truth” (p. 357). “A statement is ‘true by virtue of its meaning’ provided that grasp of its meaning alone suffices for justified belief in its truth” (p. 334). “...grasp of a sentence’s meaning justify someone in holding it true... (p. 337).

Segundo esta distinção, a analiticidade enquanto noção epistemológica é perfeitamente inteligível. O seu fundamento é a relação de sinonímia entre as expressões linguísticas. Convém, no entanto, notar que embora a noção de analiticidade seja melhor interpretada epistemologicamente, isto nada diz acerca do valor epistemológico dessa noção. Com efeito, a proposta de Boghossian esvazia as sentenças analíticas do valor epistemológico a elas associadas, seja por Kant seja pelos logicistas ou ainda pelos positivistas lógicos. Ela está muito mais próxima da

³⁸ “Two Dogmas...”, § 4, p. 74.

concepção de Locke, para quem as sentenças analíticas eram jogos de palavras sem valor cognitivo.

A seguir, apresento duas propostas de recuperação da noção de verdade analítica, as quais, não obstante estarem ancoradas em perspectivas teóricas distintas, procuram relativizar ou mesmo refutar os resultados de Quine. Estas propostas, embora ofereçam uma conceituação positiva da analiticidade o fazem de um modo que a noção fica destituída dos principais atrativos epistêmicos e metafísicos antes a ela associados, nesse sentido estando de acordo com o desejo de Quine.

J. Katz tem defendido³⁹ que a crítica de Quine apenas se aplica à definição de analiticidade na forma como Carnap a formulou, a saber, como um conceito puramente lógico que se aplica às relações entre as extensões. A objeção de Katz tem dois aspectos. O primeiro, diz respeito à redução da analiticidade à verdade devida à forma lógica; o segundo, refere-se à tentativa de Carnap de fornecer um tratamento lógico ao conteúdo semântico dos termos não-lógicos através dos postulados semânticos. Embora as objeções de Katz à crítica da distinção analítico-sintético seja negativa, ele oferece uma alternativa positiva que permite uma redefinição da analiticidade, todavia deslocando-a da epistemologia para a linguística.

Com relação ao primeiro aspecto, Katz procura mostrar que a distinção entre verdades analíticas e sintéticas “não pode ser apresentada dentro da lógica”. O seu argumento é que nem todas as sentenças analíticas o são em função da forma lógica. A sua tese é que analiticidade e contraditoriedade são relações internas aos sentidos das sentenças de uma linguagem, e não relações entre sentenças e mundo⁴⁰. Esta tese tem dois aspectos a serem considerados: primeiro, a analiticidade não é concebida como uma propriedade referencial (extensional); segundo, por conseguinte, a analiticidade não é uma característica ligada à verdade. Antes, a analiticidade, para Katz, é uma relação que se estabelece entre os sentidos das expressões que formam a estrutura semântica de uma sentença⁴¹. A

³⁹ “The problem in twentieth-century philosophy”, 1998; “The new intensionalism”, 1992.

⁴⁰ “The problem in twentieth-century philosophy”, p. 570; “The new intensionalism”, p. 712.

⁴¹ “Analyticity is not the referential property of truth by virtue of meaning. Analyticity is a matter of a sentence having a sense with a certain internal structure, while truth is a matter of the facts in the domain of the language being

noção de sentido com a qual Katz opera é inteiramente gramatical: *sense structure is an intrinsic aspect of the grammar of sentences, independent of truth and reference*⁴². Por conseguinte, a sua concepção de analiticidade está radicada inteiramente na linguagem, na medida em que a entende como uma propriedade intensional não-referencial.

O segundo aspecto de sua objeção a Quine passa pela crítica da noção de postulados semânticos, com a qual Carnap tentou captar e formalizar a noção de significado.

Meaning postulates serve as constraints on the assignment of extensions to sentences, but they cannot explain the property common to the sentences they enumerate. [...] Carnap's referential semantics provides us with no adequate basis for deciding among extensionally equivalent answers. Meaning postulates are incapable of distinguishing synonymous expressions from necessarily co-extensive expressions because they cannot provide the fine-grained notion of meaning required to explicate meaning in natural language. They cannot do this because, as representations of the external (that is, logical) structure of the extralogical words, they do not have access to the internal (that is, sense) structure of those words.⁴³

Sendo assim, a concepção de Carnap estava aberta às críticas de Quine. Mas, disso não se segue que a abordagem positiva de Katz também seja impugnada pelas mesmas objeções. Com efeito, Katz, partidário da tese de que o sentido não se confunde com e nem determina a referencialidade, pode dizer que a proposta de Carnap é incapaz de explicar as propriedades e relações intensionais, a saber, analiticidade e sinonímia, aceitando as críticas de Quine, ao mesmo tempo em que recusa que estas críticas sejam uma refutação de toda e qualquer explicação daquelas propriedades e relações⁴⁴.

Para isso, Katz introduz um conceito de sentido (*sense*) puramente linguístico, como o *aspecto da estrutura gramatical* das expressões e sentenças, tornando-o desconectado da referencialidade. Com efeito, a noção de sentido é assim definida: *Sense is the aspect of the grammatical structure of expressions and sentences responsible for properties and relations like*

as the sense of a sentence says they are" ("The new intensionalism", p. 712).

⁴² "The new intensionalism", p. 696.

⁴³ "The problem in twentieth-century philosophy, p. 553.

⁴⁴ Idem, p. 703.

*meaningfulness, ambiguity, synonymy, redundancy, analyticity, and analytic entailment.*⁴⁵ Desse modo, as noções de analiticidade, sinonímia, redundância, etc., representam relações entre expressões e sentenças em uma estrutura gramatical. O que significa dizer que a analiticidade, além de ser relativa a uma linguagem particular, nada tem a ver com a conexão linguagem-mundo. Ao contrário, a estrutura constitutiva da analiticidade é a predicação redundante:

Analyticity is redundant predication: the predicational structure of an analytic sentence is a part of the sense content of its term structure⁴⁶.
 “The definition says that the property of being analytic is that of having a redundant predication – the referential upshot of which is that the truth conditions of the sentence (on its analytic sense) are automatically satisfied once its terms take on reference.⁴⁷

A predicação redundante, por sua vez, é explanada em termos de repetição e inclusão de conteúdo semântico:

...there is some term in the proposition which contains the full content of the proposition, i.e., its predicate(s) and each fo the other terms. [...]
 Let S be a sense of a simple sentence consisting of an n-place predicate P with terms T_1, \dots, T_n occupying its argument places. Then, the generalization is the following: (A) S is analytic (and the sentence expressing S is analytic on one of its senses) in case there is a term of S, T_i , consisting of an m-place predicate Q ($m \geq n$) with terms occupying its argument places such that P is contained in Q and that, for each term T_j of $T_1, \dots, T_{i-1}, T_{i+1}, \dots, T_n$ in P, T_j is contained in the term which occupies the argument place in Q corresponding to the argument place occupied by T_j in P.⁴⁸

Estas considerações são suficientes para delinear os pontos de J. Katz: (1) as relações inferenciais entre sentenças também são determinadas pelo conteúdo semântico dos termos não-lógicos. (2) Analiticidade, sinonímia, contraditoriedade são relações e propriedades constituídas pelas

⁴⁵ Idem, p. 698-99.

⁴⁶ Idem, p. 703.

⁴⁷ *Metaphysics of meaning*, p. 192.

⁴⁸ “The new intensionalism”, p. 702.

relações inferenciais, antes que pelas referenciais. (3) A forma lógica não é suficiente para selecionar todas as sentenças analíticas. Desse modo, não apenas a noção de analiticidade é retomada e definida, mas também sentenças problemáticas segundo a concepção tradicional são agora explanadas. Entretanto, ao fazer a analiticidade depender inteiramente da noção de sentido (gramatical), Katz despotencializa a noção, tornando-a inócua do ponto de vista epistemológico e ontológico.

L. Weitzman, no texto “*Necessity, apriority, and logical structure*”⁴⁹, investiga a possibilidade e a natureza de relações *necessárias* e *a priori* (N/AP) entre sentenças simples ou atômicas, procurando mostrar que a noção de estrutura ou forma lógica é incapaz de explicar todos os casos de sentenças necessárias e *a priori*. Além disso, sustenta que se a noção de analiticidade pode ser aplicada às sentenças atômicas, isto é, sentenças sem estrutura lógica, então, a sua fonte tem que ser o significado (*meaning*) dos termos componentes não-lógicos:

... that individual words meaning must be responsible for the particular comparisons implied by particular atomic sentences. These same word meanings, with all that is implicit in them, can then naturally be seen as the ultimate sources of the N/AP relations in which particular atomic sentences stand (p. 38).

...If analyticity is at the root of N/AP relations among atomic sentences, it is an analyticity that has nothing to do with logical structure (p.39).

...that the origin of the necessity and apriority of these relations among particular atomic sentences lies in the meanings of their component nonlogical words (p. 45).

A razão pela qual tais relações se estabelecem entre sentenças sem complexidade lógica está nas propriedades semânticas de seus termos, ou melhor, da linguagem de que elas fazem parte. De fato, a origem de tais relações é a existência de termos cujos significados formam uma estrutura ou um campo do qual cada termo expressa um elemento ou lugar. Este aspecto torna as sentenças simples não-independentes e, portanto, capazes de manter entre si relações de implicação, no sentido de haver uma relação entre o valor de verdade de uma sentença e o valor de verdade de outra.

⁴⁹ *Erkenntnis*, 46 (1997).

Atomic sentences have a feature that makes them intrinsically susceptible to interrelatedness by entailment and by mutual exclusion (p. 34). Essas características estão relacionadas com o significado das palavras componentes: sentenças cujos termos estabelecem comparações ou classificações; sentenças cujos termos mantêm relações de inclusão-exclusão entre si.

A característica básica que dá origem às relações de implicação e incompatibilidade entre sentenças simples é o fato de elas *dizerem algo acerca do seu conteúdo* (p. 36), o fato de que elas classificam ou inserem o conteúdo em uma estrutura conceitual, e não apenas *echo their subject matter without saying anything about it* (p. 37). Este aspecto apresenta-se nas linguagens formalizadas através dos postulados de significação (Carnap), os quais são regras semânticas que *regimentam o uso de uma palavra em relação a outras palavras*. Weitzman admite que esta é uma ideia antiga, e aponta como novidade a irredutibilidade à estrutura lógica:

What is new here, however, is the idea that the necessity- and apriority-generating aspect of word meanings is ineliminable without abolishing the comparison-implying function of atomic sentences – a function that is not reducible to matters of logical structure (p. 48, n. 9).

As conclusões de Weitzman colocam em cheque tanto aquelas propostas que fazem a analiticidade depender unicamente da forma lógica como aquelas outras que pretendem eliminar aquela noção como sendo suspeita. De certo modo, o que ela mostra é que a noção de sentença analítica é perfeitamente inteligível e realizável, mas que é relativa a linguagens com propriedades específicas. Além disso, é importante frisar, como a analiticidade depende da existência de termos classificadores, a partir do que se estabelecem relações de comparação-implicação, a existência de sentenças analíticas nas linguagens naturais é uma previsão quase que imediata.

O ponto a ser retido do trabalho de Weitzman é que “a origem da necessidade e da aprioridade das relações entre sentenças atômicas particulares está nos significados das palavras componentes não-lógicas” (p. 45). Ora, este resultado confirma as análises de J. Katz, não obstante Weitzman operar dentro da tradição referencialista da semântica. Ambos

esses autores podem ser tomados como ponto de partida para uma revisão da crítica à noção de analiticidade, a qual passa a ser explicitamente uma noção relacionada com a estruturação semântica, ou seja, a estruturação do modo como linguagem e domínio de referência estão articulados. As considerações fornecidas por Katz e Weitzman reforçam a distinção entre proposição analítica e proposição sintética. Todavia, o restabelecimento de uma distinção é apenas um passo, pois pode bem ser o caso que a distinção seja inteiramente irrelevante, ou ainda, que a distinção agora tenha um sentido inteiramente distinto daquele pela qual ela tinha sido impugnada⁵⁰, o que sugere que sua aplicação e utilidade também se alterem.

Da fonte da analiticidade

Diante dessas alternativas conceituais, uma pergunta tem que ser reconsiderada: qual é a origem da analiticidade? Uma resposta consiste na tese de que por detrás das sentenças analíticas está uma *forma lógica* ou *estrutura gramatical* e que esta forma *determina* o valor de verdade das sentenças que a instanciam. Admitir, entretanto, que o valor de verdade seja determinado pela forma ou estrutura ainda não explica qual é a origem dessa forma: sentidos, propriedades, significados, conceitos, regras de uso, etc.

Contemporaneamente, a analiticidade é pensada como uma propriedade linguística, isto é, uma propriedade cuja fonte ou origem é a linguagem. Dada uma linguagem (léxico, regras de formação e designação, regras transformação, enfim, uma gramática), certas sentenças serão analíticas, isto é, a sua verdade pode ser estabelecida a partir de uma análise que toma como base apenas a sintaxe e a semântica dessa linguagem. Modificando-se a linguagem, certas sentenças deixarão de ser e outras virão a ser analíticas⁵¹. Para Carnap, apesar de sua abordagem ser referencial, *this*

⁵⁰ Os livros de Coffa e Proust evidenciam justamente este aspecto da história do conceito de proposição analítica.

⁵¹ Carnap, “Quine on analyticity”, p. 431-2: “The difference between analytic and synthetics is a difference internal to two kinds of statements inside a given language structure; it has nothing to do with the transition from one language to another”; [...] “an analytic sentence... remains true and analytic as long as the language rules are not changed”. Coffa, *Op. cit.*, “The discovery of syntax”: “The ‘linguistic’ (better, semantic) theory of the apriori that would emerge decades later in the writings of Wittgenstein and Carnap would simply say that all necessity is semantic necessity, that all a priori truth is truth *ex vi terminorum*, that when a

*is not a matter of knowledge but of decision*⁵², ou melhor, *is a matter of postulation*⁵³, uma vez que as regras e os postulados semânticos, constituidores de uma linguagem, que estabelecem os fatos de significação, são uma questão de escolha, isto é, nenhum fato determina a significatividade⁵⁴. A não-factuality do significado, no mínimo, indica que, sendo as sentenças analíticas verdades em função do significado, elas não podem ser base para nenhum conhecimento, *exceto o da linguagem a que pertencem*. Como tal, a analiticidade é uma noção meta-linguística, devendo ser definida para cada linguagem, o que a torna ineficaz do ponto de vista epistêmico, não mais sendo uma propriedade absoluta de certas sentenças⁵⁵, mas tão somente uma propriedade interna de uma linguagem particular.

Em oposição a esta assimilação da analiticidade às propriedades internas de uma linguagem, a radicalização da concepção semântica exige a consideração da conexão da linguagem com o não-linguístico. Esta posição pode ser remetida a Bolzano, Frege e Tarski, uma vez que para tais autores, as propriedades e relações semânticas, não obstante serem linguísticas, estão vinculadas ao modo como a linguagem se conecta com o mundo, isto é, ao modo como se dá a relação de designação-significação. Se radicalizada esta intuição, tomando como princípio semântico que ... *le langage suppose toujours autre chose que lui-même*⁵⁶, a origem das propriedades e relações semânticas não mais será interna à linguagem, mas, no mínimo, também incluirá a conexão entre o sistema simbólico, a linguagem, e um domínio de referência ou mundo. A fonte da analiticidade seria não mais as estruturas internas da linguagem, mas antes o *modo como* a linguagem e o domínio de referência são efetivamente articulados sempre que uma linguagem é *significativa*.

statement is necessary, it is because its rejection would be no more than a misleading way of rejecting the language (the system of meanings) to which it belongs”, p. 139.

⁵² *Meaning and Necessity*, p. 225

⁵³ “Quine on analyticity”, p. 428

⁵⁴ Coffa, cap. 17, “Semantic conventionalism and the factuality of meaning”, p. 322-6. Boghossian, p. 348-9.

⁵⁵ Proust, J. IV, III, p. 353.

⁵⁶ Martin, R. *Pour une logique du sens*, p. 238.

Dito assim, fica claro que o modo de conceber a analiticidade como tendo origem linguística apenas faz sentido se a própria linguagem for concebida como tendo significação independentemente de qualquer outro fator. Isto significa dizer que por detrás da tese da origem linguística das propriedades semânticas, sustentando-a, está a tese de que a *significatividades* é interna a linguagem. Contra esta tese, uma concepção semântica defende *que a origem da verdade analítica é a conexão semântica*, no sentido de que é a instituição de uma estruturação do domínio de referência e a vinculação dessa estruturação a um sistema de expressão que determina quais significações implicam (incluem, envolvem, excluem, pressupõem, etc.) quais outras significações. A própria instauração de um sistema de dizibilidade acarreta o estabelecimento de sentenças inegáveis em virtude da estruturação que aquela instauração pressupõe. As sentenças utilizadas para expressar tais sentenças, entretanto, podem variar segundo as circunstâncias e os usos do sistema de expressão.

O conteúdo das verdades analíticas

Do ponto de vista do que é expresso pela sentença, a analiticidade aparece como uma propriedade da proposição, esta entendida como uma estrutura complexa de funções semânticas. Para Kant tais sentenças não eram informativas⁵⁷, e essa opinião tem sido mantida por diferentes autores, em geral sob a tese de que elas são vazias de conteúdo, ou ainda que elas nada dizem acerca do mundo. Faz parte do fascínio e do enigma das sentenças ditas analíticas que não seja claro qual é o seu conteúdo. Se, por um lado, em termos referenciais elas parecem ser não-informativas, em termos inferenciais elas podem ser vistas como explicitações da armação formal que estabelece as possibilidades do que pode ser dito ou pensado e as relações entre as expressões ou conceitos, tendo assim um valor heurístico importante. Esta posição, convém lembrar, aparece em Frege:

Substituindo-se assim em um raciocínio todos os fatos por condições, o resultado obtido terá a forma do estabelecimento da dependência de uma

⁵⁷ “Juízos analíticos nada dizem no predicado que já não tenha sido pensado no conceito do sujeito, mesmo que não tão claro e com a mesma consciência” (Prol., § 2, p. 15). Tais juízos não acrescentam “nada através do predicado ao conceito do sujeito, mas meramente explicitam os conceitos constituintes que já haviam sido pensados nele, só que confusamente” (A 7/B11).

consequência com relação a uma série de condições. Esta verdade fundamentar-se-ia apenas pelo pensamento, ou, para falar como Mill, pela manipulação artificial da linguagem. Não é impossível que as leis numéricas sejam desta espécie. Seriam então juízos analíticos, embora nada exigisse que fossem descobertos exclusivamente pelo pensamento; pois não está aqui em questão a maneira de descobrir, mas sim a natureza das razões da demonstração... [...] Cada uma conteria, concentrada em si, toda uma cadeia de raciocínio para uso futuro, e sua utilidade consistiria em não ser mais preciso perfazê-la passo a passo, mas em ser possível enunciar o resultado da série total imediatamente.⁵⁸

Esta posição pode ser denominada de interpretação *lógica* do conteúdo das sentenças analíticas, uma vez que as valoriza enquanto instrumentos lógico-inferenciais.

Por outro lado, Wittgenstein e Carnap⁵⁹ defenderam uma versão *linguística*, durante um certo período, entendendo que tais sentenças se distinguem das demais pelo papel que elas exercem no processo de tornar possível dizer alguma coisa. Tais sentenças funcionariam como regras semânticas, não obstante a sua aparência de sentenças designativas ou contedísticas comuns, através das quais a dizibilidade mesma seria instaurada. Elas implicitamente estabeleceriam o campo semântico no qual se pode dizer ou desdizer algo com sentido, sendo logicamente primeiras em relação as demais sentenças, pois através delas é que o léxico e também as regras de formação e transformação seriam instituídas. A sentença *Todo solteiro é não casado* pode ser vista como uma afirmação descritiva, mas também como uma definição ou introdução de ‘solteiro’ a partir ‘homens não casados’ e vice-versa; (ou ainda, o mais provável, como apropriação-regimentação de um termo prévio para um novo uso). A sentença *Hoje é Sexta, amanhã é Sábado*, pode ser vista como introduzindo o significado de alguns de seus termos e, simultaneamente, fornecendo um padrão de inferência, isto é, fornecendo o modo de uso ou o sentido dos termos. Se estas duas sentenças são tidas como falsas por alguém, ou mesmo como contingentes e revisáveis a partir de novas experiências, então, esse alguém usa uma linguagem diferente do português atual. Esse alguém seria

⁵⁸ *Os fundamentos da Aritmética*, §17, p. 216-7.

⁵⁹ Coffa, p. 260, 265.

desqualificado como falante da língua portuguesa (o que de modo algum implica desqualificá-lo como falante). Nessa perspectiva, a analiticidade seria o indicador de que as sentenças em questão pertencem ao grupo constituidor da linguagem, o que significa dizer que negá-las seria o mesmo que mudar de linguagem, ou mudar a linguagem.

Em termos carnapianos, tais sentenças apenas têm a aparência de sentenças empíricas, como sendo da linguagem-objeto, portanto, como descritivas, mas na verdade são traduções em linguagem-objeto de regras semânticas⁶⁰ O conteúdo da sentença, p.ex., “Ninguém é pai de si mesmo” caracteriza o modo de emprego de uma expressão, “ser pai de”, e é analítico, pois segue-se apenas das regras da linguagem. Uma vez que as línguas naturais apresentam-se como estruturas de reiteração e articulação, é plausível supor-se que nelas também ocorram tais relações. Supor o contrário nada mais é do que pressupor a sua ilogicidade, ou melhor, que as línguas naturais não contêm elementos formais reiteráveis.

Uma outra concepção do conteúdo das sentenças analíticas pode ser formulada de modo que a fonte da analiticidade não seja a linguagem e o seu conteúdo não seja a redundância, nem a repetição de informação nos casos materiais, e nem a tautologia nos casos formais. A propriedade analiticidade, e as relações de redundância, tautologia, sinonímia, antonímia, enquanto aspectos estruturais, seriam concebidas como tendo origem no elemento lógico-formal subjacente à linguagem, e o seu conteúdo justamente ser as propriedades lógico-estruturais inerentes a uma dada linguagem, mas não enquanto propriedades dessa linguagem particular, e sim enquanto propriedades estruturais possibilitadoras de linguagem. A analiticidade seria a manifestação das propriedades e relações lógicas gerais independentes de qualquer linguagem particular. Tais propriedades e relações também estariam por detrás das propriedades e relações dos domínios de objetos ou mundos. O que significa dizer que tais sentenças expressam a trama de relações formais das propriedades gerais que se manifestam nos estados de coisas e são significadas pelas sentenças de uma dada linguagem.

A sentença “Ninguém é pai de si mesmo” pode ilustrar esse ponto. Na versão linguística de Carnap, esta sentença expressa uma verdade

⁶⁰ LSL, §74, p. 285; §63, p. 233-37; Cf. Proust, p. 378-81.

analítica na medida em que por detrás dela existiria por definição uma sentença puramente sintática que garante a sua validade, a saber, “ser pai de’ é uma expressão de relação L-irreflexiva”. Ora, pode-se argumentar que é a irreflexividade da propriedade “ser pai de” que garante a validade da sentença puramente sintática. Portanto, que em última instância é o modo como as coisas são que determina que sentenças serão analíticas. Esta posição pode ser denominada de versão *ontológica* do conteúdo das verdades analíticas, na medida em que apela para a noção de propriedade e de modo como as coisas são.

Recusando essas perspectivas, defende-se nesse texto que as verdades analíticas expressam o modo como a linguagem se conecta com o não-linguístico, isto é, o modo como ela torna-se significativa, tendo um conteúdo primariamente semântico. Em termos conceituais, tais sentenças explicitam a trama de relações entre os conceitos-sentidos utilizados para apreender o real e expressá-lo através de uma dada linguagem. Desse modo as diferentes interpretações (lógica, linguística, ontológica) do conteúdo das verdades analíticas constituem na verdade tentativas de reduzir e apresentar todo o complexo semântico a um de seus elementos. Uma interpretação *semântica* das sentenças analíticas, elaborada a partir de Bolzano e Tarski, supõe a separação entre linguagem e domínio de referência, concebendo tais sentenças como expressões da estruturação da relação de significação que nos dá tanto a linguagem quanto o domínio ou mundo.

As sentenças analíticas, em geral, têm sido pensadas como base de conhecimento *a priori*: conhecimento obtido através da análise conceitual, ou do significado, sem recurso à experiência. Além disso, a elas está associada a ideia de não-revisabilidade e de validade universal. Tais sentenças representariam um acesso privilegiado ao conhecimento, tendo, portanto, um conteúdo epistêmico. Qual seria este valor epistêmico? Qual é o conteúdo do conhecimento, se é que há, manifesto em uma proposição analítica?

Analíticas seriam as sentenças em que, de algum modo, os conceitos envolvidos já mantivessem relações de inclusão ou exclusão entre si, ou ainda, em que as diferentes partes componentes da sentença expressassem o mesmo conceito, como é caso em *Solteiros são não casados*. Bem analisada, esta sentença expressaria uma conexão entre a noção ser-solteiro e a noção ser-casado. Estas duas noções podem ser analisadas, por sua vez, em noções

mais simples, a saber, [humano, masculino, com/sem vínculo matrimonial]. Sendo assim, a análise das noções envolvidas é suficiente para revelar que o que é proposto é *inferencialmente* verdadeiro, no sentido de decorrer apenas das relações interconceituais. Isto fica claro se tomarmos a sentença *Pedro é solteiro*, ou ainda *Os solteiros são sem-terra*, para contraste. A análise das noções aí envolvidas não fornece nenhuma pista capaz de determinar a verdade ou a falsidade da proposição expressa, na medida em que as noções veiculadas não entretêm nenhuma conexão, e por isso é preciso algo extra, conectando as noções, para determinar seu valor de verdade. Quando verdadeiras, tais sentenças o são *referencialmente*. Segue-se disso que as sentenças inferencialmente verdadeiras são verdadeiras *a priori*? Apenas sob a pressuposição da total transparência da linguagem para o falante, isto é, sob a suposição de que saber o significado de uma sentença implica em saber todas as sentenças expressáveis em uma linguagem e todas as conexões inferenciais entre tais sentenças. (Ou, dito de outro modo, que conhecer um conceito implica conhecer todos os seus vínculos com todos os outros conceitos).

A aceitação de sentenças verdadeiras *a priori*, nesse sentido, de modo algum implicaria em admitir-se verdade científica *a priori*, mas tão somente em admitir-se que dada uma certa estrutura teórico-conceitual certos enunciados serão válidos na medida em que se tome aquela estrutura como verdadeira. Ou melhor, em termos sentenciais, uma vez constituído um aparato gerador de sentenças em que certos termos (estruturais e contedísticos) estabelecem relações inferenciais, certas sentenças terão seu valor de verdade determinado pela simples asserção de outras sentenças.

O refrão bastante comum, “O conteúdo fatural de uma proposição analítica é nulo”, tem gerado uma série de confusões. Primeiro, a partir desse refrão chega-se a tese de que a verdade de um enunciado analítico não depende da realidade. A confusão se dá porque, primeiro, se isola a significação da realidade (ou a linguagem da realidade), e depois se diz que o enunciado é verdadeiro em virtude apenas da significação de suas partes. Porém, do fato de que uma concatenação de significações seja tal que não possa não ser verdadeira, e apenas em virtude dessas significações e do modo de concatenação, não se segue que a significação nada tenha a ver com o mundo. Uma outra confusão também segue-se porque não se percebe que é a articulação de significações que gera a analiticidade, e não o ato de

significar. Nesse sentido, admitir a existência de verdades analíticas não é admitir, como propõe Boghossian (p. 335-6), que “our meaning p by S makes it the case that p ”. Antes, é a articulação semântica que constitui S que a torna verdadeira, independentemente do modo como nós a veiculamos.

A tese que estou defendendo é que a ocorrência de sentenças analíticas depende do modo como a significatividade se estabelece, isto é, depende da semântica subjacente a um sistema de expressão. Claramente a analiticidade seria uma propriedade de linguagens nas quais os termos não são autônomos, ou cujos termos têm seu valor semântico determinado por regras semânticas (Carnap, Katz, Weitzman). Por termos não autônomos entenda-se aqueles termos que pertencem a um mesmo “determinável” e que ocupam um espaço lógico excludente ou includente, isto é, termos que mantêm relações de exclusão, antonímia, inclusão entre si. A analiticidade seria assim uma propriedade essencialmente semântica, pois estaria vinculada às conexões formais entre os conteúdos das expressões de uma linguagem significativa. Um aparato sintático, não obstante apresentar formações redundantes, de modo algum pode constituir uma sentença ou proposição analítica, pois isto depende de uma interpretação das posições e dos sinais sintaticamente concatenados, isto é, do modo como um aparato gerado por regras sintáticas *acopla-se* a um domínio de referência.

Considerem-se os nomes da Tabela Periódica. As seguintes sentenças são permitidas pela estrutura da tabela: ‘Ouro é metal’; ‘Carbono não é metal’; ‘Ouro não é Carbono’. Estas sentenças expressam sentenças analíticas para quem aprende o uso dos termos envolvidos tendo a Tabela Periódica como referência; mas, para quem aprendeu o uso de tais termos através da língua natural, não. Não é nem necessário nem *a priori* que Ouro não seja Carbono, ou que Carbono não seja Ouro, dada a língua natural. Mas, dada a Tabela Periódica, é necessário e *a priori* que Ouro não seja Carbono, pois, na Tabela, “ouro” e “carbono” designam lugares distintos e excludentes, pelo próprio modo de constituição da tabela. Se entendermos que a tabela é na verdade a expressão gráfica da estrutura conceitual da Química, então, compreenderemos que uma sentença do tipo *Ouro é metal* está *prevista*, ou está implícita, e pode apenas ser verdadeira, em função das regras de constituição da tabela, isto é, de constituição de sentenças químicas.

Por outro lado, se entende-se que “Ouro” designa uma determinada substância e “Carbono” outra, que têm respectivamente as propriedades $[Au_2]$ e $[C_2]$ como essenciais, então, também *Ouro não é Carbono* é analítica. No entanto, a fonte da analiticidade agora é ontológica, e não mais semântica, pois a causa da exclusão *a priori* não é propriamente *linguística*. E, se tomamos “Ouro” e “Carbono” como nomes próprios distintos para substâncias individuais distintas, então, necessariamente não pode ser o caso que Ouro seja Carbono, mas o motivo é fático: o fato de tais nomes terem sido introduzidos para designar objetos ou substâncias distintas e, por isso, designarem em qualquer outra situação estas substâncias, se elas existirem no momento da introdução desses nomes.

Estes exemplos nos autorizam dizer que uma vez estabelecida uma estrutura semântica, como é o caso da Tabela Periódica, certas correlações estão implicadas e, por conseguinte, certos enunciados serão válidos e inegáveis enquanto se tome aquela estrutura como correta. De modo algum isto implica em tornar aceitável a noção de conhecimento científico *a priori*, pois, a estrutura semântica que torna significativa a tabela periódica é o resultado de conhecimentos experimentais e formais *a posteriori*. Isto reforça a ideia de que nas sentenças analíticas desvela-se a estrutura semântica de um determinado modo de dizer ou expressar um conteúdo. Em outras palavras, o conteúdo, o que é expresso por uma sentença analítica não pode ser algo acerca do domínio de referência, pois, ao invés de produzir uma sentença falsa, a sua negação destrói a significatividade. Esse conteúdo é *o modo como o nexos semântico*, fundante tanto da linguagem quanto do mundo, está constituído. Por isso, apesar de tais sentenças poderem ser vistas como tautológicas ou redundantes, elas são heurísticamente importantes, uma vez que elas explicitam os nexos e remissões que estão na base da dizibilidade do mundo, os quais fundam e garantem as passagens inferenciais e referenciais de expressões significativas para outras expressões significativas: uma sentença verdadeira analítica explicita *a forma* dos nexos semânticos da linguagem.

Referências

BOLZANO, B. *Wissenschaftlehre I/II*. Hamburg, Felix Meiner, 1963.

BOGHOSSIAN, P. A. “Analyticity reconsidered”, *Noûs* 30 (1996), p. 360-391.

- CARNAP, R. *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic*. 2. ed. Chicago, UC Press, 1958.
- _____. *The logical syntax of language*. Transl. A. Smeaton. Paterson, Littlefield, 1959.
- _____. "Philosophy and logical analysis", 1936, Archives 081-03-01, p. 10, Apud Proust, p. 461.
- _____. *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*. Cambridge, Harvard Univ. Pr., 1975.
- _____. "Intellectual autobiography" in P. A. Schilpp, *The philosophy of R. Carnap*; La Salle, Indiana, Open Court Publishing Co., 1963.
- _____. "Quine on Analyticity." In R. Creath (Ed.), *Dear Carnap, Dear Van*. Berkeley (CA): University of California Press, 1990, p. 427-432.
- COFFA, J. A. *The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*; ed. L. Wessel. Cambridge UP, 1991.
- DAUER, F. W. "In defense of the coherence theory of truth". *Journal of Philosophy* 71 (1974), 791-811.
- FREGE, G. *Die Grundlagen der Arithmetik*. Hrsg. J. Schulte. Stuttgart, Reclam, 1987.
- GOODAMN, N. "On likeness of meaning", 1949.
- HAACK, S. *Filosofia de las lógicas*. Madrid, Catedra, 1982.
- LEIBNIZ. *Discours de métaphysique*. L. Bouquiaux (Ed.). Paris, Gallimard, 1995.
- _____. *Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KATZ, J. J. *The Metaphysics of Meaning*. Cambridge, MIT Press, 1990.
- _____. "The new intensionalism". *Mind*, 101, n. 404 (1992), p. 689-719.
- _____. "The problem in twentieth-century philosophy", 1998.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Harvard, 1980.
- JONG, W.R. "Kant's analytic judgements", *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995), p. 613-641.
- MARTIN, R. *Pour une logique du sens*. Paris, PUF, 1992.
- PROUST, J. *Questions de forme: Logique et proposition analytique de Kant à Carnap*. Paris, Fayard, 1986.

W. V. Quine, "Two dogmas of empiricism" (1951).

_____. *From a logical point of view*. 2. ed. Cambridge, Harvard UP, 1980.

SHER, G. *The bounds of logic: a generalized viewpoint*. Cambridge, MIT Press, 1991.

_____. "Semantics and logic". In LAPPIN, S. (Ed.) *The Handbook of contemporary Semantic theory*. Oxford, Blackwell, 1995.

TARSKI, A. *Logic, semantics, metamathematics*; ed. by J. Corcoran, and transl. by J.H. Woodger. 2. ed., Indianapolis, Hackett, 1983.

TUGENDHAT, E. & WOLF, U. **Logisch*-semantische Propädeutik*. Stuttgart, Reclam, 1983.

_____. *Propedêutica Lógico-semântica*. Petrópolis, Vozes, 1998.

WEITZMAN, L. "Necessity, apriority, and logical structure", *Erkenntnis*, 46 (1997).

WHITE, M. "The Analytic and the Synthetic: an untenable dualism" in HOOK, *John Dewey*, New York, Dial, 1950, p. 316-330.

Las ambigüidades de la negación: un análisis lógico-lingüístico

*Jorge Alberto Molina**

Resumo: Este artigo tem por objetivo expor algumas ideias para elaborar uma perspectiva teórica sobre a negação que permita comparar as abordagens dos filósofos, lógicos e linguistas sobre esse tema. Na introdução são apresentadas algumas das questões discutidas sobre a negação. Na primeira parte é feita a distinção entre frase, enunciado e proposição. Essa análise nos permitirá por um lado diferenciar entidades linguísticas (frases, enunciados) de entidades lógicas (proposições), e pelo outro separar três planos na abordagem das questões sobre a negação: o plano do código linguístico, o do uso do código linguístico ou plano da enunciação, e o plano da lógica. Na segunda parte distinguimos entre os conceitos de oposição, de negação e de expressão intrinsecamente negativa. Na terceira parte abordamos a teoria fregeana da negação a partir das distinções feitas anteriormente. Na quarta parte discutimos as concepções de Platão e de Aristóteles sobre a negação. Na quinta parte distinguimos entre a negação de um enunciado, a negação de uma componente de enunciado, a negação proposicional e a negação predicativa. Na sexta parte discutimos a questão de se haveria um ato ilocucionário de negar oposto ao ato de afirmar. Na última parte apresentamos nossas conclusões.

Palavras-chave: Enunciação, Lógica e linguagem natural, Negação, Pragmática, Teorias sobre a negação

Résumé: Cet article prétend présenter quelques idées qui permettent d'élaborer une comparaison théorique sur la négation chez les philosophes, les logiciens et les linguistes. Dans l'introduction, nous présentons quelques questions concernant la négation. Nous consacrons la première partie à la distinction entre la phrase, l'énoncé et la proposition. Cette analyse nous permettra de distinguer d'un côté les entités linguistiques comme la phrase et l'énoncé des entités logiques comme les propositions et d'un autre côté de distinguer les trois niveaux d'approche sur l'étude des questions sur la négation: le niveau du code linguistique, le niveau de l'usage du code linguistique ou le niveau de l'énonciation et le niveau de la logique. Dans la deuxième partie, il sera question de la distinction entre les concepts d'opposition, de la négation et de l'expression intrinsèquement négative. Nous

* Professor do Mestrado em Letras da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC) e da Universidade Estadual de Rio Grande do Sul (UERGS). E-mail: jorge-molina@uergs.edu.br. Artigo recebido em 29.05.2009, aprovado em 26.06.2009.

consacros la troisième partie à la théorie de Frege sur la négation. Dans la quatrième partie, nous traitons des concepts sur la négation chez Platon et chez Aristote. Dans la cinquième partie, nous distinguons la négation de l'énoncé, la négation d'un composant de l'énoncé, la négation propositionnelle et la négation prédicative. Dans la sixième partie, il sera question de savoir s'il y a un acte illocutoire de nier opposé à l'acte d'affirmer. La dernière partie est consacrée aux conclusions.

Mots clés: Énociation, Logique et langage, Négation, Pragmatique, Théories sur l'énonciation

1 Introducción

No hay acuerdo entre los investigadores del lenguaje sobre cómo caracterizar la negación. Filósofos, lógicos y lingüistas no tienen una agenda común sobre ese tema debido al hecho de tener intereses y perspectivas teóricas diferentes. Gran parte de los filósofos, sobre todo los herederos de la semántica formal de Frege, y casi todos los lógicos, sólo se interesan por los aspectos estructurales del lenguaje que son relevantes para determinar si una proposición es verdadera, o para transmitir la verdad de las premisas de un razonamiento a su conclusión. Caracterizan el significado lingüístico en términos de condiciones de verdad¹. Otros filósofos, especialmente los que cultivan la llamada filosofía del lenguaje ordinario, que tiene una orientación hacia la Pragmática, ven el significado lingüístico estrechamente unido al uso del lenguaje en la comunicación². Por último, los lingüistas atienden a la facticidad del lenguaje. Desde su perspectiva la noción de verdad, cuando se elabora una Semántica y una Pragmática para las lenguas naturales, no debería adquirir un lugar preeminente sobre las demás nociones semánticas, porque ellos están interesados en cualquier tipo de discurso y no sólo en aquel que es dicho con la intención de expresar algo verdadero.

Procedamos inductivamente. Veamos algunos hechos lingüísticos para poder obtener así una claridad mayor sobre lo que se discute cuando nos ocupamos de la negación. Usaremos como ejemplo lenguas indoeuropeas como el español y el alemán, aunque quizás mucho de lo que

¹ Así dice Wittgenstein no *Tractatus* 4.024: "Einen Satz zu verstehen, heisst, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist). Man versteht ihn, wenn man seine Bestandteile versteht".

² En su texto *Meaning and Truth* (Strawson 1983, p. 194-215) Strawson se refiere al conflicto entre los teóricos de la intención comunicativa del lenguaje (dentro de los cuales se coloca) y los teóricos de la semántica formal.

afirmamos aquí puede aplicarse a otras lenguas. En español encontramos el adverbio *no* (*não* en portugués, *nicht* en alemán) para negar un enunciado en su totalidad. *Juan no vino* niega *Juan vino*. Encontramos también que la negación puede darse por medio de prefijos, como *des* e *in*, pero en este caso no es negada la totalidad de un enunciado sino una parte de éste: así *deshonesto* niega *honesto*, *incorpóreo* niega *corpóreo*. También con esta finalidad la lengua alemana usa sufijos como *los*: *Kostenlos* (gratis) niega *kostbar* (valioso), *wolkenlos* (sin nubes) niega *wolkig* (nublado). Pero el sufijo *los* se usa también para negar no un adjetivo sino una expresión usada como complemento. Por ejemplo, *müheless* (sin esfuerzo) niega *mit Mühe* (con esfuerzo). En este caso también se trata de la negación de un componente de enunciado. En español se usa la preposición *sin* para negar expresiones que comienzan con la preposición *con*: *sin esfuerzo* niega *con esfuerzo*, *con éxito* niega *sin éxito*.

Los ejemplos presentados hasta ahora nos permiten reconocer dos tipos de negación: la negación total de un enunciado que llamaremos simplemente negación de enunciado y la negación de un componente de un enunciado, que llamaremos negación de componente. Cuando dejamos de considerar las frases³ *in abstracto* como partes de un determinado código lingüístico y pasamos a estudiar los usos concretos de las frases en una situación comunicativa específica, esto es, los enunciados, y su contexto de enunciación, aparecen entonces situaciones bastante complejas, que no pueden ser reducidas todas al par (negación de enunciado, negación de componente). Muchas veces el hablante presupone que su oyente tiene determinados conocimientos cuya posesión posibilita que éste entienda lo que aquel dice. Si A dice a B *Todos los hijos de Luis duermen* presupone que B sabe que Luis tiene hijos. B podría responder *Hay un hijo de Luis que no está durmiendo*, y en ese caso negaría lo enunciado por A. Pero podría también decir: *Pero si Luis no tiene hijos!* en cuyo caso no estaría negando lo dicho por A sino el supuesto que está detrás de la enunciación de A, a saber que Luis tiene hijos.

Los ejemplos arriba presentados nos permiten entender algunos de los asuntos disputados en torno de la negación. Pues se discute en primer

³ La distinción entre frase, enunciado y proposición es central en nuestro trabajo y será hecha en la próxima sección.

lugar sobre si hay un solo tipo de negación, la negación de enunciado (proposición)⁴, o si además debemos reconocer otra forma de negación, que algunos lingüistas llaman negación de componente⁵ y los filósofos prefieren llamar negación predicativa⁶. Y en este último caso sobre cómo se relaciona este segundo tipo de negación con el primero. En segundo lugar, se disputa sobre si habría o no frases (enunciados, proposiciones) intrínsecamente negativas⁷. En tercer lugar, si debemos reconocer un acto ilocucionario de negar, opuesto al acto de habla que consiste en afirmar un enunciado (proposición), o si por el contrario, negar consiste solamente en afirmar la proposición contradictoria con la proposición negada. Y por último, si la negación sólo puede caracterizarse en el sentido de la semántica formal, como una operación que aplicada a una proposición verdadera la transforma en una falsa, y a una falsa en una verdadera, o si por el contrario, debemos admitir otras perspectivas para caracterizar la negación. Todas estas cuestiones se encuentran vinculadas entre si y de alguna forma todas fueron tratadas por Frege en su escrito *Die Verneinung (La negación)*⁸, de modo tal que deberemos referirnos a las concepciones expuestas en ese texto para compararlas con otras divergentes, y así al final intentar clarificar mejor qué es lo que se está discutiendo. Mas antes de eso haremos en las dos secciones siguientes ciertas distinciones conceptuales.

2 Frase, enunciado, proposición

Entre los autores que se ocupan de la Semántica y la Pragmática de las lenguas naturales no encontramos una terminología común. La elección por una u otra terminología es de hecho una selección de un esquema conceptual en detrimento de otro. Y cada esquema conceptual determinará qué tipos de fenómenos lógico-lingüísticos vamos a percibir. La justificación de una elección de un esquema conceptual será tanto más razonable cuanto más claridad él pueda aportar a lo que se discute, y cuanto más permita un avance, aunque sea modesto, en la discusión emprendida.

⁴ Ver nota anterior.

⁵ Ver Ducrot, 1981, p. 95-98.

⁶ Así en la edición de los escritos de Leibniz hecha por Couturat (Leibniz, 1988, p. 273) leemos: "Aliud ergo est negari propositionem, aliud negari praedicatum".

⁷ Así Frege, niega la existencia de proposiciones intrínsecamente negativas. Ver parte III de este trabajo.

⁸ Ver Frege, 1976, p. 54-71.

Nosotros haremos la distinción entre *frase*, *enunciado* y *proposición*. Este tipo de distinción es tradicional entre los estudiosos de la Pragmática y es parecido a las formuladas por Strawson en su artículo *On referring*, al discutir la teoría de las descripciones definidas de Russell, aunque quizás no coincida totalmente con ellas⁹. Para nosotros una frase es una entidad lingüística, perteneciente al código de una determinada lengua. Una frase es un elemento de la *langue* y no de la *parole*. Sabemos que dar un criterio para distinguir una frase de otras entidades lingüísticas, como palabras o discursos es muy difícil. Para los fines de nuestra discusión consideraremos como frases a aquellas expresiones lingüísticas que contienen explícitamente o implícitamente un sintagma nominal y un sintagma verbal¹⁰. En el siguiente diálogo:

Alfa: ¿Compraste el vestido amarillo?

Beta: No, el azul

admitimos que Beta respondió con una frase, porque en su respuesta está implícito el sintagma verbal *compré*. Otra forma de caracterizar una frase, esta vez semánticamente, es decir que ella contiene un significado completo, a diferencia de las palabras aisladas. Por ejemplo una expresión como *compró* no tiene un significado completo porque podemos preguntarnos ¿qué cosa compró?, ¿quién compró?. De la misma forma si decimos *bueno* podemos preguntarnos: ¿quién o qué es bueno?

Un mismo hablante o hablantes diferentes en una conversación separan las frases dichas por medio de pausas, y eso nos permite considerar el discurso como una cadena de frases emitidas en el orden temporal. Una frase de una lengua es algo que puede estar presente en acto o potencialmente dentro del *corpus* de esa lengua. Los criterios para la formación correcta de frases son sintácticos y semánticos: *Como cuchillos con* y *acabo de ver un sonido agudo*, no son frases correctas por razones sintácticas en el primer caso (porque en español las frases no finalizan con preposiciones) y semánticas en el segundo (se trata de un sinsentido, pues

⁹ Así Strawson distingue entre una oración (sentence), un uso de una oración y una emisión (utterance) de una oración. Ver Strawson, 1983, p. 17.

¹⁰ En *De Interpretatione* 17 a 10 Aristóteles afirma que toda proposición depende de un verbo o de la flexión de un verbo y de un nombre.

los sonidos se oyen y no se ven, la expresión es sólo admisible como licencia poética).

Hablantes diferentes pueden usar la misma frase para realizar diferentes *enunciados*. Por ejemplo, *Tengo frío* dicho por Luis y por Pedro son dos enunciados diferentes, pues se refieren a personas diferentes. También un mismo hablante puede usar la misma frase en diferentes ocasiones formando enunciados diferentes. Por ejemplo *Ayer llovió* dicho por Pedro el 15 de enero y dicho nuevamente por éste el 27 de enero, son también dos enunciados diferentes. No sólo cuando la oración contiene componentes deícticos reconocemos este fenómeno. *Sabemos los servicios que usted dió a nuestra empresa* dicho por un empresario a un trabajador, puede, en determinadas circunstancias, por ejemplo cuando el trabajador es felicitado, ser un enunciado que tiene el significado que llamamos literal, y en otras, por ejemplo, al ser despedido el trabajador, tener un significado irónico. Un *enunciado*, entonces, es una entidad lingüística generada por el uso de una frase con un determinado propósito y dentro de una determinada situación comunicativa. La acción que genera esa entidad será llamada por nosotros *enunciación*. Cuando Pedro dice *Tengo frío* y María en otro lugar dice *Tengo frío* tenemos dos *enunciaciones* diferentes y dos *enunciados* diferentes. Enunciado y enunciación se relacionan entre sí como fabricación y producto. Los criterios de la enunciación correcta no son sólo sintácticos y semánticos. Un enunciado puede respetar criterios sintácticos y semánticos de corrección, pero dicho en un contexto comunicacional inapropiado sería considerado por nosotros incorrecto. Si en una ceremonia de bautismo el sacerdote, en lugar de decir las palabras exigidas por el ritual hubiera dicho *Me gusta el bife con cebollas*, quedaríamos sorprendidos.

Los enunciados y las frases expresan un significado completo, a diferencia de las palabras que precisan estar junto con otras palabras para dar lugar a éste. Sin embargo, hay diferencias entre el significado de una frase y el del enunciado que resulta de la enunciación de esa frase. En las frases hay una cierta indeterminación de la referencia. En la frase *Él acaba de venir* no está dicho cuál es la referencia del pronombre *él*. Pero cuando esa frase es usada por Luis Carlos para referirse a su amigo Pedro entonces el enunciado correspondiente *Él acaba de venir*, tiene su referencia determinada. Esa indeterminación de la referencia de las frases es originada porque ellas contienen en muchos casos expresiones deícticas. Pero también

puede tener su origen en un nombre propio. Así en la frase *Napoléon comió* no sabemos si el nombre Napoleón se refiere al emperador francés, a un gato, o a otra mascota. Esa ambigüedad desaparecerá cuando aquella frase sea usada por alguien en un determinado contexto comunicacional.

Cuando el hablante tiene la pretensión de que el enunciado proferido por él, exprese un significado completo, para el cual puedan formularse las preguntas: ¿es verdadero?, ¿es falso?, diremos que ese significado es una *proposición* y que el enunciado correspondiente expresa una proposición. Para nosotros una proposición no es una entidad lingüística sino lógica, mientras que el enunciado y las frases son entidades lingüísticas.

Antes de explicar la diferencia entre entidades lógicas y entidades lingüísticas haremos algunas observaciones: en primer lugar obviamente no todo enunciado expresa una proposición. Así los enunciados proferidos por un actor en el teatro no expresan proposiciones, pues no hay allí intención de decir algo verdadero o falso. En segundo lugar es claro que por medio de un enunciado podemos expresar una proposición falsa. Es lo que hace el mentiroso, y también aquel que teniendo la intención de expresar una proposición verdadera, expresa, sin quererlo una falsa. Pues la verdad o la falsedad efectiva de una proposición no dependen de la intención del hablante, sino de cómo son las cosas en la realidad. Pero es suficiente que haya intención de decir algo verdadero o falso para que se pueda decir que se está expresando una proposición¹¹. Cuando no hay esa intención, como en el caso del actor de teatro o del novelista, no diremos que los enunciados expresen proposiciones. Pero cuando Ptolomeo afirmaba la inmovilidad de la Tierra tenía, sin duda, la intención de expresar una proposición verdadera, que nosotros reconocemos hoy falsa.

Entidades lógicas son el tema de la Lógica, y esta disciplina tiene dos problemas fundamentales: identificar aquellas proposiciones que son verdaderas por su forma y determinar las reglas que permiten, partiendo de proposiciones verdaderas concluir una proposición verdadera. La verdad es una noción central de la Lógica. Entidades lingüísticas son el tema de la Lingüística. Esta ciencia estudia aquellas expresiones que pertenecen o

¹¹ Así que según nuestra perspectiva se puede hablar legítimamente de proposiciones en el campo de la Ética y de la Metafísica.

pueden pertenecer al *corpus* de una lengua determinada, y los usos que hacemos de ellas en la comunicación. Nuestras expresiones lingüísticas tienen muchas más funciones además de expresar proposiciones verdaderas o falsas. Cuando nosotros tratamos con entidades lingüísticas tenemos que considerar los dos planos del significante y del significado, el plano de la expresión y el plano del contenido. Cuando nos ocupamos de una entidad lógica nos estamos ocupando sólo con un significado, con un contenido. Así supongamos que hubo una tormenta en la ciudad de Córdoba el día 14 de febrero del 2005. El enunciado *Habrá mañana una tormenta en la ciudad de Córdoba* dicho por Luis el día 13 de febrero de 2005 y el enunciado *Hubo una tormenta en la ciudad de Córdoba hace dos días*, dicho por Pedro el 16 de febrero de 2005, son dos enunciados diferentes que expresan la *misma* proposición. En efecto esos dos enunciados expresan significados, pensamientos completos, en relación a los cuales se puede preguntar si son verdaderos o falsos. Y las condiciones que harían verdadero el primer pensamiento son precisamente las que hacen verdadero el segundo y viceversa. Por eso decimos entonces que ambos enunciados expresan la *misma* proposición. Si se nos permite una analogía matemática podríamos decir que una proposición es una clase de equivalencia: dado un enunciado, una proposición sería la clase de equivalencia de todos los enunciados cuyas condiciones de verdad son idénticas a las del enunciado dado.

Podemos dar una caracterización de la sintaxis de las lenguas naturales y del significado lingüístico que no apele a la noción de verdad. Para ver eso basta tener en cuenta que una expresión no precisa ser verdadera o falsa para ser significativa. Diremos entonces que entidades lógicas son los significados de ciertas entidades lingüísticas vistos *sub specie veritatis*. Afirmamos que grande parte de las polémicas sobre la negación se podrían expresar de forma más clara sabiendo si se está discutiendo sobre la negación de entidades lógicas o sobre la negación de entidades lingüísticas.

2 Oposición, negación, intrínsecamente negativo

Otra distinción que se debe hacer al estudiar la negación es aquella que hay entre los conceptos de oposición, de negación y de intrínsecamente negativo. Vamos abordar este tema, refiriéndonos en primer lugar a las proposiciones, y después ampliaremos nuestras consideraciones a los enunciados, frases y a los componentes de frases. La proposición *Esta*

mancha es verde se opone a la proposición *Esta mancha es roja* pues es imposible que la misma mancha sea verde y roja al mismo tiempo. Así que podemos decir que una proposición se opone a otra cuando las dos describen estados de cosas que no pueden coexistir, como sucede con esos a los que las dos proposiciones arriba citadas se refieren. Pero para que una proposición sea la negación de la otra se requiere algo más que la mera oposición. Debe suceder que si una de ellas es verdadera la otra debe ser falsa, lo que no es el caso en el ejemplo arriba propuesto, pues puede suceder que una mancha no sea ni verde ni roja.

Ahora bien, no podemos decir que ninguna de las dos proposiciones citadas arriba sea intrínsecamente negativa. Para poder decir que una proposición es intrínsecamente negativa debemos identificar en ella la presencia de ciertas partículas o componentes negativas como *no*, *ningún*, *ni*. Así *Cristo es eterno* y *Cristo no es mortal* niegan la proposición *Cristo es mortal*, pero la primera no es una proposición intrínsecamente negativa y la segunda lo es. *Mutatis mutandis*, lo que dijimos sobre las proposiciones puede ser dicho sobre los enunciados, pero ahí debemos considerar que no todo enunciado expresa una proposición. Los enunciados *Abra la puerta!*, *No cierre la puerta!* se oponen al enunciado *Cierre la puerta!* pues las dos primeras órdenes no pueden realizarse al mismo tiempo que la tercera, si las tres se destinan a la misma persona y se refieren a la misma puerta. Sin embargo la segunda orden está expresada por un enunciado intrínsecamente negativo y la primera no. Consideraciones semejantes pueden aplicarse a las expresiones de deseos.

Dejando de lado la enunciación y el contexto de enunciación, al considerar el código lingüístico en sí mismo podemos hablar de frases intrínsecamente negativas como aquellas que contienen marcadores lingüísticos como *no*, *ningún*, *ni*. Sin embargo no tiene sentido decir que una frase se opone o niega a otra. Es el uso de una frase, con un determinado propósito y en una determinada circunstancia lo que se opone o niega el uso de otra frase, también emitida con un propósito determinado en una ocasión determinada, o lo niega. Proposiciones pueden negar proposiciones, enunciados pueden negar enunciados, pero frases no niegan frases. Pero para poder negar o oponerse a un enunciado dicho por otra persona, el hablante tiene que tener a su disposición dentro del código de su lengua, frases dotadas de los marcadores lingüísticos necesarios para realizar

esas tareas. Si en la lengua española no tuviéramos a nuestra disposición el marcador de negación *no* no podríamos enunciar *Juan no vino* para negar *Juan vino*. Así que tiene sentido hablar de frases intrínsecamente negativas diciendo que son aquellos elementos del código lingüístico que son usados para negar otros enunciados o para oponerse a ellos.

Consideremos ahora los componentes de las proposiciones y de los enunciados. Desde la Antigüedad clásica se reconoció que los llamados contrarios

<i>Frío</i>	<i>caliente</i>
<i>Alto</i>	<i>bajo</i>
<i>Joven</i>	<i>viejo</i>
<i>Paz</i>	<i>guerra</i>

se oponen entre sí. Sin embargo ninguno de estos componentes, que los filósofos y lógicos llaman conceptos es intrínsecamente negativo. Diferente es el caso con *inhábil*, *desordenado*, e *incorruptible* que al mismo tiempo que son intrínsecamente negativos, como lo muestra la presencia de los sufijos *in* y *des*, pueden ser usados no sólo para oponerse a *hábil*, *ordenado* y *corruptible* respectivamente, sino también para negarlos. Pues algo puede que no sea ni frío ni caliente, pero nada puede ser ni corruptible ni incorruptible. En este caso tenemos no la simple relación de oposición sino la relación más fuerte de negación.

En resumen, la oposición y la negación no pertenecen al código lingüístico, a la *langue*, sino al uso de la lengua. Cuando usamos el código lingüístico con un determinado propósito, sea expresar una proposición, una orden, o un deseo, esto es, cuando consideramos enunciados y enunciaciones, ahí sí aparecen en ese nivel la oposición y la negación. Por el contrario lo intrínsecamente negativo está basado en el código lingüístico siendo marcado por las expresiones *no*, *ningún*, *des*, *in*, etc. Y podemos decir que el código (en nuestro ejemplo la lengua española) contiene elementos intrínsecamente negativos.

3 La concepción fregeana de la negación

Hechas estas distinciones, volvamos entonces a Frege. Antes de exponer y discutir la concepción fregeana debemos decir lo siguiente: Frege no hizo la distinción que nosotros hicimos entre enunciado y proposición, de modo

que traduciremos el término alemán *Satz* usado por él a veces por proposición y otras por enunciado. Esto se debe a que Frege estaba interesado en el lenguaje en la medida en que es usado dentro de la actividad científica. Y en ésta, todo enunciado expresa una proposición, pues lo que se dice en la ciencia tiene la pretensión de ser verdadero.

Podemos resumir la concepción fregeana sobre la negación por medio de los siguientes ítems:

- i) Según Frege, debemos distinguir entre el contenido proposicional o pensamiento (la proposición según nuestra terminología) y el acto de reconocer la verdad de ese contenido, acto que es llamado juzgar o afirmar por Frege (afirmar una proposición)¹². Para Frege la negación recae sobre todo el contenido proposicional. La distinción entre el contenido proposicional y el acto de reconocer ese contenido como verdadero ha sido obscurecida, según Frege, por el hecho de que la mayoría de las lenguas indoeuropeas carecen de marcadores lingüísticos para realizarla¹³. Tanto el actor en el escenario como la persona que quiere dar una información a su vecino dicen de la misma forma *La puerta de la sala está abierta*, aún cuando el segundo quiera dar una información verdadera y el primero no. La distinción entre un enunciado que exprese una proposición y otro, como frase, idéntico a él que no la exprese, por ejemplo aquel que aparece en una obra de ficción, sólo puede realizarse llevando en cuenta la intención del hablante y el contexto de la situación comunicativa.
- ii) El acto de afirmar o juzgar no tiene ninguna acción constitutiva sobre el pensamiento, esto es, sobre la proposición, pues lo que hace ese acto es reconocer como verdadero un pensamiento ya formado y no construirlo¹⁴. Es decir el acto de afirmar una proposición no constituye su sentido.

¹² Ver Frege, 1976, p. 55-56. Leemos en este texto: “Das Wesen der Frage erfordert die Scheidung des Fassens des Sinnes vom Urteilen. Und da der Sinn eines Fragesatzes immer auch in dem Behauptungssatz steckt, in dem die Antwort auf die Frage gegeben wird, ist diese Scheidung auch im Behauptungssatze durchzuführen”.

¹³ Ver Frege, 1976, p. 65 donde se afirma: “Die Sprache hat ja kein besonderes Wort, keine besondere Silbe für die behauptende Kraft, sondern diese liegt in der Form des Behauptungssatzes, die sich besonders im Prädikate ausprägt”.

¹⁴ Ver Frege, 1976 p. 59: “ Wir können durch unser Urteilen am Bestande des Gedankens nichts ändern. Wir können nur anerkennen, was ist. Einem wahren Gedanken können wir durch unser Urteilen nichts anhaben”.

- iii) Como consecuencia de i) y ii) Frege rechaza la doctrina kantiana¹⁵, y de la mayoría de los lógicos de la Edad Moderna¹⁶, de que el juicio afirmativo consistiría en una síntesis de conceptos, unidos por la cópula. También la concepción aristotélica de que la afirmación consistiría en unir conceptos (*λογοι*) y la negación en separarlos, debe ser rechazada. Pues estas caracterizaciones otorgan al acto de afirmar una acción constitutiva sobre la proposición.
- iv) No hay para Frege un acto ilocucionario de negar que sea el opuesto del acto ilocucionario de afirmar un contenido proposicional. La negación opera sobre el contenido proposicional o pensamiento dando lugar a un pensamiento contradictorio con el pensamiento negado. Contradictorio en el sentido de que si uno es falso el otro es verdadero, y si el segundo es verdadero entonces el primero será falso. Pero negar no es un acto de habla opuesto al acto de habla de afirmar. Negar una proposición falsa es afirmar una verdadera, y negar una proposición verdadera es afirmar una falsa. O expresado de otro modo: dada una proposición, negarla consiste en afirmar su contradictoria.
- v) La negación opera sobre todo el contenido proposicional (toda la proposición) y no sobre una parte de él (de ella). Así desaparecería para Frege, por lo menos en el lenguaje de la ciencia, cualquier distinción entre negación proposicional y negación predicativa¹⁷.
- vi) La negación es una operación insaturada que se aplica a un pensamiento, (esto es a una proposición) dando origen así a otro pensamiento, la proposición contradictoria con la proposición negada.
- vii) No hay proposiciones intrínsecamente negativas. No se puede por lo tanto distinguir entre proposiciones afirmativas y negativas¹⁸.

¹⁵ Así Kant afirmaba que un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diversas representaciones, o la representación de la relación entre ellas, en la medida que constituyen un concepto: "Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen". Kant, 2003, p. 201.

¹⁶ Ver Kant, 2003, p. 205-207.

¹⁷ Frege afirma: "Aber es ist lästig, die beiden Arten des Verneinens zu unterscheiden". Frege, 1976, p. 65.

¹⁸ Frege caracteriza esa distinción como "eine für die Logik wenigstens ganz unnötige Unterscheidung, deren Grund ausserhalb der Logik zu suchen ist". Frege, 1976, p. 61.

Como muchas de estas tesis estaban en contraposición a una tradición ya ampliamente arraigada de análisis lógica y gramatical, Frege se vió obligado a defenderlas. Que debemos distinguir entre el contenido proposicional y el acto de afirmarlo, se sigue, para Frege, de lo siguiente: un contenido proposicional es algo con un sentido completo, y muchas veces no podemos reconocer ese sentido ni como verdadero ni como falso. Ese contenido también puede ser expresado por medio de una pregunta. Así, hasta la prueba por Lindemann de la trascendencia de π , podíamos preguntarnos: *¿puede ser π la raíz de un polinomio con coeficientes racionales?*, sin poder dar una respuesta ni afirmativa ni falsa. Esto quiere decir que podemos entender el sentido de una proposición sin estar en condiciones de decidir si la proposición es verdadera o falsa, y por lo tanto sin estar en condiciones de poder afirmar sinceramente esa proposición. Saber si una proposición es verdadera o falsa no es condición necesaria para entender su sentido.

Las tesis iii) y iv) son probadas por Frege en forma conjunta, de la manera siguiente: si se admitiera que negar es un acto de habla ilocucionario, opuesto a afirmar, acto cuyo efecto consiste en separar conceptos, ¿como explicar la doble negación? Pues esa operación restituye el pensamiento original. Así al negar la proposición *Pitágoras no era filósofo* significamos lo mismo que cuando afirmamos *Pitágoras era filósofo*. Aplicada una vez la negación separaría componentes de una proposición (conceptos, según la terminología de los lógicos de la Edad Moderna), y aplicada una segunda vez, uniría lo que fue separado. Sería como una espada que cicatriza las heridas que ella misma produjo¹⁹. Otro argumento que Frege dá a favor de la tesis iv) es el siguiente: si podemos dar cuenta de los fenómenos lógico-lingüísticos asociados con la negación por medio de dos componentes: a) la fuerza asertórica del acto de afirmar, b) la palabra negativa, ¿por qué recurrir a tres componentes: a) la fuerza asertórica para el caso de la afirmación, b) la fuerza asertórica opuesta para el caso de la negación, c) una palabra negativa como *no* en los enunciados que se emiten sin fuerza asertórica?²⁰ Eso haría más compleja la Lógica que es la doctrina de la inferencia deductiva. Pues consideremos los siguientes dos razonamientos

¹⁹ Frege, 1976, p. 60.

²⁰ Frege, 1976, p. 67.

Si el acusado no estaba en Berlín el día del asesinato, entonces no cometió el asesinato; ahora bien, el acusado no estaba en Berlín el día del asesinato. Por lo tanto no cometió el asesinato.

Si el acusado estaba en Berlín el día del asesinato, entonces no cometió el asesinato; ahora bien, el acusado estaba en Berlín el día del asesinato. Por lo tanto no cometió el asesinato.

Ambos raciocinios son válidos *vi formae*, independientemente de la verdad o falsedad de las premisas que aparecen en ellos. Los dos tiene la misma forma

$$\begin{array}{l} p \text{ entáo } q \\ p \\ \text{—} \\ q \end{array}$$

Como para la Lógica para determinar la validez de un razonamiento no interesa la verdad o la falsedad de las proposiciones que lo componen sino su forma, la corrección de las reglas lógicas de inferencia no depende de que reconozcamos la verdad de las proposiciones que ellas ligan. Así podemos suponer que esas reglas vinculan contenidos proposicionales sin que sea necesario haber reconocido la verdad de esos contenidos. Hacer que la negación y la afirmación sean constitutivos del pensamiento, esto es de las proposiciones, nos impediría identificar los dos razonamientos expuestos arriba, como casos de la misma forma lógica. En efecto, como la mayoría de las lenguas indoeuropeas no tiene ninguna palabra especial para la afirmación²¹, podemos dejar el antecedente de la primera premisa del segundo razonamiento inalterado y expresar su negación substituyendo en el primer razonamiento *no* por *es falso que*. Pero de esa forma destruiríamos la semejanza entre ambos razonamientos.

La tesis v) es probada por Frege a partir del hecho de que la negación de un componente proposicional (negación de predicado) puede ser reducida, según él, a la negación proposicional. Así *Juan es invencible* puede ser expresado como *No es verdad que Juan pueda ser vencido*.

²¹ Tenemos marcas para las respuestas dadas a preguntas. ¿Estudiaste en Berkeley?. Sí, estudié. Pero no hay ninguna marca de afirmación que nos permita distinguir entre lo que dice una persona que quiera informar a su vecino de que la puerta de la sala está abierta y lo que dice una actriz en el palco.

“Reducido” quiere decir aquí que puede ser dado un equivalente semántico de la primera expresión, esto es una expresión sinónima. Y expresiones son sinónimas para Frege, cuando sus condiciones de verdad son idénticas. Debemos reconocer que la tesis fregeana vii), de que no hay proposiciones intrínsecamente negativos contradice nuestra intuición lingüística. Pero podemos entenderla también a partir de los principios que fundamentan la semántica fregeana. Cuando Frege aborda el significado lingüístico, sólo se interesa por aquellos aspectos que son relevantes para la verdad o falsedad de lo que se dice. Consideremos las siguientes tres proposiciones: a) *Cristo no es mortal*; b) *Cristo es inmortal*; c) *Cristo es eterno*. El lingüista, es decir, aquel que estudia la facticidad del lenguaje, y no se interesa por él, como lo hace el lógico, apenas en cuanto el lenguaje es vehículo de valores epistémicos, dirá que estamos frente a tres enunciados diferentes. El enunciado c) no contiene partículas negativas, en a) aparece la partícula *no* que sirve para indicar, generalmente, la negación de todo un enunciado, en b) aparece un componente negativo *in* como en *ineficaz*, *incapaz*, *inmuelle*, prefixo que sirve para negar un adjetivo. Pero las condiciones de verdad de los tres enunciados son idénticas y por eso podemos decir que los tres expresan la misma proposición. Este hecho lleva a Frege a decir que no hay proposiciones intrínsecamente negativas. Pues *Cristo no es mortal* significa lo mismo que *Cristo es eterno*, donde no aparece ninguna partícula negativa. Significan lo mismo para el lógico que sólo se interesa por las condiciones de verdad de los enunciados.

El análisis fregeano de la negación se orienta a caracterizar la negación de una entidad lógica: la proposición. Frege no hace la distinción que nosotros hicimos entre proposición y enunciado, porque en el contexto de la ciencia no sucede que un enunciado pueda expresar dos proposiciones diferentes, por el hecho de haber sido dicho por dos enunciadorees diferentes, o por haber sido dicho en dos ocasiones diferentes, o en dos lugares diferentes, o por haber sido dirigido a personas diferentes. A partir de Frege sólo podemos obtener una caracterización de la negación para el discurso científico pero que es inapropiada para explicar cómo funciona la negación en otro tipo de discursos. Si en el teatro los actores A y B dijeran

A: Ricardo es el hijo del rey

B: No!. Ricardo no es el hijo del rey

no podemos explicar el significado de los enunciados dichos por medio de la noción de condiciones de verdad, pues los enunciadorees no tuvieron la pretensión de decir algo verdadero. Lo que sí podemos decir es que si A dijiese

A: Ricardo es el hijo del rey y Ricardo no es el hijo del rey

su enunciado sería incomprendible, porque representaría en la mente de los espectadores dos situaciones (ser Ricardo el hijo del rey; no ser Ricardo el hijo del rey) que no pueden coexistir, esto es existir al mismo tiempo.

4 Negación y separación

Vimos que los lógicos, a partir de Frege, definieron la negación como una operación que aplicada sobre una proposición cambia su valor de verdad. Así la negación de una proposición verdadera dá lugar a una proposición falsa, y la negación de una proposición falsa, a una verdadera. Sin embargo, antes de Frege, la Lógica no caracterizaba la negación de esa forma. En los manuales que exponían esa disciplina se distinguía entre proposiciones afirmativas y proposiciones negativas²². En las segundas se reconocía la presencia de marcadores lingüísticos que precisamente permitían clasificarlas como intrínsecamente negativas, tales como *ningún*, *no* etc. Así habría, según esa perspectiva, y en contra de la concepción fregeana, proposiciones intrínsecamente negativas. Además detrás del reconocimiento de éstas estaba la concepción de que la proposición negativa expresa la separación²³ de conceptos. Por otro lado cuando en la filosofía griega la negación aparece como tema de discusión lo hace como expresión de la separación o de la combinación no de conceptos mas de realidades. Es sabido que en el *Sofista*, Platón, se enfrentó con la cuestión de explicar cómo son posibles las proposiciones falsas. Esa cuestión lo llevó a admitir que hay Formas (Ideas)

²² Ver Kant, 2003, p. 205 que corresponde a AK 103.

²³ Así leemos en el *Manual de los cursos de Lógica General* de Kant lo siguiente: “Según la calidad (*Qualität*), los juicios son afirmativos o negativos o indefinidos (bejahende, verneinende, unendliche). En los juicios afirmativos el sujeto es pensado bajo la esfera de un predicado; en los negativos el sujeto es puesto fuera (auser) de la esfera del predicado; y en los indefinidos es puesto en la esfera de un concepto que se encuentra fuera (ausserhalb) de la esfera de otro”. (Kant, 2003, p. 205-207).

que pueden combinarse y otras que no²⁴. Por ejemplo, la Forma Hombre” puede combinarse con la Forma “Animal” y esa combinación la expresamos por medio de la proposición *Todo hombre es un animal* o *El hombre es un animal*. Otras formas como la de “Hombre” y “Reptil” no se combinan, y es por eso que podemos afirmar *El hombre no es un reptil* o *Ningún hombre es un reptil*. La negación expresaría la imposibilidad de que dos formas se combinen.

La concepción platónica sobre la negación reaparece en el *De Interpretatione* de Aristóteles. Negar consiste en expresar en el plano del lenguaje la separación entre dos realidades que no pueden darse al mismo tiempo. Si lo que expresamos lingüísticamente coincide con la realidad, esto es, si lo que declaramos separado corresponde a una separación efectiva entre dos realidades, decimos algo verdadero, en el caso contrario, diremos una falsedad²⁵. Vemos así que la concepción platónica y aristotélica es diferente de la concepción fregeana que define la negación como una operación que cambia el valor de verdad de una proposición en su valor de verdad opuesto. Porque para Aristóteles la negación no se define a partir de la verdad o de la falsedad, sino que la verdad y la falsedad se definen a partir de que lo dicho unido o separado, coincida con la unión o separación efectiva de las cosas. Es sobre la base del análisis aristotélico que la lógica posterior distinguió entre proposiciones (juicios) afirmativos y proposiciones (juicios) negativos. Si se define la negación a partir de los valores de verdad, como bien lo expresó Frege, esa distinción carece de valor. Pero si se caracterizan las proposiciones como intrínsecamente afirmativas o negativas, sin llevar en cuenta su valor de verdad, y sólo considerando si esas proposiciones expresan una separación o una combinación entre conceptos o realidades, entonces ella es pertinente.

Ahora bien, lo que es declarado separado es aquello que no puede coexistir. Si decimos una proposición negativa como *Ningún hombre es reptil*, declaramos que en un individuo no pueden coexistir las propiedades de “ser hombre” y “ser reptil”. Si decimos *Mozart no es filósofo* declaramos que no coexistieron en ese individuo, llamado Mozart, las propiedades que lo

²⁴ Aquí nos apoyamos en el análisis que hace F. M. Cornford del *Sofista*, en su obra *La teoría platónica del conocimiento*. (Cornford, 2007).

²⁵ *De Interpretatione* 17 a 25-17 b.

caracterizan (ser el autor de la *Flauta Mágica*, ser austríaco, etc) con la propiedad de ser filósofo.

5 Intentando caracterizar la negación de enunciado, la negación de componente de enunciado, la negación proposicional y la negación predicativa

En general, los lingüistas, sobre todos aquellos que se ocupan con la Pragmática, tenderán a reconocer que la perspectiva fregeana sobre la negación es limitada, aún cuando se admita su valor para el avance de la Lógica. Esa limitación viene de que Frege estaba interesado en el lenguaje de la ciencia y en su formalización, y consideraba las sutilezas del lenguaje natural una trampa para el pensamiento correcto²⁶, esto es, para el pensamiento orientado a la verdad y que parte de premisas que son aceptadas como verdaderas. Por otro lado Frege no consideró la contribución que tiene el contexto de enunciación para el significado de un enunciado y eso porque en gran medida esa contribución es irrelevante para el significado de los enunciados de la ciencia. Por eso, según nuestra terminología introducida en la sección II, sería más correcto no hablar de enunciados científicos sino simplemente de proposiciones científicas.

Examinando algunas particularidades de las lenguas naturales y recordando las distinciones que hicimos en la parte II de nuestro texto podemos obtener razones para distinguir entre cuatro tipos de negación: la negación de enunciado, la negación de componente de enunciado (que para abreviar llamaremos simplemente negación de componente), la negación proposicional y la negación de predicado. La primera y la segunda son negaciones relacionadas con entidades lingüísticas (enunciados) la tercera y la cuarta son negaciones relacionadas con entidades lógicas (proposiciones). Como vimos las frases no son en sí ni falsas, ni verdaderas, son los enunciados, y no en todos los casos, los que pueden ser evaluados a la luz de la verdad o de la falsedad pudiendo así, sólo en ese caso, ser considerado su significado como proposiciones. La frase *Pedro tiene un perro hermoso* no es ni verdadera ni falsa, pero el enunciado *Pedro tiene un perro hermoso* dicho por un hombre determinado para referirse al animal de su vecino, Pedro Silva, ella sí puede ser considerada como expresando una proposición

²⁶ “Die Sprachen sind in logischen Fragen unzuverlässig” (Frege, 1976, p. 62).

verdadera o falsa según las circunstancias. Pero en general no podemos caracterizar la negación de enunciados apelando a las nociones de verdad y falsedad pues los enunciados no expresan necesariamente proposiciones. Además vimos que es razonable manter la distinción entre enunciados (proposiciones) afirmativos y negativos.

Si los gramáticos y lingüistas quieren asegurar la independencia de sus teorías en relación a la Lógica, es razonable buscar una forma de caracterizar la negación que no use la noción de verdad. Para la lengua española podemos adaptar un criterio de ese tipo, formulado para el inglés por el lingüista Klima²⁷ Ese criterio nos permite distinguir entre las frases que son usadas para negar un enunciado (que llamaremos frases de negación total) y las frases que nos permiten negar parte de un enunciado (que llamaremos frases con componente negativa). Diremos que estamos frente a una frase de negación total cuando podemos agregar la expresión *tampoco* seguida de un grupo nominal análogo al sujeto de la oración. Por ejemplo

Juan no vino {tampoco Pablo} niega Juan vino

Sartre no es un gran escritor {tampoco Albert Camus} niega Sartre es un gran escritor

Ahora bien, podemos también negar adjetivos, *inhábil* niega *hábil*, *incorpóreo* niega *corpóreo*; negar verbos, *destruir* niega *construir*; adverbios, *destruictivamente* niega *constructivamente* y hasta sustantivos o nombres comunes, así *desinformación* niega *información*, *orden* niega *desorden*. Vimos que la lengua española usa para esos propósitos prefijos como *des* e *in*. En estos casos de negación de componente de enunciado no podemos aplicar el criterio de Klima citado arriba

El alma es incorpórea {tampoco Dios}

Pedro es desordenado {tampoco Pablo}

²⁷ Ducrot afirma que el criterio de Klima permite separar la negación proposicional de la negación de componente proposicional. El lingüista francés no hace la distinción que nosotros hicimos entre frase, enunciado y proposición. Parece que él considerar que la negación está en el nivel del código lingüístico y no como nosotros, que ella resulta de un uso determinado del código lingüístico. Ducrot, 1981 p. 95-98.

pues ese criterio nos daría frases que no pertenecen a la lengua española. Por el contrario en español diríamos

El alma es incorpórea {también lo es Dios}
Pedro es desordenado {también lo es Pablo}

El criterio de Klima entonces nos permitiría distinguir entre negación de enunciado y negación de un componente de enunciado. Sin embargo, este criterio no nos deja totalmente satisfechos, pues deseáramos tener uno que se pudiese aplicar a cualquier lengua natural, y no un criterio inmanente a una lengua determinada, como el inglés o el español. Dada la dificultad de encontrar un criterio sintáctico universal, Jackendoff propuso un criterio semántico. Pero para formularlo dejó el ámbito de las frases, y pasó a considerar el uso de ellas para formar enunciados que expresen proposiciones. Inadvertidamente volvió al punto de vista de Frege al dar un criterio semántico en términos de la noción de verdad. Jackendoff distinguió entre negación de enunciado y negación de componente de enunciado de la siguiente forma²⁸. Sea A un enunciado que tiene un marcador lingüístico de la negación *x*. Llamemos A* al enunciado que se obtiene de A suprimiendo *x*. Por ejemplo, sea A: *Juan no vino*, entonces *x* es *no* y A* es *Juan vino*. Si cada vez que efectuamos una operación de este tipo, cambiamos el valor de verdad, pasando de lo verdadero a lo falso, y de lo falso a lo verdadero, entonces se trata de una negación de todo el enunciado, caso contrario se trata de una negación de un componente de enunciado. Este criterio no es totalmente satisfactorio, pues supone que todo enunciado exprese una proposición. Sin embargo tiene la ventaja de ser un criterio universal que no es inmanente a una lengua determinada.

Dejemos ahora de lado los enunciados en general y ocupémosnos con las proposiciones. Vimos que para Frege, en contra de la tradición anterior de análisis lógico, la negación consiste en una operación que cambia el valor de verdad de la proposición. Así la proposición *La molécula de metano no contiene azufre* niega la proposición *La molécula de metano contiene azufre* y si la primera es verdadera, la segunda será falsa, y si la primera es falsa, la segunda será verdadera. Pero analicemos si es razonable la

²⁸ Apud Ducrot, 1981 p. 95-98.

concepción de la Lógica prefregeana de que además de la negación proposicional, definida como una operación que muda los valores de verdad, haya algo que pueda caracterizarse como negación de una parte de la proposición, algo que sea análogo a lo que en el campo de los enunciados es la negación de componente. La Lógica prefregeana al lado de la negación proposicional reconcía otro tipo de negación: la negación predicativa. Lo que significa que era admitido el estudio de las relaciones veritativas entre proposiciones del tipo *Sócrates es no músico*, *Todo hombre es no reptil*, *El perro es no felino*. La negación predicativa correspondería a lo que llamamos negación de componente de enunciado. Y hasta antes de Frege fue considerada la posibilidad de negar el sujeto de una proposición, por ejemplo, *Todo no hombre es blanco*²⁹ aún cuando la expresión *no hombre* fuese agramatical.

Lógicos como Aristóteles y Leibniz respondieron afirmativamente a la pregunta sobre la posibilidad de distinguir entre la negación proposicional y la negación predicativa. Consideremos las dos proposiciones *Algunos hombres son músicos*, *Algunos hombres no son músicos*. La segunda contiene la partícula negativa *no*. Aquí sucede que la introducción de esa partícula negativa no cambia el valor de verdad de la proposición, pues ambas pueden ser verdaderas. Y es por eso que los lógicos tradicionales no consideraraban que la segunda proposición fuese la negación de la primera proposición, aunque decían que la segunda proposición es negativa. Dirán que lo que aparece en la segunda proposición es la negación del predicado *ser músico*. Pensamos que es legítimo decir que en el ejemplo citado arriba, estamos frente a un tipo de negación, que es análogo, a lo que en el caso de los enunciados llamamos negación de componente, pues vimos que según Jackendoff, la negación de componente se caracterizaba porque no cambia el valor de verdad del enunciado donde se inserta. Podemos considerar otro ejemplo: *Muchos amigos míos son desordenados*, *Muchos amigos míos son ordenados*, son proposiciones que pueden ser ambas verdaderas.

Dijimos que el objeto lógico que es la proposición resulta de una abstracción que opera sobre objetos lingüísticos como la frase o el enunciado, al considerar sólo aquellos aspectos del significado lingüístico que son relevantes para la determinación de la verdad o la falsedad de lo que

²⁹ Ver *De Interpretatione* I, 10 y *Primeros Analíticos* I, 46.

se dice. Si ello es así, algunas consideraciones sobre la naturaleza de las lenguas naturales no son irrelevantes para entender el origen de ciertas distinciones lógicas³⁰. Es razonable afirmar que el reconocimiento de la negación predicativa como un tipo de negación diferente de la negación proposicional tiene su fundamento en algunas particularidades de las lenguas indoeuropeas. La lengua española, por ejemplo, contiene adjetivos privativos como ciego, sordo, mudo, etc, que pueden ser usados para negar componentes de enunciados. Esos adjetivos se usan para decir que un individuo no posee una propiedad que naturalmente debía poseer. Consideremos la proposición *La piedra ve*. Claramente diremos que esa proposición es falsa y que la proposición *la piedra no ve* es verdadera. Aquí estamos frente a una negación proposicional. Ahora bien si afirmamos *La piedra es ciega*, aquí tenemos el uso de un predicado privativo. En este último caso no estamos frente a un caso de proposición verdadera o falsa, sino frente a un caso de predicación impropia que es un tipo de error semántico. Pues un predicado como *ciego* sólo se aplica a seres dotados naturalmente de visión. El adjetivo privativo se usa para negar la posesión de una propiedad que naturalmente un ser debería tener, pero su presencia en una proposición no puede identificarse con la negación de toda la proposición. Otro tipo de negación de componente es la negación del sujeto. Por ejemplo, cuando se dice *los no brasileros, residentes en Brasil, no pueden votar*.

Hay dos razones que motivaron a los lógicos, orientados en sentido fregeano, a no dar la debida atención a la diferencia entre la negación proposicional y la negación de componente proposicional o negación predicativa. La primera, es que es difícil incluir dentro de una teoría de la inferencia la negación predicativa. En la Edad Moderna fue Leibniz quien intentó introducir dentro de un sistema de cálculo lógico la negación predicativa junto con la negación proposicional. Sin embargo, cayó en inconsistencias³¹. La segunda razón es que en las proposiciones singulares la

³⁰ El ejemplo más claro de eso lo encontramos en el análisis hecho por E. Benveniste de las categorías de Aristóteles. Ver Benveniste, 1976, cap. VI.

³¹ Ver *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (C. 378). El editor y traductor francés J. B. Rauzy de las *Generales Inquisitiones* afirma sobre el párrafo 82 de esa obra: “Ce paragraphe a été isolé comme l’erreur cardinale de Leibniz à propos de la négation: l’identification abusive de la négation propositionnelle et de la négation prédictive. Une chose est en effet de dire qu’un terme ne contient pas

negación proposicional parece colapsar con la negación predicativa. Así *Sócrates es no vidente* significa lo mismo y tiene el mismo valor de verdad que *Sócrates no ve* y valor de verdad opuesto a *Sócrates ve*. Sin embargo aún en el caso de las proposiciones singulares, hay lenguas que como el alemán al ser usadas para expresar proposiciones, dan origen claramente a la distinción entre negación proposicional y negación predicativa, empleando para ambas negaciones partículas diferentes. Así tenemos *Peter ist nicht ein Philosoph*, que expresa la negación de la proposición *Peter ist ein Philosoph* y *Peter ist kein Philosoph* que niega el predicado *Philosoph*. La lengua alemana usa *nicht* para la negación de toda la proposición y *kein* para la negación del predicado. Por otro lado, también, para proposiciones singulares la tradición de la lógica aristotélica distinguió entre negación proposicional y negación predicativa, entre *Sócrates no es hombre* y *Sócrates es no hombre*. Para posibilitar esta distinción Aristóteles incluyó en su Lógica términos indefinidos como *no blanco*, *no hombre*. Para el filósofo griego las conclusiones con términos indefinidos no son probadas por las mismas figuras y modos que las conclusiones con términos definidos. Hasta es posible, según él, reformular el cuadrado de la oposición para las proposiciones con términos indefinidos³².

Considerar también lo que está presupuesto cuando hacemos una afirmación nos proporciona también razones para distinguir entre negación proposicional y negación de componente proposicional. Sea presupuesto que Sócrates camina. En este caso, la proposición *Sócrates puede no caminar*, es verdadera, pues él podría estar sentado, mientras que *Sócrates no puede caminar* es falsa. Eso muestra que estamos en presencia de dos tipos de negación diferente. La primera proposición y la tercera tienen valores de verdad opuestos, y por eso, si aceptamos lo que dice Frege, la tercera proposición sería la negación de la primera. Por el contrario la primera y la segunda pueden ser ambas verdaderas. Otro ejemplo: Es presupuesto que *Sócrates conoce el bien*. Luego *Sócrates no conoce el bien* es falsa, pero *Sócrates conoce el no bien* puede ser verdadera.

un autre, autre chose de dire qu' il contient sa négation. La règle serait éventuellement valable si tous les termes étaient considérés comme complets” (Leibniz, 1988, p. 316).

³² *Primeros Analíticos*, I, 46.

Hemos recogido varios ejemplos que podrían llevarnos a pensar que la caracterización fregeana de la negación es incorrecta, o por lo menos limitada. Unos aparecen al tener en cuenta lo que está presupuesto al afirmar una proposición, otros al introducir términos negativos (*no hombre, no blanco*). El lógico orientado en el sentido fregeano no los aceptaría. En primer lugar, él no lleva en cuenta el contexto de emisión del discurso y los componentes implícitos de ese contexto. Pues su modelo son las ciencias matemáticas, y la tendencia de esa disciplina, siempre fue ir en la dirección de hacer explícitos todos los elementos contextuales implícitos. En eso precisamente consistió el perfeccionamiento de los sistemas axiomáticos modernos en relación a la axiomática de Euclides. En segundo lugar, el lógico fregeano no admitirá términos indefinidos, como *no blanco, no hombre*, por el hecho de que no aparecen en las demostraciones matemáticas.

6 La negación polémica

Vimos que Frege no aceptó la existencia de un acto ilocucionario de negar opuesto al acto de afirmar, pues según él, la negación recae sobre el contenido proposicional y no sobre el acto de afirmar. Por eso en la simbología de Frege el símbolo de negación \neg aparece detrás de la barra de afirmación $\vdash \neg p$. Disuctiremos ahora, si es razonable admitir, además de la negación ya sea de todo el contenido proposicional o de un componente proposicional, un acto de habla opuesto al acto de afirmar, acto de habla que, siguiendo a Ducrot, podríamos llamar negación polémica³³. Si una vez más consideramos las proposiciones como entidades que son generadas por un proceso de abstracción a partir de los enunciados dichos por el hablante, y tenemos en cuenta además el contexto de enunciación y lo que se encuentra presupuesto en él, encontraremos razones para distinguir un acto de negar, opuesto al acto de afirmar. Imaginemos la siguiente conversación entre tres individuos, A B e C.

A: Todos los hijos de Pedro trabajan

B: No! Hay por lo menos un hijo de Pedro que no trabaja

C: ¿Qué es lo que ustedes están diciendo? Pedro no tiene hijos!

³³ Ducrot, 1981, p. 98-104.

Si lo afirmado por A es verdadero, entonces lo afirmado por B será falso, y si lo afirmado por B es verdadero, entonces lo afirmado por A será falso. Quiere decir que en términos fregeanos, la proposición afirmada por A es la negación de la proposición afirmada por B, o lo que es lo mismo para Frege, la proposición afirmada por B es la negación de la proposición afirmada por A. Estamos en el caso de la negación proposicional en sentido fregeano. Pero por otro lado, si Pedro no tiene hijos, Frege reconocería que lo que afirma A no es ni verdadero ni falso. Sin embargo nadie puede dudar que C está oponiendo al acto de afirmación de A un acto de negación de sentido opuesto.

7 Conclusiones

Ejemplificaremos nuestras conclusiones por medio del siguiente cuadro:

Sistema de la lengua Nivel del código lingüístico o de la frase.	Nivel de la enunciación. Uso del código lingüístico	Nivel lógico o de la proposición.
Frase de negación total <i>Juan no vino</i>	Negación del enunciado <i>Juan vino</i>	Negación proposicional <i>Juan no vino</i> $\neg P(a)$
Frase de negación total <i>Pedro no tiene hijos</i>	Negación polémica	Negación del presupuesto <i>Pedro tiene hijos</i>
Frase con componente negativo <i>La tarea es inútil</i>	Negación del componente de enunciado <i>útil</i>	Negación predicativa: <i>La tarea es no útil</i>
Frase intrínsecamente negativa <i>Ningún hombre es un pez</i>	Negación del enunciado <i>Algún hombre es un pez</i> u oposición al enunciado <i>Todos los hombres son peces</i>	Proposición intrínsecamente negativa <i>Ningún hombre es un pez</i> Distinción entre proposiciones contradictorias y contrarias.

Dentro del sistema de la lengua española (y esto se aplica, si no estamos errados, también a todas las lenguas indoeuropeas en las que existen textos filosóficos) hemos distinguido un grupo de frases, llamadas por nosotros frases de negación total, que usamos para negar la totalidad de lo enunciado por otra persona, pero que también pueden ser empleadas para negar no lo dicho sino lo que está presupuesto al decir. Llamamos a esas dos

acciones, negación de un enunciado y negación polémica respectivamente y afirmamos que ellas introducen la distinción lógica entre negación proposicional y negación de presupuesto. Además de estas frases reconocimos otras que también se viculan con el acto de negar, usadas sin embargo no para negar la totalidad de un enunciado, sino una parte o componente del mismo. Llamamos a este último grupo de frases, frases con componentes negativos. Intentamos separarlas de las frases de negación total: siendo clara la distinción pragmática entre los dos grupos de frases, vimos sin embargo que el intento de dar un criterio de separación entre ellos puramente sintáctico (criterio de Klima) funcionaba para algunas lenguas (español e inglés), sin poder saber si podría extenderse a otras. Intentamos ver si no habría un criterio de separación semántico y vimos que ese criterio (criterio de Jackendoff) se apoya en la noción de verdad. Por otro lado, desde el punto de vista de la Lógica, el acto de negar un componente de enunciado introduce lo que cierta tradición lógica llamó negación predicativa, distinguida por muchos lógicos, de la negación proposicional.

Por último identificamos un tercer grupo de frases por tener la particularidad de contener expresiones como *no*, *nigún*, *algún no*. Llamamos esas frases, frases intrínsecamente negativas. Esas frases son usadas no sólo para negar mas también para expresar una noción más básica: la oposición³⁴. Por ejemplo, la frase *ningún hombre es ciego* sirve para oponerse a la frase *todo hombre es ciego* mas no la niega, pues ambas son falsas. Pero la misma frase niega *algún hombre es ciego*. Tenemos aquí dos relaciones lógicas diferentes: la contradicción y la contradictoriedad.

Ahora bien, ¿no hemos complicado excesivamente las cosas? Afirmamos que lo que llamamos proposición es una abstracción: una entidad lógica. Lo que existe son las frases y los usos de esas frases para formar enunciados, esto es, elementos del código lingüístico por un lado y conductas lingüísticas por el otro. El sistema de la lengua y las conductas lingüísticas ¿No será que en ese proceso de abstracción la distinción entre enunciados intrínsecamente negativos y enunciados afirmativos colapsa, de la misma forma que al formar el universal *fruta* la distinción entre peras y

³⁴ Aristóteles reconoció la oposición como una relación más básica que la negación. Ver *Categorías* 11b 15-20. En ese texto Aristóteles afirma: “hay la oposición de los relativos, la de los contrarios, la de la privación a la posesión y la de la afirmación a la negación” (Aristóteles, 1984, p. 55).

manzanas desaparece?. Si eso fuera así, Frege tendría razón al negar la existencia de proposiciones intrínsecamente negativas. Hay un hecho que apoya a Frege, a saber, que esa distinción, importante para el lingüista, no parece tener relevancia para la teoría lógica actual.

Sin embargo, es más difícil compartir la otra afirmación de Frege de que hay un sólo tipo de negación: la negación proposicional. Porque parece que podemos realizar con los elementos lingüísticos a nuestra disposición dos acciones bien diferentes: negar todo lo que una persona dijo o negar parte de lo que dijo. El tipo de enunciado que expresa la primera acción es diferente del tipo de enunciado que expresa la segunda acción. ¿Desaparecerá también en el proceso de abstracción que genera la proposición esa diferencia?. No podemos aquí dar una respuesta categórica. Queda como tarea pendiente para la Lógica la reformulación de la teoría de la inferencia, siguiendo los pasos de Aristóteles y Leibniz, de manera de dar un sentido lógico a esa distinción. Al incorporar en nuestra teoría lógica términos como *no hombre*, tendríamos una teoría más general que la de Frege.

Por otro lado, la acción de negar puede recaer no sólo sobre lo dicho por otra persona mas también sobre las condiciones que hicieron posible esa enunciación. Análogamente podemos impugnar una sentencia judicial diciendo que la ley fue aplicada erróneamente o no fue bien comprendida, pero también podemos impugnar las condiciones que hicieron posible esa sentencia, diciendo por ejemplo, que los testigos no eran confiables, o que los peritos legales (técnicos químicos, dactiloscopistas, etc) no tenían la formación adecuada. Esa complejidad de la negación justifica que podamos hablar de un acto ilocucionario de negar opuesto al acto de afirmar.

Hemos intentado evaluar el análisis fregeano de la negación que la caracteriza simplemente como siendo la afirmación de una proposición contradictoria con la negada. Al estudiar el lenguaje y lo que podemos hacer con él no podemos hacer abstracción del contexto de enunciación y del propósito que tiene un hablante al hacer un enunciado. Así debimos distinguir entre frase, enunciación de una frase, enunciado y proposición.

Los fenómenos lingüísticos nos llevaron a distinguir entre la negación de un enunciado y negación del componente de un enunciado. Y también, ellos nos llevan a reconocer que muchas veces la negación es la

expresión de un acto ilocucionario opuesto al acto de afirmar. Pensamos que también la Lógica podría beneficiarse de esas consideraciones. Como vimos, la Lógica anterior a Frege, distinguió entre proposiciones afirmativas y negativas, entre negación proposicional y negación predicativa. La Lógica recogía así intuiciones lingüísticas. En todo caso, esperamos que nuestro análisis haya mostrado cómo es difícil obtener una teoría sobre la negación que satisfaga al mismo tiempo a los lógicos y a los lingüistas

Referencias

- ARISTÓTELES, *Les Premiers Analytiques*. Traducción J. Tricot. Paris: Vrin, 1983.
- _____. *Les Seconds Analytiques*. Traducción J. Tricot Paris: Vrin, 1979.
- _____. *Catégories. De l' Interpretation*. Traducción J. Tricot Paris: Vrin, 1984.
- ARNAULD, A. NICOLE, P. *La logique ou l' art de penser*. Paris: Flammarion, 1970.
- BENVENISTE, E. *Problemas de lingüística geral*. Traducción portuguesa de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- CORNFORD, F. *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.
- DUCROT, Oswald. *Provar e dizer: linguagem e lógica*. São Paulo: Global, 1981.
- FREGE, G. Die Verneinung. Eine logische Untersuchung. In: FREGE, G. *Logische Untersuchungen*. Vandenhoeck e Ruprecht. 2 ed., Göttingen. 1976
- KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Traducción portuguesa de Fausto Castilho. 2 ed. Campinas: UNICAMP, 2003.
- LEIBNIZ, G. W *Recherches générales sur l' analyse des notions et de vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Selección y traducción francesa de J. B Rauzy. Paris: PUF, 1998.
- STRAWSON, Peter F. *Ensayos lógico-lingüísticos*. Traducción Alfonso García Suarez, Luiz M Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos, 1993.

Conocimiento sin representación y representación *del* conocimiento: notas para un debate

*Alejandro G. Mirolí**

Resumen: Este trabajo ofrece los bosquejos de una teoría no representacional del conocimiento. Para ello en §1 se presentan los rasgos básicos de una teoría representacional del conocimiento y se señala su dependencia de metáforas visuales, en §2 se expone el giro idealista en que culmina dicha teoría y se revisan teorías representacionales que intentan abandonar la idea de imagen, en §3 se presenta una crítica de la razón visual y una defensa de formas de razón no visual, en §4 y §5 se responden ciertas objeciones teóricas contra la teoría no representacional, a partir de una distinción entre conocimiento y producción de representaciones cognitivas, y en §6 se responden posibles objeciones escépticas.

Palabras-clave: Conocimiento, Intencionalidad, Merleau-Ponty, Razón visual, Representación

Abstract: This work offers the lines of a non representational theory of the knowledge. For it in §1 the basic characteristics of a representational theory of the knowledge appear and its dependency of visual metaphors is indicated, in §2 the idealistic turn is exposed in which this theory culminates and representational theories that they try to leave the image idea, in §3 appears a critic of the visual reason and a defense of forms of no visual reason, in §4 are reviewed and §5 certain theoretical objections against the nonrepresentational theory are responded, from a distinction between knowledge and production of mental representations, and in §6 possible skeptical objections are responded.

Keywords: Knowledge, Intentionality, Merleau-Ponty, Visual Reason, Representation

1 Presentación del problema

Señala Lucio Cneo Seneca “...en el espejo solamente vemos simulacro y mentira en la representación del objeto exterior; porque en el espejo no existe lo que nos muestra: de otro modo la imagen quedaría en él y no la

* Profesor de filosofía, CBC/UBA. Ciece FCE/UBA. USAL. Instituto de Profesorado A. 1309 “Alfredo Palacios” *E-mail:* alexmir@arnet.com.ar. Artículo recibido em 15.04.2009, aprovado em 08.06.2009.

reemplazaría otra en un momento, ni se verían innumerables formas aparecer y desvanecerse sucesivamente.”(Séneca, I, XV); estas formas de aparecer y desaparecer son deformaciones, alteraciones deliberadas de los espejos, como el caso de Hostio Quadra quién

...tuvo tal obscenidad que <...> Había hecho construir espejos como los que acabo de mencionar, que reproducían los objetos mucho mayores de lo que eran, pareciendo el dedo más grueso y más largo que el brazo; y de tal manera colocaba estos espejos, que, cuando se entregaba a un hombre, veía, sin volver la cabeza, todos los movimientos de éste, gozando como de una realidad de las enormes proporciones que reflejaba el engañoso espejo. (Seneca, I, XVI).

Este texto de Séneca presenta algunos rasgos típicos de dichas representaciones/imágenes-espejadas:

- (-R1) Son irreales en el sentido que no forman parte de la trama espacial-temporal-material de la Realidad.
- (-R2) Son efímeras en el sentido que pueden desaparecer y reaparecer en cualquier momento y en distintas circunstancias,
- (-R3) Son mudables en el sentido que puede diferir en tamaño y forma de aquello que están espejando.
- (-R4) Pueden manipularse en el sentido que un agente puede obtener imágenes con cualquier grado de deformación pretendido.

(R1)-(R4) parecen arrojar sospechas sobre el valor de las representaciones/imágenes-espejadas para conocer la verdadera naturaleza de Hostio Quadra, como concluye Séneca quién llama *engañoso espejo* al espejo que instala Hostio Quadra; Séneca puede observar el cuerpo de Hostio Quadra, y compararlo con la imagen reflejada en un espejo alterado (R3/4) y concluir que tal espejo es *simulacro y mentira*.

Precisamente esta posibilidad – de discriminar entre el engañoso espejo que es simulacro y mentira y otro espejo que no sea engañoso y sea verosímil y creíble, le permite distinguir entre la *representación/imagen-espejada* que sea similar al *cuerpo externo real* y la que no, y si existe un modo para corregirlas, entonces se pueden revertir los errores y predecir las deformaciones.

Si ello es así Séneca podrá exponer las condiciones básicas para representar/reflejar-en-espejo correctamente y sin deformación a Hostio Quadra; y en ese caso constatará que:

(+R1) La irrealidad de la imagen espejada no supone inutilidad, sino que permiten un acceso a la trama espacial-temporal-material de la realidad (v.g. Hostio Quadra las emplea para ver porciones de su cuerpo que no puede ver directamente con sus ojos y de ese modo conocerlas).

(+R2) Su carácter efímero no impide que se puedan almacenar, ya que Séneca puede hacer un discurso preciso sobre tales representaciones/imágenes-espejadas por medio de la memoria, pues al escribir sobre ellas, no están.

(+R3) Su mutabilidad permite que las representaciones/imágenes-espejadas no sean meramente imágenes de espejos sino que pueda ser sombras, grafismos, etc.

(+R4) Su capacidad de ser manipuladas permite que se puedan lograr representaciones/imágenes-espejadas de diversos cuerpos y sistemas reales, como el gnomon que representa/refleja-en-sistemas-de-sombras-en-un-arco la altura angular de un cuerpo celeste.

(+R1)-(+R4) permiten considerar a las representaciones/imágenes-espejadas como herramientas cognitivas, y el lugar que tiene el espejo en su constitución permite entender que el espejo ofrezca la metáfora más insistente para la epistemología; metáfora que la filosofía occidental desarrollo como el núcleo de la teoría estándar del conocimiento.

Dicho núcleo radicaba en un simple resultado: Si es posible reponer la objetividad de la representación/imagen-espejada – al disponer de un modo de control – entonces el entendimiento se puede considerar como un espejo que representa/espeja-en-imagen los objetos externos situados en la trama espacial-temporal-material de modo que dicha representación/imagen-espejada sea un instrumento cognitivo privilegiado.

Este resultado tuvo varias y complejas variaciones, pero todas sus versiones tenían en común el siguiente principio:

(TM) S conoce X entraña que S posee un mediador de X¹.

¹ Ya la Teoría de la Iluminación – inspirada por Juan 1, 9 (“La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”) y que sostenía

La génesis de dicha tesis está en la propia metáfora del espejo; y consiste en identificar el espejo externo a Séneca, con el propio entendimiento de Séneca, así si Séneca puede corregir aquellas representaciones/imágenes-espejadas tanto como podría hacerlo en el caso de los espejos deformantes que instaló Hostio Quadra como en el caso de las representaciones/imágenes-espejadas que él tenga en si como mediadores epistémicos del Hostio Quadra real. Los objetos externos, están en nosotros, nos apropiamos de ellos, sabemos de ellos, podemos producir discursos referenciales y verdaderos sobre ellos gracias a esos mediadores que fungen como el objeto-en-nosotros.

Pero la cuestión se complica un poco: si en el caso del espejo instalado por Hostio Quadra, Séneca podía comparar espejo y objeto real reflejado, ahora Séneca debería auto-comparar su representación/imagen interna con el propio Hostio Quadra, y para ello deberá usar un criterio, ya que la primera comparación la podía efectuar por su situación de tercera persona respecto del espejo y de Hostio Quadra, mientras que en su situación de primera persona le impide esto; pero el criterio le permitirá superar esa identificación entre quien estudia la representación/imagen-espejada y su portador, operando como una perspectiva-de-tercera-persona-interna-desde-la-primera-persona y de ese modo será el criterio de verdad quién informe el grado relativo de éxito o fracaso que tenga la representación/imagen-espejada. Así la epistemología clásica de Occidente está completa: el mediador instala el objeto en el propio entendimiento y el criterio supera la situación subjetiva y construye objetividad que se trasunta en grado de creencia, aceptación racional, verosimilitud, verdad.

No es difícil llevar esta concepción hasta sus últimas consecuencias: en su notable trabajo sobre la percepción y la cognición Rudolf Arnheim hace una declaración casi al pasar, en el prefacio, donde dice "...me he

que las ideas divinas son las que operan como luz en cada acto de conocimiento y proyectan una imagen visible – como en la Teoría de la Abstracción Real – que inspirada en la concepción hylemórfica de Aristóteles de Estagira se convirtió en la teoría epistemológica estándar de la filosofía escolástica (v.g. Tomas de Aquino cuando señala que los cuerpos se conocen por abstracción ya que tienen "...un simplicius esse in intellectu nostro, quam in seipsis." Cf. *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, II, 4, 176; Ceslai Pera (Ed.), Torino-Roma, Marietti, 1950, p. 56, citado por José Barata-Moura,) aparecen mediadores cuyas propiedades básicas no difieren de aquellas que están involucradas en las representaciones/imágenes-espejadas.

limitado en este libro al sentido de la vista, que es el órgano más eficaz de la cognición humana...” (Arhein, *x*). No es difícil considerar que si la vista es el órgano de cognición más eficaz, será el que nos brinde las mejores metáforas para formular una teoría del conocimiento, y la metáfora especular funge especialmente para ello.

Pero ya desde su misma prefiguración la tesis del mediador gestó su propia Némesis: el escéptico, aquel que se impuso la tarea de examinar el conocimiento fundado en criterios y que constataba una y otra vez que dichos criterios no permitían distinguir un resultado cualquiera de su negación. De ese modo defender dicha epistemología suponía como una de sus tareas mayores la solución del problema que presentaban los escépticos. Muy brevemente la posición del escéptico clásico se puede resumir en dos resultados²:

(I) El escéptico narra su hallazgo de la *isostheneia* o carencia de criterio que diferencie entre verdad/falsedad en materia de opiniones dogmáticas lo que lo motiva a la suspensión del juicio – en donde descubre asombrado que sobreviene la imperturbabilidad que los dogmáticos no le pueden brindar.

(II) El escéptico narra que en numerosas materias se encuentra compelido por aquello-que-le-aparece y que lo toma como criterio no dogmático, que sigue sin indagar la factibilidad o no de ello.

Históricamente los filósofos han debatido en ambos campos: por un lado – en lo que podemos llamar la vía doctrinaria – han tratado de ofrecer argumentos que desbalancen la *isostheneia* hacia la aceptación o rechazo de un dogma, por otro lado – en lo que podemos llamar la vía práctica – han recogido el guante de la apelación a lo que aparece y han tratado de generar filosofías de la praxis o pragmatistas que puedan brindar criterios prácticos refinando en forma notable las nociones de acción, regla, norma, validez normativa, artefacto, constructo, sistema de interacción, y han tratado de colocar en la propia interioridad de la vida la fuente de objetividad llegando a posiciones constructivistas de diversa clase. Pero la vía práctica parece remitir invariablemente a la vía doctrinaria y de una

² Una presentación más sistemática de la posición escéptica clásica en nuestro trabajo “Nihilismo epistémico y escepticismo. Notas para una demarcación” §2 en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/mirol159.pdf>

manera u otra la tesis de la mediación aparece siempre involucrada. En efecto cualquiera sea el conjunto de tesis sobre la practica que incluya una teoría epistemológica estas tesis conectarán la agencia – humana individual, humana colectiva o trans-individual – v.g. la especie en las epistemologías evolucionistas, las clases sociales en las epistemologías materialistas dialécticas, las comunidades epistémicas en las concepciones que dependen de los enfoques CTS³ – con las formulaciones de conocimiento de tales agentes, y elucidarán las propiedades epistémicas de dichas declaraciones en función de tipos y subtipos de comportamientos. Y en la medida que dichas formulaciones tienen un componente intencional, y que el comportamiento que se tome en cuenta sea un comportamiento proléptico, será inevitable indagar por aquello que le da a dicho elemento intencional valor epistémico. Y nuevamente la tesis de la mediación parece ser una buena respuesta, que permitiría sostener que la vía práctica es precisamente una extensión de un tipo general de comportamiento: la acción proléptico-intencional.

Es claro que estas breves consideraciones no descalifican la vía práctica, sino que ponen un alerta sobre la tentación de considerar una distancia excesiva entre la vía doctrinaria y la vía práctica. Este punto basta para volver a analizar la vía doctrinaria, aceptando que en el presente ninguna filosofía del conocimiento puede renunciar a la vía práctica.

2 La noción de representación

El escéptico clásico abunda en argumentos⁴ que concluyen que los criterios ofrecidos son aporéticos y generan *isostheneia* y presentan un desafío a toda teoría del conocimiento al señalar que habría un problema en la separación

³ Seguimos la clásica distinción propia del análisis de la acción entre acción individual, acción colectiva – estratégica o cooperativa y agente colectivo – específica de las ontologías sociales holistas.

⁴ Es necesario tener cuidado con la *argumento escéptico*, el escéptico no argumenta con lógica y premisa propias sino que emplea aquellas que le muestran los dogmáticos, al respecto es terminante la tesis de Richard Popkin: “The pyrrhonists’ positions accepting its framework and then attacking it with skeptical arguments...” (Popkin, 33). Este carácter de parásito consiste en usar aquello que le provee el dogmático, lo que se extiende hasta usar la propia lógica del dogmático y señalarle que de acuerdo con su lógica, hay *isostheneia* donde él cree ver un criterio de verdad. Así la expresión argumento escéptico debería entenderse como argumentos dogmáticos empleados en forma aporética; para diferenciar estos usos usamos la expresión argumento* para denotar tales usos aporéticos.

entre la perspectiva de primera persona y la perspectiva de tercera persona, al mostrar el fracaso aparente de cualquier criterio que se emplee para cerrar el hiato entre (i) Séneca de tercera persona/observador-de-imagen y cosa espejada y (ii) Séneca de primera persona/sujeto-en-que-cosa-se-refleja.

Este resultado escéptico tuvo un efecto decisivo en la filosofía del conocimiento que se torna hacia diversas formas de idealismo⁵ que enfatizan de una u otra manera al objeto-en-nosotros:

- el inmaterialismo de George Berkeley – donde Hostio Quadra en trama temporal-espacial-material = (No es más que) Representación/imagen-espejada de Hostio Quadra –
- la subjetividad trascendental – donde Hostio Quadra en trama temporal-espacial-material = (No es más que) Representación/imagen-espejada de Hostio Quadra + Operación constitutiva del entendimiento como representación necesaria de Hostio Quadra –
- el giro constructivista – donde Hostio Quadra en trama temporal-espacial-material = (No es más que) Representación/imagen-espejada de Hostio Quadra + Operación constitutiva de procesos psicológicos o sociales como representación contingente de Hostio Quadra.

Todos estos resultados son instancias de TM que difieren en su contenido pero que mantiene la relación fundamental con la metáfora de la imagen. Esto ha sido señalado por Richard Rorty

The picture which holds traditional philosophy captive is that of the mind as a great mirror, containing various representations-some accurate, some not-and capable of being studied by pure, nonempirical methods. Without the notion of the mind as mirror, the notion of knowledge as accuracy of representation would not have suggested itself. Without this latter notion, the strategy common to Descartes and Kant – getting more accurate representations by inspecting, repairing, and polishing the mirror, so to speak-would not have made sense⁶. (Rorty, 12).

⁵ Cf Es un tópico de algunas historias de la filosofía señalar que dicho giro idealista surge en la modernidad post-cartesiana, y que el pensamiento clásico tenía un fondo realista, en rigor este tópico solo vale para la filosofía occidental, en la filosofía india dicho idealismo está presente desde mucho antes v.g. Aryaveda, 53).

⁶ Lo que señala Rorty es aquella virtud que tienen las imágenes espejadas señaladas en (+R1)-(+R4).

En la medida que la teoría estándar del conocimiento sostiene TM sus críticos señalan la extrema dependencia que ella tiene de las metáforas visuales en la constitución de una noción robusta de representación-como-imagen-espejada; y estos críticos han señalado ciertos problemas de las teorías idealistas del conocimiento que instancian TM:

- (i) Las teorías idealistas del conocimiento radicalizaron la vía doctrinaria de la epistemología, hasta hacer imposible la vía práctica.
- (ii) Concomitantemente con (i) radicalizaron el subjetivismo, aislado al agente epistemológico del mundo;
- (iii) Elevaron los estándares epistémicos a niveles incompatibles con las experiencia cognitiva cotidiana;
- (iv) Mantuvieron incólume el desafío escéptico al generarse el problema de la comunidad entre representación y representado (como una versión actualizada del problema del tercer hombre)
- (v) Impusieron una gravosa tarea en la elucidación de una noción de justificación que cerrara dicho hiato entre representación y representado.

Este breve inventario supuso una crisis en las filosofías del conocimiento que asumían TM como tesis central.⁷

Algunos filósofos han intentado salvar la idea de mediador epistémico, y elucidar una idea de representación que elimine el problema de la comunidad; un ejemplo de ello es la teoría de las representaciones científicas que proponen Andoni Ibarra y Thomas Mormann. Su punto de partida es salvar cierta idea de representación i.e “...nos proponemos mostrar que la noción de representación debe desempeñar una función central en la filosofía...” (Ibarra & Mormann, 3) y que supere la noción supuesta por Rorty de “...representación como reflejo especular o, expresado en términos matemáticos, la representación como isomorfismo...” (Ibarra & Mormann, 4); de ese modo Ibarra & Mormann intentarán pasar de una concepción de representación/imagen-espejada a otra de representación/NO-imagen espejada ya que “...La representación no es un reflejo especular; esta o, mas precisamente, las representaciones isomórficas carecen de interés.” (Ibarra & Mormann, 5); este rechazo se extiende hasta la idea de representaciones homomórficas y la idea – más

⁷ Para un examen crítico de dicha noción pueden verse el texto citado de Richard Rorty o – desde una visión postmoderna – la obra de Corinne Enaudeau.

intuitiva – de representación vicaria – que depende de un concepto de investidura propio de los sistemas normativos y que es por completo ajeno a la filosofía del conocimiento. Por ello sostienen que “... las representaciones científicas no son generalmente de tipo homomórfico <y en general no> dependen ni de la semejanza objetual ni de la estructural.”(Ibarra & Mormann 12-3)⁸; de ese modo los autores ponen en el núcleo de la teoría de las representaciones el concepto de homología, a tal punto que ellos caracterizan su trabajo como “... <la presentación del> concepto de representación homológica, el concepto más “no-isomórfico” de los propuestos hasta ahora en la literatura concerniente a la representación.”⁹.

Al renunciar a cualquier idea de morfismo Ibarra & Mormann toman una idea de Heinrich Hertz quien en *Prinzipien der Mechanik* postula como tarea de las ciencias el ofrecer consecuencias intelectualmente necesarias de los procesos naturalmente necesarios; dicho de otra manera los formalismos y sistemas simbólicos de una teoría deben generar aquello que el científico quiere conocer: predicciones/retrodicciones/explicaciones de sucesos que estén naturalmente necesitados. En este punto los autores toman la idea central de Hertz i.e. “lo que aquí nos interesa, el aspecto esencial de la descripción de la actividad científica que Hertz hace, radica en describir esa actividad como la producción de una simetría entre las “consecuencias naturalmente necesarias” y las “consecuencias intelectualmente necesarias” de sus “representaciones,” (Ibarra & Mormann, 16) simetría que los autores formalizan con grafismos de circuitos.

Dos nociones aparecen centrales en el enfoque de Ibarra & Mormann: *proceso* y *simetría*, la primera noción rompe el carácter estático

⁸ Esta afirmación debería ser matizada. Si bien Ibarra & Moltmann dedican un mínimo esfuerzo a analizar las representaciones vicarias – llamadas por ellos sustitutivas – los ejemplos que dar – embajador, ingeniero que usa medidas, abogado – son casos claramente normativos. Y en ese contexto lo que permite decir que B es una representación normativa de A es la existencia de normas que invisten a B de tal rol. Y en las ciencias la investidura cognitiva – la autoridad epistémica y las decisiones normativas en jurados de concursos, de tesis, de evaluación de proyectos de investigación, en general el sistema de *peer review* es completamente normativo. A diferencia de lo que los autores hacen, una teoría *general* de las representaciones científicas debería dar un lugar central a las representaciones vicarias.

⁹ Ibarra & Mormann, p. 5.

que tenía la representación/imagen-espejada tal como Séneca la presenta; mientras que Séneca contempla ya sea el espejo en el cuarto de Hostio Quadra o su propia representación/imagen-espejada mental con los rasgos de Hostio Quadra, la noción de homología tiene un carácter dinámico y parece introducir actores más que espectadores.

El análisis de la tesis de Hertz los lleva a caracterizar ciertas propiedades de la simetría de procesos – el proceso natural entre eventos y el proceso intelectual entre instrumentos cognitivos; propiedades que corresponden formalmente a los funtores en teoría matemática de las categorías. Estas propiedades functoriales de las representaciones/no-ímagenes espejadas u homólogas difieren de cualquier idea de morfismo y por ello no tienen las consecuencias algebraicas que tienen los morfismos

En las representaciones homólogas no se requiere, como se exigía en el caso de la aplicación parcialmente preservadora de estructura, que las relaciones tA y tB sean del mismo tipo, es decir, que cumplan la condición de la asociatividad, la conmutatividad, la transitividad u otras semejantes. Tampoco se presupone que A y B sean conjuntos y que la representación r sea una aplicación teórico conjuntista. En este sentido las representaciones homólogas semejan a las representaciones vicariales o sustitutivas.¹⁰

En ese sentido la noción de representación/no-imagen espejada/homóloga es – como los propios autores señalan – la noción más débil de representación, pues no hay ni semejanza objetual ni estructural sino meramente una semejanza lógica entre vínculos reales y relaciones inferenciales i.e. “Podemos interpretarla por lo tanto como una representación lógica: no son ni los objetos ni las estructuras los que son considerados y representados, sino únicamente las relaciones lógicas...” (Ibarra & Mormann, 18). Se prescinde de cualquier similitud siquiera parcial y se explica más por referencia pragmática al intérprete de la representación/no-imagen-espejada, en esa dirección la caracterización del concepto de representación homólogo se hace en términos de dos categorías básicas: procesos y convergencia.

¹⁰ Ibarra & Mormann. p. 17-8.

Sin embargo la representación sigue siendo considerada un mediador, ya que aceptan la definición pierceana que no es sino una instancia de TM:

Una representación es siempre una representación de algo (A i.e. cuerpo de Hostio Quadra) por algo (B espejo con imagen espejada de Hostio Quadra) para algo (C i.e. solaz de Hostio Quadra en situaciones extrañas).

Por consiguiente siguen manteniendo la dependencia que el análisis del conocimiento tiene de las metáforas provistas por la idea de la visión como el sentido paradigmático del conocimiento.

3 La primacía de la razón no visual

Pero las consideraciones acerca de la existencia de mediadores representacionales en el conocimiento, son lógicamente independiente de cualquier tesis acerca del modo en que una representación efectivamente lo es, sea que se explique esto postulando morfismos, investiduras vicaria u homología de trayectoria, cada una de estas será una instancia de TM, en todo caso al reconocer una pluralidad de modos distintos en que se dice que una representación representa un cierto ítem se podrán tener diversos resultados. El problema no reside en tal o cual tipo de relación representacional sino en que emplear dicha relación en el análisis del conocimiento supone una dependencia de una razón visual.

¿De donde surge y cómo adquiere su legitimidad TM? Ya vimos que todos los candidatos a explicadores de la relación representacional la isomorfía es el candidato más fácil para rechazar, pero es el primero que aparece cuando se quiere explicar o hacer comprensible dicha relación; nada hay más fácil que mostrar una fotografía y señalar que dicha plancha de papel emulsionado que reacciona a determinados estímulos de luz visible representa un campo visual; y es fácil porque se puede partir de ejemplos en los que el campo visual sea el patio de casa, luego se meten ciertos principios de óptica geométrica, de técnicas fotográficas y ya está.

Existe una relación directa entre las metáforas especulares, o sus desarrollos teóricos por medio de ciertos instrumentos matemáticos – propiedades de isomorfía o homomorfía – y la primacía de la razón visual, considerada el modelo de razón para desarrollar todo el análisis filosófico del

conocimiento; de modo que la legitimidad de TM reposa en la razón visual. Y conversamente existe una relación directa entre el abandono de la noción de representación mediadora y la razón no-visual; no se trata aquí de encontrar algún otro vínculo representacional, se trata de rechazar TM.

Ha sido el filósofo argentino Florencio González Asenjo quien ha ofrecido lo que se puede llamar el bosquejo básico de una razón no visual, más específicamente de una razón táctil. Para González Asenjo el análisis de la percepción cometió la falacia perceptiva la que "...yerra substrayendo, eliminando de nuestra conciencia el hecho de que la realidad se extiende más allá del campo de lo que nuestros sentidos nos presentan de manera inmediata."(González Asenjo, 149).

El carácter falaz de tal proyección no estriba tanto en que se clausura la conexión entre el ámbito percibido y las realidades extramuros – de lo cual el llamado problema del mundo externo es la forma más conocida – sino que dicha proyección aplana las diferencias y complejidades estructurales que ofrece el dominio de la percepción, ya que el *más acá/más allá* está fijado por una única forma perceptiva: la percepción visual y de ese modo nos impide entender que

... el mundo de nuestra percepción directa es más rico, más complejo, más variado de lo que nuestro prejuicios nos permiten <entender, pero>...explícita o implícitamente, damos a los objetos y relaciones que son percibidos por medio de la visión un grado superior de realidad. De hecho, modelamos nuestro razonamiento en gran medida de acuerdo con la manera en que percibimos objetos visuales (González Asenjo, 150-1).

La ignorancia de las formas de percepción no visual ha sesgado la reflexión epistemológica hacia un lenguaje y metáforas estrictamente visuales, que han llevado a conclusiones equívocas, según la falacia perceptiva. Pero el motivo del aparente imperio de la razón visual está en la vinculación que se ha supuesto entre distancia y objetividad. Como señala Rudolf Arnheim explícitamente

Rasgos más particulares distingue la inteligencia de los varios sentidos. Uno de ellos es la capacidad de obtener información sobre lo que acaece a cierta distancia... <de modo que> no resulta rebuscado relacionar la habilidad para percibir a través de las distancias con lo que llamamos la

amplitud de visión de una persona inteligente <dado que> los sentidos que capta a la distancia no sólo procuran un amplio margen a lo que se conoce, también alejan al percipiente del impacto directo del acontecimiento... <lo que> capacita par examinar el comportamiento de las cosas existentes con mayor objetividad...la visión en particular... es el prototipo y quizás el origen de la teoría, en el sentido de mirada desapegada, contemplación (Arnheim, 16-7).

De acuerdo con ello lo que fundaría la objetividad del conocimiento es la *distancia* respecto de lo percibido, y dado que la imagen-espejada se puede corregir-apud (+R1)- (+R4)-, el acceso inmediato y la posibilidad de corrección de dicho mediador fundarían la objetividad tal como sostiene R. Arnheim. De acuerdo con esto, la necesidad de objetividad impone mediadores como las representaciones/imágenes-espejadas-o-no-imágenes-espejadas que harían posible el conocimiento. Pero donde R. Arneim y tantos otros colocan a la razón visual como fuente de una lógica de la percepción – capaz de fundar objetividad o verdad – F. González Asenjo señala una falacia, y para mostrar ello explora el contraste entre dicha razón visual y la razón táctil al sostener que

esta falta de intermediación es precisamente el punto débil de la visión, mientras que la intermediación es el punto fuerte del tacto...la visión nunca llega al corazón de las cosas y reside en superficies... falla en dar a lo inmediato la posición central que ocupa en nuestra vida concreta...no está en contacto con la complejidad interna de objetos y sucesos y... nos desvía hacia una concepción distributiva del esfuerzo, toda tarea siendo nítidamente dividida en unidades simples de comportamiento (González Asenjo, idem anterior).

El diagnóstico que ofrece González Asenjo es severo: la razón visual – i.e. la primacía de metáforas e intuiciones visuales en la configuración de categorías y teorías gnoseológicas – supone un déficit teórico pues tales teorías mostrarán:

- Limitaciones para la incorporación de objetos y sucesos con estructura interna
- Limitaciones para la consideración de flujos temporales como constitutivos de tales sucesos y objetos.

- Limitaciones para la consideración de campos experienciales complejos, no desagregables.
- Limitaciones para la articulación de las dimensiones espacial, temporal y material en una matriz de contención de objetos y sucesos.

Pero ¿puede la razón táctil suplir tales supuestos déficit de la epistemología estándar? Existe en esa dirección un importante trabajo teórico de filósofos como el propio González Asenjo o Hubert Dreyfus que apunta en dicha dirección. Ya señala González Asenjo que la apelación a otras razones permite “... demostrar su variedad y riqueza gnoseológicas básicas hasta cierto punto descuidadas en la devoción celosa a la razón visual” (González Asenjo, 152).

Un elemento central de la razón táctil es su temporalidad e ilatividad básica “<Dado que>... el movimiento crea la sensación táctil hasta tal punto que la sensación misma deviene función de la velocidad con la cual la experiencia táctil se lleva a cabo... la razón táctil debe subrayar la actividad sobre la pasividad.” (González Asenjo, 155). Pero esta temporalidad e ilatividad es tan radical que la razón táctil impide el tipo de abstracción propia de un acceso mediato o visual, tipo de abstracción cuya forma suprema son las Formas de la metafísica platónica, por lo contrario

...la blandura de una superficie tocada nunca es de buena gana concebida como una abstracción, simplemente porque su concreción es tan densa, posee tanto peso intrínseco y nuestro yo está tan involucrada con ella que separar la sensación activa de las cualidades sentidas va contra tal como percibimos (con tal que no dejemos que los prejuicios visuales piensen por nosotros por medio de categorías trilladas). (González Asenjo, 155).

Solo la separación y la distancia permiten la abstracción conceptual mientras que la razón táctil imponen una conceptualización temporal, situacional e ilativa (como efector o como efecto) de cada objeto presente, básicamente cualitativa – con transiciones no graduales y no medibles y en general “... más puramente topológicas que sus contrapartes euclidianas” (González Asenjo, *ídem anterior*).

González Asenjo desarrolla la compleja fenomenología de la presencia activa e inmediata de lo que es tocado se expone en varios ejes – fricción, carácter vibratorio, presión, temperatura y cenestesia –

conformando cada uno de ellos un modo de la razón táctil; en particular la razón táctil vibratoria permite exponer con radicalidad ciertos elementos de una lógica de la no-representación. Partiendo del contraste entre ver las olas y nadar en una superficie de agua en movimiento, González Asenjo sostiene que “Ya sea como figura o como fondo las vibraciones visuales permanecen externas, un motivo ornamental, mientras que las vibraciones táctiles son generalmente figura y fondo, materia prima de complejos cualitativos táctiles... la estabilidad se piensa como meramente relativa cuando nosotros mismos estamos sujetos a sensaciones vibratorias, tal como cuando nadamos, luchamos contra el viento o viajamos en tren” (González Asenjo, 156).

El carácter vibratorio de la realidad se expresa en una sollicitación perpetua de la atención primaria de un agente epistémico, instala un fondo inescapable en el cual se conceptúan las propiedades de los cuerpos y acciones y de ese modo las propiedades estáticas – inferidas de un mediador que por definición está fuera de dicha matriz real – son solo un punto límite de las propiedades dinámicas que se expresan necesariamente en dicho fondo inescapable, no solo la estabilidad mecánica – como equilibrio en un campo de fuerzas – sino la estabilidad óptica es relativa pues el objeto o acción exhiben una temporalidad inseparable de su mutabilidad en un complejo de relaciones ilativas.¹¹

El sentido táctil vibratorio generaliza la mera presencia de una superficie en la mano, y rompe la idea – propia de la razón visual – que homologa distancia y mediatez. El objeto o acción presentes en un sistema de fuerzas y tensiones vibratorias supone distancia física pero inmediatez del campo que tanto contiene al objeto o acción como al agente perceptor. Una inmediatez que trasciende la presencia en escorzos propia de la percepción visual ya que “... <los> objetos percibidos por las sensaciones... vibratorias de naturaleza táctil (no las acústicas) encuentra fácil reconocer la presencia...de todos sin partes... idea contraria a la razón visual...” (González Asenjo, 157).

¹¹ Este punto lo ilustra Merleau Ponty quien señala que “Un corps en repos parce qu’aucune force ne s’exerce sur lui n’est pas pour la vision ce qu’est un corps où des forces contraires se font équilibre.” (Merleau Ponty, 64). Es claro que la proyección visual impone la concepción estática sobre la dinámica, pero en sentido literal lo único que hay son balances de fuerzas opuestas, i.e. la confluencia de las fuerzas gravitatorias en el centro de gravedad de la masa inercial.

Y otro rasgo es reconocible en la percepción táctil vibratoria "...en la vibración las ondas se sienten tanto dentro como fuera del cuerpo, somos atravesados y constituidos como envueltos en la vibración... <de modo que> ese sentido capta la realidad del mundo más amplio en nuestras vísceras, hace del mundo y la persona un todo indivisible... <por lo cuanto> hablar de contraste de figura y fondo... son por lo común la proyección de un prejuicio visual más que de una realidad vibratoria." (González Asenjo, 158).

Este campo vibratorio rompe definitivamente el afuera – del objeto-no-en-nosotros – y el adentro – del objeto-en-nosotros como mediador – el objeto o acción simultáneamente está afuera y adentro y ambas cosas son indivisibles.

No hay mediador posible, pues no hay adentro y afuera, como si aparece cuando pienso el adentro como el yo interior que se descubre cuando cierro los ojos mientras que el afuera es aquello que descubro cuando abro los ojos y hago foco en algún punto del campo visual, del cual recibo una representación visual/imagen retiniana. Nada de esto es posible en el sentido táctil vibratorio, no hay ni adentro o yo interior ni afuera o mundo, todo se interpenetra y exige una fenomenología propia descontaminada de la razón visual. En ese sentido Seneca recibe los movimientos de Hostio Quadra, siente su respiración y jadeos, los ubica en un lugar, y al mismo tiempo se ubica él mismo, no respecto de una representación/imagen-espejada de Hostio Quadra sino respecto del propio Hostio Quadra, él mismo dentro y fuera de Séneca.

González Asenjo advierte que hay un problema de contaminación categorial: la propia lógica de la razón visual – fundada en las categorías de distancia, dentro/fuera, objetividad, escorzo, pasividad, especialidad, estructura fondo-foco – se proyecta en el análisis fenomenológico-categorial de la razón táctil, y las metáforas visuales llevan directamente a la noción de imagen, como ejemplo privilegiado de mediador. Del mismo modo las categorías propias de una lógica de la razón táctil/vibratoria – mediatez/inmediatez, interpenetración, comunidad permanente, temporalidad, totalidad, campo perceptual total, subjetividad/objetiva – llevan en contra de cualquier cosa como una imagen. Por lo contrario es el propio objeto o acción presente directa y totalmente y los estados

epistémicos que se generan en ese proceso involucran la presencia directa de tales objetos.

Los teóricos de las representaciones/imágenes-espejadas o representaciones/no-imágenes espejadas podrían señalar que la sucesión de lógicas perceptivas montadas sobre distintos sistemas categoriales – visual, táctil, táctil/vibratorio, auditivo/vibratorio, cenestésico, olfativo, inercial, etc. – obligan a una gnoseología que se haga cargo de dicha complejidad, pero que de ello no se seguirá que dicha teoría por más compleja y multidimensional que fuera a ser deba renunciar a la idea de representación, al menos debería mantenerse en el modo que proponen autores como Ibarra & Mormann.

Pero si las representaciones no explican ni la incorporación del objeto-en-el-agente, ni la objetividad, al menos parecen explicar el almacenamiento y la capacidad de transmisión de aquellos conocimientos, con lo que las teorías representacionales tendrían argumentos a su favor. Debe reconocerse que este es un punto importante en contra de la hipótesis que proponemos porque una teoría del conocimiento sin representación deberá explicar tanto el almacenamiento como la transmisión de dichos conocimientos. Pero la teoría no representacional parece salvar exitosamente ambas objeciones.

4 Almacenamiento

Señala González Asenjo el carácter central de la percepción cenestésica “...estrechamente vinculada a todas las sensaciones táctiles... <definida> como la totalidad de sensaciones que se originan en nuestros órganos internos y que nos dan conciencia de nuestra existencia fisiológica... <llamadas> sentido obscuro <a pesar que>... Esta frase, sin embargo representa otro prejuicio visual” (González Asenjo, 162-3).

Las cenestesias presentan nuestro cuerpo y al mismo tiempo presentan nuestro entendimiento respecto de nuestro cuerpo y del continuo táctil-vibratorio que este exhibe y lo hacen en un modo original e irreductible a categorías ajenas al medio externo, al objeto presente y al cuerpo propio; en particular las cenestesias son el punto de manifestación de efectores y efectos, de la trama ilativa de la realidad. La misma percepción visual está corporalmente situada, nos acercamos o nos alejamos, nos ponemos de costado o entornamos los ojos ya antes de ver, precisamente porque la visión

es posterior y no previa al entramado ilativo que cuerpo, medio y objeto o acción configuran.

En general este tema es puesto en un lugar central por M. Merleau Ponty i.e.

Le ouvement du corps ne peut jouer un rôle dans la perception du monde que s'il est lui-même une intentionnalité originale, une manière de se rapporter à l'objet distincte de la connaissance. Il faut que le monde soit autour de nous, non pas comme un système d'objets dont nous faisons la synthèse, mais comme un ensemble ouvert de choses vers lesquelles nous nous projetons <de modo que>... Le projet de mouvement est un acte, c'est-à-dire qu'il trace la distance spatio-temporelle en la franchissant. (Merleau Ponty, 444).

En este punto González Asenjo señala un acuerdo básico con Merleau Ponty; y ha sido el filósofo Hubert Dreyfus¹² – en el marco de un diálogo entre la fenomenología del cuerpo y las ciencias cognitivas – quien propone una articulación específica que complementa la lógica de la razón táctil que proponemos como base de la hipótesis del conocimiento sin representación, y en particular permite responder la objeción del almacenamiento de los conocimientos.

Dreyfus señala explícitamente que “The *intentional arc*¹³ names the tight connection between the agent and the world, viz. that, as the agent acquires skills, those skills are “stored”, not as representations in the mind, but as dispositions to respond to the solicitations of situations in the world” (Dreyfus, 367). El punto es absolutamente claro: el proceso de constitución de conocimientos es un proceso de etapas de creciente complejidad y compromiso corporal y temporal – de adquisición de formas cada vez más

¹² El punto central de Dreyfus es vincular el vocabulario disposicional con la obra de Merleau Ponty – en cuya obra la palabra *disposition* tiene otros significados no específicos v.g. *tener a mano* o *estar ubicados*.

¹³ Esta noción es caracterizada por Merleau Ponty como “... la vie de la conscience – vie connaissant, vie du désir ou vie perceptive – est sous-tendue par un arc intentionnel> qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt qu- fait que nous soyons situés sous tous ces rapports. C'est cet arc intentionnel qui fait l'unité des sens, celle des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité. C'est lui qui se « détend » dans la maladie” (Merleau Ponty, 158).

estables y ejecutables de capacidades que operan sobre objetos físicos o entidades simbólicas – etapas que van desde el novicio, hasta el competente, el eficiente y el experto (aquel que posee un saber de ingenios sobre un tema, una ingeniería). Y cada parte de ese proceso cognitivo es un desplazamiento del sistema, del campo agente-mundo-dentro/fuera de modo que “... all past experience is projected back into the world. The best representation of the world is thus the world itself” (Dreyfus, 373).

Siguiendo su reconstrucción de la tesis de Merleau Ponty señala Dreyfus “That is, according to Merleau-Ponty, what the learner acquires through experience is not *represented* in the mind at all but is *presented* to the learner as a more and more finely discriminated situation, which then solicits a more and more refined response” (Dreyfus, ídem).

Esa presentación no es presencia de algo externo, ya que como vimos el espacio táctil-vibracional rechaza la distinción interior-exterior, sino que es auto-presentación del cuerpo-agente en cierta posición y ante cierta sollicitación propia del complejo campo situacional (*arc intentionnel*).

La superación de la distinción interior-exterior puede alcanzar hasta el cerebro y los sistemas biológicos involucrados en la cognición: donde antes se dice el cuerpo-exterior ahora se puede decir el *sistema-cerebro-órganos-morfología general-subjetividad-exterior*, en la medida que las neurociencias y las ciencias del comportamiento permitan enriquecer nuestra concepción del cuerpo en una multitud de dimensiones que corresponden a modos de sollicitaciones y de interacciones diversas.

Para ejemplificar este proceso de modificación interactiva del sistema agente-cuerpo-entorno, Dreyfus recurre al concepto de *feed-forward neural networks* i e. redes neurales artificiales que carecen de retroalimentaciones, son unidireccionales y se emplean para la simulación de procesos de aprendizaje dirigido por instructores o efectores externos. Esta característica le permite a Dreyfus sostener que “Feed-forward neural networks, then, provide a model of how the past can affect present perception and action without the brain needing to store specific memories at all” (Dreyfus, 374). En efecto la *feed-forward neural network* solo tiene una dirección temporal desde la entrada a la salida, tal como es efectivamente la trayectoria temporal de todo el campo perceptual táctil-vibratorio y en general del sistema cuerpo-mundo. Y el *sistema-cerebro-órganos-morfología general-subjetividad* aprende no porque recupere datos

almacenados en representaciones sino porque en cada punto el efector externo – el mundo como entrenador – determina trayectorias de la información posibles e imposibles en el sistema de tal modo que

...past experience, rather than being stored as a memory, modifies the connection strengths between the simulated neurons. New input can then produce output based on past experience without the net having to, or even being able to, retrieve any specific memories. (Dreyfus, ídem).

Donde las teorías representacionales – con isomorfías o sin isomorfías – ponen algún ítem que se almacene, Dreyfus pone trayectorias temporales cuyos nodos son disposiciones conductuales complejas que se activan o se cancelan en el proceso de cambio y alteración de las sollicitaciones; desde tramas simples – el aprendiz – hasta complejas redes multinivel – las ingenierías. Para Dreyfus la modelización de las capacidades y funciones cognitivas por medio de las *feed forward neural network* no supone una caída en formas de asociacionismo porque

...If the input corresponds to the experience of the current situation, the activation of the hidden nodes, determined by inputs leading up to the current situation, might be said to correspond to the expectations and perspective that the expert brings to the situation, in terms of which the situation sollicita a specific response. This would distance this view from passive associationism and make it a perfect candidate for the neural basis of the phenomenon Merleau-Ponty calls the intentional arc. (Dreyfus, 374).

La interpretación disposicional que hace H. Dreyfus de la intencionalidad corporal explícitamente rechaza el empleo de representaciones y de actividades internas del sistema cognitivo humano donde las supuestas representaciones jueguen algún papel, al rechazar tanto la distinción interior-exterior, como la idea de un lugar en el que dichas supuestas representaciones se guarden. La propia estructura temporal del conocimiento es previa y más fundamental que la memoria, que es una forma de la intencionalidad que solo es posible aplicar porque existe una temporalidad basal, establecida en el propio cuerpo como un sistema de trayectorias temporales efectivizadas en nodos disposicionales de diferente

nivel de complejidad y composición, sistema del cual las distintas formas de memoria conciente y reflexiva es solo un subsistema.

Podemos interpretar esta concepción como una generalización de la concepción de F. González Asenjo, efectivamente la estructura basal de todo el dispositivo de interacción cuerpo-mundo y del campo de interacción que llamamos arco intencional, está prefigurado en el campo táctil-vibratorio: carencia de representación mediadora, carencia de distancia y carencia de unidades discretas.

5 Trasmisión

Si se puede abordar el problema del almacenamiento desde una teoría no representacional, la cuestión se hace mucho más complicada cuando abordamos el tema de la trasmisión. Aquí la apelación a mediadores parece inevitable, y por ello surge la pregunta ¿si se aceptan mediadores representacionales en la trasmisión tanto sincrónica como diacrónica, cuál es la ganancia que puede proveer la teoría no representacional del conocimiento? Esta cuestión abre dos subtemas: el primero tiene que ver con la cuestión del escepticismo, que abordaremos en la sección siguiente, la segunda tiene que ver con las ingenierías del conocimiento, que trataremos aquí.

El proceso de conocimiento comienza en la configuración de esquemas disposicionales complejos en un entorno intencional (*arc intentionnel*) pero culmina en productos; el texto de Séneca – *Questiones Naturales* I, XV – donde este autor nos informa del intento de Hostio Quadra de instalar espejos deformantes y donde utiliza este dato como base para arrojar una sospecha sobre los espejos, es un producto, escrito en el latín literario del s. II, por un letrado en un soporte físico – papel o pergamino – reproducido en numerosas formas, en particular traducido del latín a otras lenguas modernas, de modo tal que ese producto contenía información semántica que se fue reproduciendo en un proceso causal específico – edición, copia, traducción-. Y en general no hay proceso de conocimiento que no culmine en productos públicos – sean informes, libros, fichas, esquemas, cartas, maquetas, íconos, señales, carteles, exposiciones orales, etc. Tales productos tienen ciertos rasgos básicos:

- Tienen propiedades semióticas.
- Transmiten información sobre algún fragmento del entorno intencional (*arc intentionnel*) propio del agente que produce dicho conocimiento.
- Tienen grados de relevancia relativa.

Estos productos son públicos, reproducibles, almacenables, enseñables, modificables y especialmente evaluables al menos respecto de sus propiedades semióticas – comprensión, buena formación – informacionales – inteligibilidad, reproducibilidad – y grado de relevancia – utilidad o inutilidad, pertinencia, etc. Estos productos son el resultado de procesos cognitivos reales instanciados en agentes y entornos intencionales reales y vinculados por medio de relaciones ilativas. No todo el conocimiento producido tiene la misma relevancia v.g. una calavera con huesos cruzados impresa en el envase de un medicamento es menos específica que un informe de contraindicaciones y antidotismos y un gesto haciendo oscilar la mano y acompañando con una mueca es menos indicativo que un informe preciso sobre la calidad de un repuesto para un auto; en general existe un tipo de conocimiento producido que permite transmitir la máxima información con los menores recursos de tiempo y materiales: el conocimiento producido que transmite información proposicional.

Es en este punto que aparece el concepto de representación: los resultados factivos del proceso de conocimiento son representaciones, que no son medidoras en el proceso cognitivo sino que son el resultado público de dicho proceso, y pueden adquirir autonomía relativa de él – como el texto que Séneca escribió o dictó, adquirió autonomía de dicho acto de producción y es hoy una representación textual pública de la costumbre de Hostio Quadra y de la posible falla de los espejos, representación de conocimiento que adquirió objetividad más allá de cualquier estado cognitivo del propio Lucio Cneo Séneca.

La teoría no representacional del conocimiento supone hacer filosofía del conocimiento haciéndose cargo de la crítica de la representación que tanto ha poblado la filosofía analítica y continental. Pero la teoría no representacional del conocimiento no incluye una subteoría no representacional de la trasmisión del conocimiento, sino que en este punto se concede la crítica: efectivamente la trasmisión del conocimiento supone

la representación o mediación pública de dicho conocimiento, pero esta representación no juega ningún papel cognitivo primario sino que sus papeles cognitivos son putativos y suponen un sistema cuerpo-mundo en vínculo dentro-fuera o entorno intencional (*arc intentionnel*) previo y constituyente.

El desarrollo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación y de las Ingenierías del Conocimiento¹⁴ ha permitido dar una caracterización precisa del concepto *representación de conocimiento* como producto del proceso de conocimiento, y por ello permiten una discriminación precisa entre *conocer sin representación* y *representar conocimiento*.

Davis *et al* caracterizan cierto objeto teórico ρ . El enfoque para caracterizar ρ vincula en forma central la noción de representación de conocimiento con la posesión de una teoría – o un complejo de teorías – sobre el conocimiento experto y la resolución racional de problemas i.e. “This paper is about knowledge representation, but it announces at the outset that it is also a theory of thinking. In turn, this theory arose from an insight about human intelligent reasoning, namely, how people might manage to make the sort of simple commonsense inferences that appear difficult to capture in programs” (Davis *et al.*, 25). Los autores no adhieren a ninguna teoría de la inteligencia, sino que afirman que cualquier análisis del concepto de representación de conocimiento está conceptualmente vinculado con teorías sobre inferencia y resolución de problemas. Siguiendo este programa teórico afirman que ρ tiene las siguientes características:

CRI: “A surrogate, a substitute for the thing itself, which is used to enable an entity to determine consequences by thinking rather than acting, that is, by reasoning about the world rather than taking action in it.” (Davis *et al.* 18). En este sentido el subrogante es un objeto o acción dentro-de-un-sistema regulativo o inferencial v.g. una bicicleta se presenta por medio de un conjunto de instrucciones de uso y ensamble, esto supone que hay correspondencias entre el sistema regulativo/inferencial y el fragmento del entorno intencional, pero dicha correspondencia es semántica y no supone ningún parecido de ninguna clase.

¹⁴ C el trabajo de Randall Davis, Howard Shrobe, & Peter Szolovits.

CR2: “It is a set of ontological commitments El desarrollo de las TIC/Ingenierías del Conocimiento modificaron el concepto de compromiso ontológico desde su formulación inicial por W. Quine al aparecer las ontologías computacionales como elementos fundamentales para la operación de dichas ingenierías, al respecto señala Barry Smith que “In a related development, also hardly noticed by philosophers, the term “ontology” has gained currency in recent years in the field of computer and information science... An ontology is in this context a dictionary of terms formulated in a canonical syntax and with commonly accepted definitions designed to yield a lexical or taxonomical framework for knowledge representation which can be shared by different information-systems communities. More ambitiously, an ontology is a formal theory within which not only definitions but also a supporting framework of axioms is included.” (Smith, 156). Este sentido de ontología computacional recoge la intuición quineana, en un marco sistemático; y el conjunto de compromisos ontológicos no serán compromisos tácitos sino que será el conjunto de categorías, taxonomías y mereologías formales y explícitas que fungen de vocabulario de fondo, que expongan la ontología basal v.g. los vocabularios más elementales “Logic, for example, involves a (fairly minimal) commitment to viewing the world in terms of individual entities and relations between them. Rule-based systems view the world in terms of attribute object – value triples and the rules of plausible inference that connect them, while frames have us thinking in terms of prototypical objects.” (Davis *et al.*, 20). Los sucesivos lenguajes incluidos cofiguran un sistema de niveles encajados unos en otros “The ontological commitment of a representation thus begins at the level of the representation technologies and accumulates from there <hasta que>. Additional layers of commitment are made” (Davis *et al.*, *ídem*). De ese modo el conjunto de compromisos ontológicos serán los lenguajes basales que determinan las unidades de análisis discretas, las taxonomías, el conjunto de sentencias e inferencias y las reglas de composición material necesarias para la operación de las tecnologías de representación (Davis *et al.*, 20).

CR3. It is a fragmentary theory of intelligent reasoning: La caracterización de ρ incluye instrucciones que permitan discriminar (1) the representation’s fundamental conception of intelligent inference, (2) the set of inferences that the representation sanctions, and (3) the set of inferences that it recommends.” (Davis *et al.*, 21); por ello la determinación de ρ supone que “...in specifying a representation, we also

need to say something about how to reason intelligently.” (Davis *et al.*, 25). Esta condición señala claramente el carácter producido de ρ ya que la subrogancia que se atribuye a ρ depende de una subrogancia más básica que no es representacional de ningún modo: la subrogancia que una teoría del razonamiento material y la inteligencia hace respecto de la inteligencia y razón humanas¹⁵.

CR4. It is a medium for pragmatically efficient computation. A este respecto Davis et al. hacen una afirmación radical: “... to use a representation, we must compute with it. As a result, questions about computational efficiency are inevitably central to the notion of representation.” (Davies *et al.*, 26). En un sentido amplio el requisito no exige tratamiento estrictamente mecánico, pero si supone calculabilidad o tratamiento algorítmico. Y ello es impuesto por la misma materialidad de ρ : en la medida que ρ está compuesta de datos, estos datos deben ensamblarse en entidades complejas – sentencias o fórmulas, sistemas de fórmulas, documentos, instrucciones, etc. – lo que exige efectividad, y esta efectividad – según los autores – corresponde a computabilidad.

CR5. It is a medium of human expression, that is, a language in which we say things about the world. (Davis *et al.*, 17). Esta condición es la más intuitiva de todas – y para algunos la más obvia – pero supone una cuestión central: “How well... a medium of expression... function as a medium of communication?” (Davis *et al.*, 27). Y esta cuestión no es en absoluto trivial pues supone la existencia de grados de comunicabilidad y de relaciones entre las propiedades pragmáticas y las propiedades semánticas de ρ .

CR1-CR5 configuran un espacio multidimensional que admite enormes variaciones de reglas, ontologías, lógicas, etc.; pero hay un núcleo común en ellas: ρ es una entidad caracterizada por normas – que definen la subrogancia de una cosa diferente de ella – con niveles jerárquicos de lenguajes – desde las ontologías hasta las reglas materiales de inferencia que

¹⁵ La tesis que proponen Davis et al. es compatible con cualquier posición interna a la comunidad de IA, tanto al programa de la IA fuerte o sintáctica como la IA débil o heurística, y los desarrollos que mapean estructuras biológicas, los propios autores dedican un espacio considerable a explorar las distintas alternativas teóricas y sus consecuencias para tipos de Q .

definen conjuntos de inferencias realizables y evitables que se puedan instanciar en procesos efectivos de computación y en sentencias sintácticamente y semánticamente bien formadas. Esta caracterización de ρ establece una conexión necesaria entre subrogancia e ingeniería del conocimiento, así ρ no es un mero subrogante definido por reglas sociales o psicológicas, sino un subrogante inferencial y computable expresado en un lenguaje artificial – con reglas ontológicas determinadas.

Si llamamos *representación simple* a la subrogancia de acuerdo a reglas sociales o individuales, esta queda claramente diferenciadas de ρ ; una señal de tránsito en el camino es una representación simple de una curva en el camino de acuerdo a la regla vial “Donde vea un cartel amarillo con una flecha girada hacia la izquierda de su puesto, interprete que a cincuenta metros hay una curva con un ángulo semejante al que tiene la flecha”; la señal vial es una representación simple – una entidad subrogante – pero ρ difiere radicalmente de tal representación simple.

Por el contrario un conjunto de reglas que definen una simulación virtual de un flujo de tránsito en una carretera, si satisface las condiciones que exige ρ : la simulación subroga ciertos flujos reales de tránsito y permite inferir estados no presentes, o no mesurables del sistema real subrogado. Esto supone que las herramientas para generar y operar con ρ son herramientas inferenciales como sostienen los autores “...we refer to the familiar set of basic representation tools, such as logic, rules, frames, and semantic nets, as knowledge representation technologies.” (Davis *et. al.* 18).

Davis et al no ponen restricciones respecto del tipo de inferencias y del tipo de conexión de consecuencia lógica que se considere, y mantienen una concepción liberal al respecto; de esa manera podemos considerar que ρ = *representación cognitiva* es una entidad inferencial en sentido amplio - abductivo, inductivo o deductivo-.

Una consecuencia intuitiva de esto, es que la trasmisibilidad está garantizada por representaciones cognitivas, que son entidades replicables incluso en forma isomorfa – sin generar el problema teórico de la comunidad de representación y representado – pero dichas representaciones no son ni parte fundante ni accidental del proceso cognitivo, sino que son el resultado material o simbólico de este.

6 Epílogo para escépticos

Las teorías representacionales del conocimiento pueden explicar el error y el fracaso: el mediador era incorrecto o fue generado por otra fuente distinta a la que creemos que tiene; la teoría no representacional parece no tener esta ventaja y parece abierta a las objeciones escépticas más elementales. Sin embargo ello no es así al menos por dos razones teóricas que simplemente expondré:

La objetividad inmediata: Entre los ejemplos relevantes conocidos de la discusión entre estoicos antiguos y escépticos novoacadémicos está el caso de Esfero de Borístenes; cuenta (Diógenes Laercio VII, 177) que el rey Ptolomeo Filópator le preguntó a Esfero de Borístenes (*circa* 250 a.n.e., alumno de Zenón de Citio y Cleantes de Assos) si el hombre sabio tenía opiniones o no, a lo que Esfero contestó que no, de acuerdo con la propia definición estoica de hombre sabio. Para refutarlo el rey le hizo servir unas manzanas de cera, las que engañaron a Esfero, y entonces el rey le señaló que él había dado su asentimiento a una representación falsa. Mas Esfero contestó que él no había dado asentimiento a la proposición “Estas son manzanas”, sino a la proposición “Es verosímil que estas sean manzanas” y luego le señaló que la *phantasia kataleptiké* es diferente de lo verosímil. Este ejemplo sutil supone la presentación visual de objetos manzanoideos, que fungen como manzanas por su color, brillo, forma, etc., pero son de cera. Más el ejemplo se cae si dichas manzanas fueran tocadas, palpadas, repasadas con el tacto, sentidas las tensiones de cada presión. Una manzana de cera tiene otra consistencia, otra fragilidad relativa que una manzana real, o sea que Esfero fue engañado visualmente, mientras que era imposible que lo fuera táctil-vibratoriamente. Por ello es necesario señalar que el problema del escepticismo – si hay argumentos contra ellos o no – es lógicamente independiente del problema de la existencia de mediadores o no; en rigor se pueden generar familias de criterios de evaluación epistémica a partir de las teorías no representacionales (adverbiales) del conocimiento.

Precisamente la cuestión de la génesis del conocimiento – sin mediadores representacionales de ningún tipo, como alteración del sistema total agente/entorno intencional (*arc intentionnel*) – es independiente de la cuestión del conocimiento como producto – como entidades simbólicas-inferenciales cuya materialidad se exhibe en una pluralidad de sistemas

semióticos y de lógicas –; el problema escéptico no se sitúa en el primera de las cuestiones sino en la segunda i.e. como discriminamos buenas de malas representaciones cognitivas, como las ordenamos según grados de confianza o aceptación, como sabemos que la subrogancia funciona y no es vacía, etc. Es precisamente la dinámica de los productos – su trayectoria temporal e ilativa – que genera nuevos conocimientos que a su vez permite producir nuevas representaciones de conocimiento la que permite encontrar disonancias y consonancias, incongruencias y congruencias, trayectorias y fragmentaciones temporales. Y de estas surgen las evaluaciones epistémicas.

El carácter unitario. Señaló González Asenjo que la percepción táctil-vibratoria es holista, no desarma en partes espaciales – pedazos – o temporales – escorzos – el objeto o acción que conocemos, sino que lo coloca en una continuidad con el conjunto de disposiciones generadas en el entorno intencional. Esto entraña que el conocimiento tiene un grado cero holista, sistémico y participante, personal¹⁶, desde el cual se desagregan conocimientos específicos, singulares que son representables; por consiguiente toda evaluación epistémica, positiva o negativa, de aceptación o rechazo, de duda o certeza, supone inevitablemente un fondo de conocimientos fijo que no es alcanzado por dicha evaluación sino que es condición de ella.¹⁷ Pero mientras la filosofía analítica del conocimiento ha sostenido que dicho fondo es representacional (cierto tipo de proposiciones o creencias) los análisis que exponemos van en dirección contraria: dicho fondo es personal y no representacional de ninguna manera, sino que es la propia condición para la producción de representaciones cognitivas.

La inmediatez puede generar objetividad y el conocimiento personal puede generar áreas de la experiencia humana que pongan en crisis la actitud escéptica. Por consiguiente no parece que la existencia de dicha posibilidad ofrezca una razón en contra de las teorías no representacionales del conocimiento.

Por último cabe señalar un punto metodológico: tradicionalmente la filosofía presente se expone en dos campos – la filosofía analítica y la filosofía continental. Es claro que esta presentación se funda en estereotipos

¹⁶ Para usar una feliz expresión de Michael Polanyi.

¹⁷ Tal como señalara tan efectivamente Ludwig Wittgenstein en su clásico *Sobre la Certidumbre*.

y cierra toda posibilidad de crecimiento y exploración, como el cruce de desarrollos inspirados en la fenomenología y resultados de las modernas TIC/Ingenierías del conocimiento. Precisamente el encuadre que hemos propuesto apuesta radicalmente a una integración pluralista para el desarrollo de una exploración filosófica del conocimiento.

Referencias

- ARNHEIM, Rudolf, *El pensamiento visual*, Buenos Aires, Eudeba, 1985.
- ARYAVEDA *Hastaválanámaprakarana Shastra*. 1, en Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Budismo Mahayana*, Buenos Aires, Editorial Kier, 1980.
- BARATA-MOURA, José, “ Abstracto / Concreto”, Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Pub. Electrónica, Universidad Complutense, Madrid 2004, en:
<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/A/abstracto-concreto.htm>.
- DAVIS, Randall, Shrobe, Howard, & Szolovits, Peter “What Is a Knowledge Representation?” en *AI Magazine* 14 (1993) 17-33.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Filósofos Ilustres*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1945.
- DREYFUS, Hubert “Intelligence without Representation. Merleau Ponty’s critique of mental representation”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1 (2002) 367-383.
- ENAUDEAU, Corinne *La paradoja de la representación* Buenos Aires, Editorial Paidós, 1998.
- GONZÁLEZ ASENJO, Florencio “Contra la razón visual” *Escritos de Filosofía* 6 (1980) 149-176.
- IBARRA, Andoni & Mormann; Thomas “Una teoría combinatoria de las representaciones científicas”, *Critica: revista hispanoamericana de Filosofía* XXXII (2000): 3-46.
- MERLEAU PONTY, Maurice *Phénoménologie de la perception* Paris, Gallimard, 1945, p. 64.
- POPKIN, Richard “Reflections on the history of skepticism” *Revue de synthèse* 118 (1998) 323-338, p. 33.
- RORTY, Richard: *Philosophy and the mirror of nature*; Princeton, Princeton University Press, 1979.

SÉNECA, Lucio Anneo; *Cuestiones Naturales*, traducción directa del latín por Francisco Navarro y Calvo, en:

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12039410828927162109435/index.htm>.

SMITH, Barry “Ontology” en Luciano Floridi (Ed.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information* Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2004, p. 155-167.

The notion of sense: presenting a non-fregean alternative

Rodrigo Jungmann*

Resumo: Há sérios problemas, contudo, no que concerne à caracterização da noção de sentido fregeano. Por vezes, Frege sugere que o sentido de um nome próprio é dado por uma descrição definida associada, cujo conteúdo individua a referência do nome em questão. Por sua vez, Bertrand Russell rejeita expressamente o sentido fregeano, e, ao mesmo tempo, afirma que nomes próprios comuns revelam-se, quando analisados, como descrições definidas disfarçadas. Essa posição, hoje conhecida como *descriptivismo*, foi atribuída, por Saul Kripke, entre outros, a Frege e Russell, a despeito de suas posturas teóricas diversas. Infelizmente, os paradoxos da referência também são espinhosos para as teorias de referência direta. Neste artigo, fazemos um sumário das dificuldades para ambos os lados da disputa e apresentamos uma defesa da interpretação não-fregeana do sentido de Michael Devitt, a qual evita os problemas do descriptivismo mas rejeita a referência direta. Faz-se um uso crucial da teoria histórico-causal, que não temos razão para abandonar.

Palavras-chave: Frege, Paradoxos referenciais, Teoria histórico-causal dos nomes próprios

Abstract: Problems abound in connection with the characterization of the Fregean notion of sense. Frege often implies that the sense of a proper name is given by an associated definite description, whose content uniquely picks out the reference of the name in question. For his part, Bertrand Russell explicitly rejects Fregean sense, while claiming that ordinary proper names turn out to be, upon analysis, disguised definite descriptions. This view, now known as *descriptivism*, was attributed by Saul Kripke among others, to both Frege and Russell, despite their divergent theoretical standpoints. Unfortunately, the puzzles of reference cause trouble for direct-reference theories. In this essay, I survey the main difficulties for both sides to the dispute and present a defense of Michael Devitt's non-Fregean construal of senses, which avoids the problems faced by descriptivism, while rejecting direct reference. Crucial use is made of the causal-historical theory, which we have no reason to reject.

Keywords: Causal-historical theory of proper names, Frege, Referential puzzles

* Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, UFS. *E-mail:* rodrigo_jungmann@yahoo.com.br. Artigo recebido em 20.05.2009, aprovado em 30.06.2009.

Some well-known puzzles in the philosophy of language have led a number of theorists to conclude that there is more to the meaning of a proper name than the referent, if any, which it stands for. In what follows, I shall start by looking into the puzzle concerning the informativeness of identity statements and the problem posed by the substitution of co-referring names in indirect contexts, and then turn to two other puzzles.

A statement of the form (1) “Mark Twain is Samuel Clemens” differs importantly from a statement like (2) “Mark Twain is Mark Twain”, in that the former, unlike the latter, is informative: any speaker may be aware of the fact that (2) is trivially true and yet fail to know that (1) is also the case. It seems obvious, then, that these two statements have different cognitive values. If it were indeed true that the meaning of a proper name is exhausted by its denotation, a view whose earliest modern proponent seems to have been John Stuart Mill, then (1) should be no more informative than (2), and would in fact follow directly from it, which does not seem to be right.

What’s more, in the view under consideration, the assertion, which we will take to be true for our purposes, that (3) “John believes that Mark Twain is Mark Twain” would entail the truth of (4) “John believes that Mark Twain is Samuel Clemens”, which clearly need not be the case, despite the fact that ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’ refer to the same person.

Even more drastically, as far as the intentions of purely referential theories of the meaning of proper names are concerned, sentences like (5) “Vulcan is the hottest planet in the solar system” and (6) “Santa Claus does not exist” should be strictly meaningless, because the names used do not stand for anything in the real world; they fail to refer. And, yet, by intuitive standards, both sentences seem to be perfectly meaningful. While (5) exemplifies what Lycan (Lycan, 2000) has termed “The Problem of Apparent Reference to Nonexistents”, (6) is an instance of what he calls “The Problem of Negative Existentials.”

Confronted with problems of this sort, Gottlob Frege and Bertrand Russell came up with solutions, which, in their own time, they regarded as being fundamentally different, but which are frequently believed to have a great deal in common by their modern interpreters. In response to the

above-mentioned problems, Frege came to hold the view that a proper name has, in addition to its referent, if any – what he called its ‘sense’. For his part, Russell explicitly rejects the sense-reference distinction in his 1905 article “On Denoting” and in some other pieces, while maintaining that proper names are really disguised descriptions – denoting phrases of the form ‘the so-and-so’ – and also holding that, on further analysis, sentences containing such descriptions could be shown to be made up of components with which we are directly acquainted, which view, in addition to solving the logical puzzles already alluded to, has the further epistemological implication that the only genuine proper names are indexical expressions like *this* and *that*, which point to sense-data whose existence cannot be called into question.

In contrast to Russell’s position on proper names, the Fregean notion of sense is more difficult to come to terms with. Frege would have said that the informativeness of (1) derives from the fact that ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’ share the same referent but have different senses. He would also have claimed that (4)’s failure to preserve the truth-value of (3) is to be accounted for by the fact that proper names do not have their customary referents in indirect contexts, but that, instead, their referents in such contexts are given by their customary senses in direct contexts. Moreover, (5) and (6) need not be meaningless: in these sentences, proper names have senses, which, in turn, account for the meaningfulness of the statements containing them, even though the names may lack referents.

However, it is still not quite clear what the sense of a proper name is supposed to be. We will have achieved very little if we merely go on to say that the sense of a proper name is whatever feature it possesses which we need to posit in order to be able to successfully deal with the logical puzzles we started with! Clearly, more has to be done in the way of providing a positive characterization of the notion of the sense of a proper name.

And, in this connection, problems abound. Frege, himself, in his classic 1892 article “On Sense and Reference”, does not provide a clear definition of what is meant by the sense of a proper name, although he does offer some tantalizing suggestions. Among those is the claim that the sense of a proper name contains its mode of presentation, by which he seems to have meant a certain way through which speakers are presented with or

think of the name's referent. Moreover, as the telescope metaphor in "On Sense and Reference" makes clear, senses are supposed to be objective in that they may be shared by the community of speakers of a given language.

This appears to be clear enough in the case of expressions like 'The Evening Star' and 'The Morning Star'.¹ It is now known that both expressions refer to the planet Venus. Now, it seems to make good sense to say that if reference is made to the planet via one of these expressions, the speaker is indeed thinking of the referent itself in either of two ways: roughly, as a celestial body which appears in the morning sky in the East before sunrise or as a celestial body which appears in the evening sky in the West after sunset. In this sort of case, it would seem that regarding sense as being related to the mode of presentation of a name's referent – the way the name bearer presents itself to different language users – could shed some light on the very notion of sense.

Another of Frege's examples in "On Sense and Reference" similarly stresses this view of sense: "Let a , b and c be the lines connecting the vertices of a triangle with the midpoints of the opposite sides. The point of intersection of a and b is then the same as that of b and c . So we have different designations for the same point and these names ('intersection of a and b ', 'intersection of b and c ') likewise indicate the mode of presentation; and hence the statement contains actual knowledge" (Frege, 1892, p. 24). This particular example is infelicitous in two ways. Firstly, it shows Frege's mistaken adherence to the thesis, later to be proven wrong by Russell, that definite descriptions belong to the class of proper names broadly construed. It is also infelicitous in that it again lends some support to the view that the sense of a proper name is in general to be thought of in connection with the notion of mode of presentation. That would seem like a plausible thing to say when the identity sign is flanked by definite descriptions on both sides, since non-synonymous co-referring descriptions, in virtue of being made up of independently meaningful parts, clearly do present their shared referent in different ways.

¹ Unlike Frege, present-day theorists prefer to use the names 'Hesperus' and 'Phosphorus'. Confusion is thus avoided, since 'The Evening Star' and 'The Morning Star', which are in fact names, look too much like definite descriptions in that they contain the definite article.

Yet, when it comes to proper names, it does not seem correct to say that every pair of co-referring names typically found in the literature on the puzzles of reference can be treated along similar lines: a name like 'Cicero' does not seem to be associated with a well-defined mode of presentation of its referent which could be contrasted with a similarly well-defined mode of presentation of 'Tully'. As against what is often implied by the literature on the puzzles involving proper names, I take it that which pair of co-referring names one chooses to use in one's examples is *not* a matter of indifference. A fairly straightforward association between a name and a *de re* mode of presentation, or way of thinking, of its referent, as is found in the 'Hesperus-Phosphorus' case, would seem to be the exception rather than the rule.

Our difficulties are further compounded by the fact that the one-to-one association between a name and its sense, suggested by Frege's 'Evening Star-Morning Star' example, would not apply to most names actually encountered in everyday use. As Frege himself concedes in the famous footnote 2 of "On Sense and Reference",

In the case of an actual proper name such as 'Aristotle' opinions as to the sense may differ. It might, for instance, be taken to be the following: the pupil of Plato and teacher of Alexander the Great. Anybody who does this will attach another sense to the sentence 'Aristotle was born in Stagira' than will a man who takes as the sense of the name: the teacher of Alexander the Great who was born in Stagira. (Frege, 1892, p. 24).

This footnote is important in more than one way: in addition to suggesting that the sense of a proper name may vary for different speakers on different occasions of use, it does seem to indicate that for Frege the sense of a proper name is given by, or somehow related to, the meaning of a definite description. This implication, if correct, would bring Frege's take on proper names closer to Russell's than any of these authors would themselves have taken to be the case.

Thus, critics of descriptivist theories of proper names, such as Saul Kripke, aim their attacks at both Fregean sense and Russell's 'Name Claim', the view according to which proper names abbreviate definite descriptions. No less importantly, as we shall see below, Kripke's arguments in his 1970

lectures, published under the title *Naming and Necessity*, are also aimed at more sophisticated versions of descriptivism, such as the view which has been called Searle's "Cluster Theory" of proper names (v. Lycan, 2000).

Quite apart from any of Kripke's arguments, there seems to be something amiss in the suggestion that speakers, in their everyday use of proper names, associate names with a particular definite description. If a speaker is called upon to say which particular definite description he had in mind in an utterance of (7) "Aristotle was the last great philosopher of antiquity", he may be at a loss as to what description that was. Indeed, it seems intuitively clear that no particular description at all has to be present in his mind, if what is meant by that is a consciously entertained item of thought. But, of course, defenders of descriptivism might contend that there is no need for any such item to be consciously entertained: all that seems to be required is that a speaker be able, upon request, to come up with a definite description which for him gives the Fregean sense or Russellian meaning of Aristotle in (7). Yet, it does not seem at all clear that any reasonably well educated speaker needs to come up with a particular definite description that he associates with his use of the name 'Aristotle', say, 'the pupil of Plato', as opposed to 'the author of the *Nichomachean Ethics*'.

And even if it were the case that any speaker associates a particular definite description with a proper name in a given context of utterance, descriptivism would still face the problem that two speakers, in the course of a personal exchange, might associate a proper name with different definite descriptions and, thus, find themselves talking past each other, and "curiously unable to disagree" (Lycan, 2000, p. 41), since there is obviously no logical contradiction between, say, (8) "The pupil of Plato was the last great philosopher of antiquity" and (9) "The author of the *Nichomachean Ethics* was not the last great philosopher of antiquity".

A successful way to deal with problems of this sort was put forward by John Searle, in his 1958 article "Proper Names", in which he points out that the relation between proper names and definite descriptions is a matter of greater complexity than the above remarks suggest. One would be hard put to deny that proper names and definite descriptions are interestingly related. In fact, as noted by Searle, definite descriptions are typically the

linguistic devices by means of which speakers come to learn or teach the correct use of proper names. In fact, they are, apart from ostensive definition, the usual way to answer the question “Who is N?”, where N is a proper name. So, it would seem that, at the very least, a mastery of some of a proper name’s associated descriptions – descriptions which can be used to uniquely specify the object in question – is part of what it takes for one to really know the meaning of a proper name, even though the name itself, for Searle, has no descriptive content.

For Searle, speakers manage to successfully communicate by using a proper name in virtue of knowing a “sufficient” but “unspecifiable” number of definite descriptions which are true of the object denoted by the name. The sufficiency condition prevents speakers from talking past one another as might be the case if one took the meaning of a proper name to be given, for any speaker, by a single definite description. The unspecifiability condition explains why statements of the form (10) “Aristotle was the author of the *Eudemian Ethics*” need not be regarded as analytic, since, for Searle, the name ‘Aristotle’ is emphatically not a shorthand for all the descriptions that are true of Aristotle. In fact, Searle takes it that the very need for the use of definite descriptions is that they function as convenient “pegs on which to hang descriptions” (Searle, 1958, p. 95).

Insightful though it is, Searle’s position is also problematic, because he subscribes to the far stronger thesis that for an object *to be* Aristotle is for it to have the sufficient but unspecifiable number of correct descriptions presently associated with our use of its name. And, in holding that view, Searle becomes as vulnerable to Kripke’s criticisms as do Russell, with his view that names abbreviate definite descriptions, and Frege, if one assumes, if only provisionally, that his was a descriptivist view of proper names.

In *Naming and Necessity*, Kripke offered a number of arguments which pose a formidable challenge to descriptivism. Among those is what we may call a modal argument, since it appeals to our intuitions concerning necessity and possibility. Kripke’s claim is that, unlike definite descriptions, which could denote different objects or people in possible worlds other than our own – by which he meant, roughly, alternative scenarios which might have been the case if things had turned out differently – a name is a *rigid*

designator, denoting the same object in every world in which the object exists. So, while Nixon might not have been the US president in 1970, had events followed a different course, it is inconceivable that Nixon might not have been Nixon. Clearly, Kripke's point is not that he might not have been named otherwise, but, rather, that once an object receives a name, in most cases at least,² the name sticks to the object as a label which will fixedly denote it, no matter what happens to the name's bearer. And, importantly, the argument seems to be no less valid as a rejoinder to Searle's thesis that names are necessarily correlated to a sufficient number of descriptions which are uniquely true of the name's bearer, but it seems clear that Nixon might as well not have done any of the things for which he became known in the actual world.

In the 1981 edition of his *Frege: Philosophy of Language*, Michael Dummett resorts to technical considerations in an attempt to show that Kripke's argument is not valid. He notes that the modal behavior of names and the descriptions which could validly replace them need not differ as long as the descriptions are taken to have wide scope with regard to the possibility operator. It would seem, however, that Kripke's take on this issue accords better with most speakers' untutored outlook on the difference between proper names and definite descriptions. For one thing, it only takes an arbitrary act of naming for Nixon to be Nixon, while his being the US president in 1970 depends on what state of affairs actually obtains in American politics at that time.

And even if the validity of Kripke's modal argument might be disputed, he has other, no less powerful, nonmodal arguments against descriptivism. Here, we will look only into two such arguments. The Austrian mathematician Kurt Gödel is known to many people as "the man who discovered the incompleteness of arithmetic". Now, if it should turn out to be the case that Gödel's proof was in reality the work of another man, named Schmidt, and that Gödel published it as if it were his own work, it seems clear that the name 'Gödel', as it is now used, stands for Gödel, not for the impostor, as it indeed would even if the proof were actually flawed, so that no one could be uniquely described as 'the man who

² Kripke insists that his views about proper names hold only for the most part: a few special uses of proper names *are* descriptive.

discovered the incompleteness of arithmetic'. Thus, the claim that the description one associates with a proper name fixes the reference of the name in question does not appear to be a defensible one. This is certainly bad news for Russell's theory. And it will surely also count against Frege's, if his view of sense was a descriptivist one.

No less cutting against descriptivist theories is Kripke's contention that a speaker who uses the name of someone whom he is in no position to denote by means of some definite description which is uniquely true of the person may still be said to refer to the person in question by using his or her name. As Kripke notes, to the man in the street, Richard Feynman may be only "a famous physicist or something"; yet, intuitively, a speaker who, in a parrot-like fashion, goes on to repeat someone else's words, say, (11) "Feynman was a genius", can still be taken to be referring to Feynman.

In responding to arguments of this sort, modern neo-Fregeans, like Michael Dummett, John McDowell and Gareth Evans typically avail themselves of two strategies. They may fight nondescriptivism in its own domain, as it were, by holding that arguments such as those put forward by Kripke are not valid as a refutation of Frege, even if it were indeed the case that Frege subscribed to a descriptivist view of sense, as Dummett did in trying to refute Kripke's modal argument. More typically, though, they go on to deny that Frege ever meant to say that the sense of a proper name is given by a definite description. This contention is strongly voiced in an appendix to the second edition of Dummett's *Frege: Philosophy of Language*:

It is true that, in giving examples of possible senses that may be associated with a proper name, Frege expresses these by means of definite descriptions; but this should be considered as merely a device for a brief characterization of a sense, rather than as a means of conveying the thesis which Kripke ascribes to Frege. What is important about Frege's theory is that a proper name, if it is considered as having a determinate sense, must have associated with it a specific criterion for recognizing a given object as the referent of the name; the referent of the name, if any, is whatever object satisfies that criterion (Dummett, 1981, p. 110).

McDowell (1977) and Evans (1981) offer highly abstract nondescriptivist accounts of Fregean sense. Evans, in particular, while

downplaying the importance of Dummett's construal of sense as a way of determining the referent of a proper name, argues strongly for the view that sense is a way of thinking of the name's referent: "Frege's idea was that to understand an expression, one must not merely think of the reference that it is the reference, but that one must, in so thinking, think of the reference *in a particular way*". The way in which one must think of the expression in order to understand it is that expression's *sense*. In what follows, he goes on to say: "No *substantial*, or *positive* theory of the notion of a way of thinking of something is presupposed by this conception of sense" (Evans, 1981, p. 282).

Now, though one may grant on epistemic grounds that no one can be said to fully *understand* a proposition containing a proper name without being able to think of the name's referent in some particular, though not necessarily, descriptive way, it need not follow that such epistemic considerations suffice, in themselves, to establish Fregean sense as a *semantically* relevant notion.

As against the attempts to rescue Fregean sense from Kripke's attacks on descriptivism, by an appeal to a nondescriptivist construal of Fregean sense, I should like to maintain that while Kripke may be guilty of wrongly associating with Frege a view of sense that was not Frege's own, his arguments still cut deeply against the *spirit*, if not the actual content of Frege's position.

To my mind, Kripke's arguments appear to have shown quite conclusively that in order to successfully *refer* to a name's bearer in using its name, one need not be in a position to think of the bearer in any particular way, descriptive or otherwise, much less in way which uniquely determines the object in question. If a Latin instructor, knowing a number of things about Cicero, goes on to convey a great deal of information about Cicero in class, including the fact that he denounced Catiline, and the sentence (12) "Cicero denounced Catiline", having been written on the board, is repeated in class by some tardy student to whom, unlike his classmates, 'Cicero' is still only a name, this student may still be taken to be referring to Cicero, no less than his more knowledgeable friends would be in uttering (12). And that a quite determinate proposition could be communicated by his uttering (12) is shown to be the case if we envisage a situation in which this

student's utterance of (12) is overheard by a yet tardier student, who, having done some independent study on his own, knows a couple of things about Cicero, but not that he denounced Catiline. Thus, successful communication does not seem to presuppose a knowledge of a name's sense, some elusive objective entity, that needs to be available to all the parties of a communicative event.

It would then seem that Fregean sense is a problematic, perhaps, unacceptable, notion. However, it is important at this point to remind ourselves of what Frege's appeal to sense was supposed to accomplish in the first place, namely a solution to the puzzles of reference to which we have already alluded in the beginning of this essay.

If there is not such a thing as the Fregean sense of a proper name, one might have to accept Mill's suggestion that there is nothing to the meaning of a proper name over and above its referent. But if this is the case, the puzzles seem to have been left unresolved, because they seem to show that the Millian view that names are directly referential is fraught with insurmountable difficulties.

It is incumbent upon present-day direct-reference theorists, who have convinced themselves that there is no such thing as the Fregean sense of a proper name, while also rejecting Russell's claim that names abbreviate definite descriptions, to come up with some account which succeeds in both doing justice to their intuitions to the effect that names refer directly to their bearers and in solving the puzzles of reference.

Some theorists, notably Nathan Salmon in his 1986 *Frege's Puzzle* have attempted to do just that. It is not my intention to go into any of the intricacies of the highly technical literature which advocates a Millian view of proper names. However, even at the risk of being unfair to their proponents, I venture to say that any radically Millian view of proper names is downright implausible. It suffices to note, in this connection, that one often fails to preserve the truth-value – a distinctly *semantic* notion – of attitude-ascription propositions, when a name in the subordinate clause is replaced with some other co-referring name. If we take it that (13) "Robert knows that the Netherlands lost the 1974 World Cup final match" is true, it need not follow that (14) "Robert knows that Holland lost the 1974 World Cup final match" is also true, even though 'Holland' and 'the

Netherlands' are co-referring names, since Robert may fail to know that this is the case.

Now, it is true to say that, in some contexts, when what matters is not to faithfully report what is the content of the subject's beliefs or knowledge in sentences like (13) and (14), but, instead, the standpoint of the person who is doing the reporting act, and who knows it for a fact that 'the Netherlands' and 'Holland' refer to the same country, (14) might in fact preserve the truth-value of (13). However, these so-called 'transparent', as opposed to 'opaque' readings, of the names in (13) and (14) are, more often than not, unnatural. Yet, if all there is to a name is its referent, transparent readings should be the norm. Strict direct-reference theorists are bound to have a hard time trying to explain why this is not the case.

What emerges from all of the preceding considerations is a picture in which none of the opposing theories considered so far seems to be quite right. On the one hand, names do not appear to have recognizably Fregean senses or to abbreviate definite descriptions; on the other hand, it is highly doubtful that the Millian or direct-reference theory of names can deal with the puzzles of reference. According to Lycan (Lycan, 2000), to whose treatment of the matter this essay owes a great deal, we are landed with a dilemma or maybe even a 'trilemma', if one takes Searle's Cluster theory into account.

In what follows, I will conduct a brief survey of an article by an author who has attempted to "find ways between the three horns" (Lycan, 2000, p. 59). I believe that there are some advantages to the account offered by Michael Devitt in his 1989 paper "Against Direct Reference". His is the best attempt with which I am acquainted to find some tenable middle ground between Fregean sense and the views held by people in the direct-reference camp.

As we will see, the proposal he comes up with is one in which it is both denied that the meaning of a proper name is exhausted by its bearer, if there is one, and that proper names have Fregean senses. It will turn out that for Devitt proper names do have senses of a particular sort, which make it possible for the puzzles of reference to be solved, but that such senses are quite non-Fregean in nature.

As he sees it, the direct-referentialists' somewhat stubborn adherence, against all intuition, to a strictly Millian view of proper names rests on the mistaken "semantic presupposition" that names are either Millian or else have a descriptive meaning. Since the arguments of Kripke and Donnellan, among others, appear to have decisively refuted the latter thesis, we would, on the account Devitt rejects, be bound to conclude that the meaning of a proper name is just its referent.

However, since this semantic presupposition has simply been taken for granted, not having been properly argued for, there is still a third possibility left, namely that a proper name might have, in addition to its referent, if it has one, some feature, which we might harmlessly call its sense, which could enable us to solve the puzzles, though, admittedly, sense, thus construed, would not be descriptive.

This being the case, one might mistakenly conclude that Devitt belongs to the neo-Fregean camp, since, as we have seen before, some eminent neo-Fregeans have attempted to offer nondescriptivist accounts of Fregean sense. In common with the neo-Fregeans, Devitt's notion of sense is not a descriptivist one. What distinguishes his position from those held by authors like Dummett, Evans and McDowell is that his view of sense is clearly non-Fregean. He does not think that names have modes of presentation in the Fregean sense, namely ways of consciously thinking of their referents, or grasping their objective *de re* modes of presentation, after a fashion which enables the speaker to uniquely pick them out.

Devitt's positive account of sense, in the last section of his article, is preceded by sections dealing with related matters, notably the section in which he mounts a vigorous attack on what he takes to be the failed attempts by direct-reference theorists to provide, within a Millian framework, solutions to the puzzles of reference. Unfortunately, I do not have space to go into any of this. More important for my purposes is Devitt's contention that direct-reference theorists have typically failed to appreciate the differences between what he calls 'the 'Fido'-Fido theory' – the strictly Millian theory of proper names – which he rejects, and 'the Nondescription theory', 'the Rigid Designation theory' and the 'Causal theory', all of which he accepts. In fact, Devitt is an enthusiastic supporter of the 'Causal theory', to whose development he has been one of the main

contributors. And it is by resorting to the latter theory that he hopes to solve the puzzles.

The Causal theory of reference is not, in its origins, a theory whose aim it was to establish in what ways a name contributes to the overall meaning of the sentences of which it is a constituent. In this sense, it is not a semantic theory at all. Rather, its main concern was to answer another, though possibly related question, namely: “How is it that a proper name succeeds in referring to its bearer?” A first and tentative way to deal with the question was suggested by Kripke in *Naming and Necessity*. A name, such as ‘Aristotle’, now refers to Aristotle, because our current utterances of his name are part of a causal and historical chain (referred to by Devitt as *d-chains*, where the *d* presumably stands for ‘denotation’ or ‘designation’) made up of innumerable links, in which the name ‘Aristotle’ was transmitted by speaker to speaker over the generations – a chain which ultimately leads back to a grounding event – the naming ceremony in which Aristotle got his name. Among the merits of this theory is the fact that, as shown by Kripke, in now using the name ‘Gödel’, we do, intuitively, refer to Gödel, regardless of whether or not he satisfies any of the descriptions currently associated with him and believed to pick him out uniquely.

It remains to be seen how Devitt brings these insights to bear on the puzzles of reference. Let us start with what Devitt calls the ‘Emptiness Problem’ and the ‘Existence Problem’. As seen above, Lycan refers to these, respectively, as ‘The Problem of Apparent Reference to Nonexistents’ found in sentences like (15) “Pegasus is a winged horse” and ‘The Problem of Negative Existentials’³, exemplified in a sentence like (6) “Santa Claus does not exist”. I take it that for Devitt statements of this sort are meaningful, even if the names lack referents, in virtue of the fact that our current use of such names is grounded in some historical event. In his words, “the meaningfulness of a name does not depend on it having a referent; it is meaningful if it has an appropriate network underlying it even if that network is not grounded in a referent” (Devitt, 1989, p. 211). As I see it,

³ As Devitt sees it, the ‘Existence Problem’ involves more than accounting for the meaningfulness of true negative existentials. One also has to explain the non-triviality of true affirmative existentials.

Devitt's solution is satisfactory in the sense that it neatly expresses one way in which a name like 'Santa Claus' is perfectly meaningful, namely in that its current employment is based on historically constituted practices. Devitt's account would be less well placed, or so it seems to me, to solve a problem that tormented Russell, in connection with both proper names and definite descriptions, namely the *logical* form of sentences containing bearerless names. In that regard, descriptivist theories might be thought to fare better, even if they are untenable for other reasons. It could hardly be the case that Devitt would regard a statement like (16) "Santa Claus is fat" as having the logical form $F(a)$, in which a stands for Santa Claus! Be that as it may, I shall not pursue this point further, although Donnellan, in his 1974 paper 'Speaking of Nothing', does offer an account which holds some promise in this regard.

His solutions to the two remaining puzzles are both more interesting and more convincing. For Devitt, the informativeness of an identity statement like (17) "Hesperus = Phosphorus" is explained by an appeal to the fact that the names used had different groundings, by which he means to say that the name using practices involving each of them arose in different ways. In an appropriate context, that of celestial occurrences which are expected to take place in the morning, an object, which is often seen shortly before sunrise, is named 'Phosphorus', which naming event, in due course, prompts the coming into being of a d-chain of reference borrowings containing the relevant sound or inscription, until 'Phosphorus' becomes conventionally associated with the object in question among the members of a speech community. Similarly, in the context of celestial occurrences taking place in the evening, an object often seen shortly after sunset is named 'Hesperus', which naming event, given enough time, gives rise to the community-wide practice of referring to it as 'Hesperus'. In coming to realize that, as a matter of empirical fact, Hesperus is Phosphorus, the members of a speech community acquire a relevant piece of information, namely that their two seemingly unrelated name using practices were ultimately grounded in the same object. A difference in sense for two coreferring names is, in Devitt's account, a difference in the causally and historically constituted name using practices which had their beginnings in a single object.

Importantly, such an account could be extended to cover cases in which the postulation of different *de re* modes of presentation of a given object is out of the question. That this is the case is evident once the following scenario is envisaged. Suppose that I, being in the habit of looking out of my living-room window, see a certain man furtively come out of his car and walk into a house on the other side of the street, at around 11 p.m., every Friday. On one such occasion, I am accompanied by a friend who, being vaguely acquainted with the man in question, utters (18) “That is Harold Brown”. It turns out that ‘Harold Brown’ is the man’s given name. Unbeknownst to me, my next-door neighbor has also noticed that man’s strange behavior. Her husband, who is one of Harold Brown’s closest buddies and is well aware of his womanizing, utters (19) “That is Hugh Heffner”, since it had become established practice in Harold’s intimate circle to refer to him in this way, on account of his fine taste for women. Not having the least idea as to who the real Hugh Heffner is, and not having come to learn anything else from her husband, my neighbor eventually comes to realize, after talking to me, the truth of (20) “Harold Brown is Hugh Heffner”. Clearly, this is an informative statement, notwithstanding the fact that both she and I were presented to the referent in the exact same way, namely as a man who did such and such things at such and such times.

In treating the informativeness of identity statements, Devitt goes on to introduce certain refinements which show that even a normally trivial statement like (21) “George is George” can, on occasion, be informative, provided that two separate d-chains, grounded in the same person, belong to different networks in which the names are, for different members of a speech community, associated with distinct “files”, by which he means, roughly, what is believed to be true of the person called ‘George’.

Finally, according to Devitt, the puzzle involving failures of substitutivity of co-referring proper names in attitude-ascription contexts can be solved, even when the names have their usual opaque readings, by means of a similar appeal to the history of a name-using practice. Before I tell my neighbor that Hugh Heffner is Harold Brown, I might assent to (22) “My neighbor knows that Hugh Heffner has a Porsche” – disregarding what the conventional referent of ‘Hugh Heffner’ is for me and being solely

concerned with the content of *her* thought – and not assent to (23) “My neighbor knows that Harold Brown has a Porsche” – similarly disregarding *my* knowledge that the person she has in mind *is* Harold Brown – since the truth of (23) lies in the fact that she got to acquire correct information about a certain man by becoming a link in a d-chain in which the reference borrowings, involving the man’s nickname, though ultimately grounded in the same person as the d-chain of which I became a link when my friend pointed to the man in the street and uttered (18), is clearly different in type from a d-chain in which the reference borrowing involves Harold Brown’s real name.

To summarize: we have seen that we are landed with seemingly insuperable difficulties whether we choose to accept Frege’s construal of sense or to adopt a strict Millian or direct-reference view of proper names, according to which names simply stand for their bearers. Devitt’s account appears to have shown that there is a possible way to get us out of this quandary. For what he proposes is a plausible, non-Fregean view of sense, that seems to be able to accommodate most of the relevant data known to both sides of the dispute – a view on which the nature of our name-using practices is of paramount importance.

References

- DEVITT, M. (1989) “Against Direct Reference”. *Midwest Studies in Philosophy*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. v. 14, n. único, p. 206-40, Annual.
- DONNELLAN K. (1974) “Speaking of Nothing”. *Philosophical Review*, Ithaca: Cornell University Press, v. 83. n. 2. p. 3-31, Spring.
- DUMMETT, M. (1981) *Frege: Philosophy of Language*. 2. ed. London: Duckworth.
- EVANS, G. “Understanding Demonstratives” (1981) In: Parrett, H e BOUVERESSE, J. (Eds.) *Meaning and Understanding*, Berlin: Walter de Gruyter.
- FREGE, G. “On Sense and Reference” In: MOORE, A. W. (Ed.) *Meaning and Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1892.
- KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

LYCAN, W. G. *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*. London: Routledge, 2000.

MCDOWELL, J. "On The Sense and Reference of a Proper Name". In: MOORE, A. W. (Ed.) *Meaning and Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

RUSSELL, B. "On Denoting". In: MARTINICH, A. (Ed.) *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 1905.

SALMON, N. *Frege's Puzzle*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

SEARLE, J. "Proper Names" In: STRAWSON, P. F. (Ed.) *Philosophical Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

A teoria da democracia de Carl Schmitt

Joel Thiago Klein*

Resumo: Este artigo analisa a teoria da democracia de Carl Schmitt e procura destacar, a partir disso, suas virtudes e deficiências. O texto é dividido em duas partes. Na primeira sustenta-se que a teoria schmittiana de democracia se desenrola em dois níveis diferentes, um nível conceitual, essencialmente analítico, e um nível fenomênico, que segundo Schmitt seria meramente descritivo. Nesse horizonte pode-se compreender melhor a teoria schmittiana da democracia e sua crítica à democracia parlamentar. Na segunda parte, apresenta-se algumas críticas à posição de Schmitt.

Palavras-chave: Carl Schmitt, Democracia, Estado, Política, Povo

Abstract: The paper deals with Carl Schmitt's theory of democracy, aiming at presenting its merits and deficiencies. The argumentation is divided into two parts. Initially, the thesis that Schmitt's theory works within two different levels, i.e., a conceptual one, which is essentially analytical, and a phenomenal one, which according to him would be descriptive only, is sustained. At this point, Schmitt's theory of democracy and its critique of parliamentary democracy can be better understood. Finally, some criticisms against Schmitt's position are presented.

Keywords: Carl Schmitt, Democracy, Politics, People, State

O conceito de democracia e as democracias reais

É preciso reconhecer nos textos em que Schmitt desenvolve sua teoria da democracia a existência de uma oscilação nem sempre evidente entre dois níveis argumentativos distintos. No primeiro nível, o qual pode ser chamado de *conceitual* ou *analítico*, Schmitt apresenta aquilo que ele entende ser a essência da noção de democracia. Nesse âmbito, ele parte da caracterização e defesa do *princípio de identidade* como sendo o princípio político-formal fundamental da democracia e estabelece quais as características que correspondem mais adequadamente a esse modelo

* Doutorando em filosofia pela UFSC e bolsista CAPES. *E-mail:* jthklein@yahoo.com.br. Artigo recebido em 19.03.2009, aprovado em 30.06.2006.

político. Num segundo nível, que pode ser chamado de *fenomênico*, Schmitt pretende *descrever* o fenômeno da política e mostrar como todo agrupamento político democrático se sustenta sob aquele princípio de identidade. Nesse nível descritivo, ele leva em conta os limites naturais da democracia e as possibilidades efetivas da existência e fortalecimento de um povo.

Democracia é uma forma política, ou seja, se constitui como uma maneira especial de conformação da unidade de um povo, ou ainda, uma maneira determinada de unificação política de um Estado. Para Schmitt, existem apenas dois princípios político-formais sobre os quais se fundam todas as autênticas formas políticas: a *identidade* e a *representação*¹. A forma política que se assenta sob o princípio de *identidade* depende da existência de um povo “capaz de atuação política em sua realidade imediata”, por conseguinte, pressupõe que o povo seja uma unidade política com uma magnitude real imediatamente existente. Já o princípio da *representação* “parte da ideia de que a unidade política do povo como tal nunca pode se achar presente em uma identidade real e, por isso, tem que estar representada pessoalmente por homens”². Já a “liberdade” não se constituiria num princípio político, já que, para Schmitt, nenhuma forma de governo poderia ser derivada dela. Entretanto, a liberdade pode se aliar aos princípios político-formais e os modificar³.

A democracia é uma forma política baseada sobre o princípio da identidade, por isso pressupõe uma *igualdade substancial* que unifique um povo enquanto tal. Nesse sentido, a democracia não pode sustentar-se sobre uma igualdade universal que tenha como critério simplesmente a *humanidade*, isto é, a simples “forma humana” não pode consistir num critério para considerar um indivíduo como membro de um corpo político, pois “toda igualdade recebe sua significação e sentido mediante o correlato de uma possível desigualdade”⁴. A igualdade democrática precisa ser tal que

¹ Cf. Schmitt, 2006, 205. Todas as citações presentes neste texto e que não tenham uma versão publicada em língua portuguesa, conforme indicado na bibliografia, são de autoria própria.

² Schmitt, 2006, 205.

³ Cf. “Os princípios da liberdade burguesa podem modificar e moderar um Estado, mas não dão lugar por si mesmos a uma forma política. ‘A liberdade não constitui nada’ como disse com acerto Mazzini” (Schmitt, 2006, 201).

⁴ Schmitt, 2006, 224.

caracterize um *povo determinado* e, por conseguinte, se direcione sempre para o interior e não para o exterior, ou seja, trata-se de uma igualdade que tende a excluir, afastar, tratar de forma diferente tudo aquilo que não é igual.

A *homogeneidade* se refere a uma característica existencial de um determinado grupo de indivíduos, o que o transforma num grupo político. A homogeneidade é aquilo que faz com que um povo se distinga de outros. Por isso, segundo Schmitt, o conceito central de democracia é “povo” e não “humanidade”⁵. Quanto mais homogêneo o povo, tanto mais ele possui condições de se reconhecer e de estabelecer relações essencialmente políticas, as quais se caracterizam como relações do tipo “amigo-inimigo”, por conseguinte, de manter afastado tudo aquilo que possa comprometer a integridade de sua homogeneidade. Essa homogeneidade pressupõe a publicidade da vida política, isto é, o povo é algo que adquire sua existência na esfera pública, pois é ali que essa homogeneidade toma consciência de si própria e onde um povo se reconhece como tal. Mas, inversamente, só o povo presente, realmente reunido, pode criar a esfera pública. Por isso, Schmitt afirma que “‘povo’ é um conceito do direito público; o povo só existe na esfera pública”⁶ e, como para criar a esfera pública o povo precisa estar presente, segue-se que na democracia pura não há necessidade de representação, pois só alguém que não está presente pode ser representado⁷.

Dessa forma, a democracia seria possível apenas onde existe um povo homogêneo como uma realidade concreta, pois apenas nesse caso dominadores e dominados, governantes e governados *se identificam*. Não há a suposição de que os primeiros possuam qualidades distintivas que lhes atribuam mérito ou uma superioridade natural para governar. Nem o fato de alguns indivíduos assumirem cargos de comando os transforma em algo essencialmente diferente do povo⁸. Nesse sentido, surge a expressão de que “a democracia é a dominação do povo sobre si mesmo”⁹.

Para frisar as nuances conceituais entre *igualdade*, *homogeneidade* e *identidade* pode-se dizer o seguinte: a *igualdade* é o suposto político-material

⁵ Cf. Schmitt, 2006, 230.

⁶ Schmitt, 1996, 17.

⁷ Cf. Schmitt, 2006, 238.

⁸ Cf. “Aqueles que governam se diferenciam *através* do povo, mas não *frente* ao povo” (Schmitt, 2006, 233).

⁹ Schmitt, 2006, 231.

sobre o qual se assenta a possibilidade de uma forma política como a democracia, a qual é estruturada segundo o princípio político-formal da *identidade* entre governantes e governados. Já a *homogeneidade*, que se expressa sempre como um determinado tipo de homogeneidade, é a expressão existencial da igualdade de um determinado povo e o caracteriza enquanto tal.

Como na democracia o povo só pode existir na esfera pública e como ele é homogêneo, a sua atividade essencial é a *aclamação*¹⁰. Não há necessidade de discussão e eleições secretas, pois isso pressupõe heterogeneidade. Ao povo cabe dizer “sim” ou “não”, “viva” ou “mora”. É deste modo que um povo reunido escolhe seu líder. Como o líder expressa a vontade do povo, sendo ele também aclamado pelo povo, não haveria a necessidade de uma partição entre o poder executivo e legislativo. O líder pode expressar a vontade do povo. Nesse sentido, a democracia se caracteriza como um governo especialmente forte e uma ditadura pode ser vista como uma forma democrática¹¹. É também o povo reunido que estabelece para si a sua constituição e, por isso, para Schmitt, é na decisão política que se encontra o fundamento do direito. Todas as igualdades formais – como a igualdade perante a lei, igual direito a voto, serviço militar obrigatório – são consequências da igualdade política, mas não constituem por si mesmas esta última. A igualdade política é um pressuposto fundamental sob o qual as outras igualdades normativas podem se assentar.

Quando a reflexão político-filosófica de Schmitt se desloca do nível puramente conceitual para o nível da descrição fenomenológica, entram em cena uma série de considerações a cerca dos limites naturais de uma democracia real. Nesse nível empírico são feitas várias relativizações, mas também se torna mais clara quais as homogeneidades e procedimentos que podem efetivamente fundar uma identidade democrática, por conseguinte, torna-se mais claro qual é concepção de democracia defendida por Schmitt.

O primeiro ponto a ser notado é que a homogeneidade pressuposta no povo não é de forma alguma uma homogeneidade absoluta. Schmitt

¹⁰ Cf. Schmitt, 1996, 17; e 2006, 238; e *A opinião pública é a forma moderna da aclamação* (2006, 241). Note-se que Schmitt distingue uma concepção democrática de opinião pública, como *aclamação*, e a concepção liberal de opinião pública, como *publicidade de opinião*, a qual se caracteriza essencialmente como liberdade de imprensa.

¹¹ Cf. Schmitt, 2006, 232; e 1996, 17.

afirma que “nos diferentes povos, ou grupos sociais e econômicos que se organizam ‘democraticamente’, o ‘povo’ só existe como sujeito idêntico de uma forma abstrata. *In concreto*, as massas são sociológica e psicologicamente heterogêneas”¹². Noutra lugar ele diz ainda que a opinião pública é formada por partidos e grupos, ainda que esses partidos não devam se tornar as fontes oficiais e institucionalizadas da opinião pública e da vontade do povo¹³. Ora, a partir dessas considerações esparsas, pode-se perceber que Schmitt não é alheio ao fato de que as massas comportam um grande grau de heterogeneidade e ele também não desconsidera o fato de que a esfera pública pressupõe a preexistência de certos grupos políticos, sejam eles identificados ou não com partidos. Nesse sentido, a seguinte crítica de Mouffe não faz justiça à posição de Schmitt:

Ao rejeitar a concepção pluralista, Schmitt é incapaz de situar-se em um terreno completamente diferente, pois ele mantém a perspectiva de identidades políticas e sociais como empiricamente dadas. Sua posição é, na verdade, finalmente contraditória. Por um lado, ele parece considerar seriamente a possibilidade de que o pluralismo poderia trazer a dissolução da unidade do Estado. Entretanto, se aquela dissolução é uma possibilidade *política* clara, isso envolve também que a existência de uma tal unidade é ela mesma um fato contingente que requer uma construção política. Por outro lado, todavia, a unidade é apresentada como um fato cuja obviedade poderia ignorar as condições políticas de sua produção.¹⁴

Como se mostrou acima, Schmitt apresenta implicitamente nos seus textos uma distinção entre o nível conceitual e o nível fenomenológico de sua análise política. Assim, mesmo que ele defina a democracia pura como fundada numa igualdade absoluta, ele ainda pode conceber a formação de democracias reais em meio a grandes heterogeneidades. Em verdade, a sua posição é a de que sobre as heterogeneidades não podem constituir um princípio sob o qual seja possível fundar uma forma política democrática, visto que democracia representa essencialmente uma determinada igualdade e identidade do povo para consigo mesmo. Por isso, a intenção de Schmitt é assinalar o fato de que numa democracia precisa-se acentuar e promover a igualdade e não a desigualdade. Com efeito, não seria correto afirmar que a concepção político-democrática de Schmitt é alheia a toda concepção de

¹² Schmitt, 1996, 26.

¹³ Cf. Schmitt, 2006, 241.

¹⁴ Mouffe, 1998, 171-172.

construção política, pois ele pode admitir que a forma democrática é capaz tanto de se dissolver quanto de se fortalecer.

Schmitt acredita que em todas as formações políticas assumidas como democráticas existe uma homogeneidade sobre a qual repousa a caracterização de povo como um grupo político. Investigando a história, ele aponta para alguns tipos de homogeneidades possíveis: a igualdade de nascimento e força, como sustenta Aristóteles; a *virtú* que se caracteriza como um amor a igualdade, sobriedade, moderação nas pretensões e frugalidade, como defende Maquiavel; convicções religiosas, como ocorreu na formação dos Estados Unidos; a igualdade de língua, a comunidade de destino histórico, tradições e lembranças de guerras e revoluções vitoriosas, metas e esperanças políticas comuns, em suma, um conjunto de fatores que criam um *sentimento de comunidade nacional* e o *mito* da nação, como ocorreu na formação de alguns Estados-nação da Europa; ou até mesmo uma igualdade de classe social, como na revolução russa¹⁵. Uma homogeneidade se torna politicamente relevante quando consegue estabelecer uma oposição entre o amigo e o inimigo. Em suma, “oposições morais, religiosas e outras podem elevar-se a condição de oposições políticas e provocar o agrupamento de luta entre amigo e inimigo”¹⁶, mas, nesse caso, a oposição deixa de ser puramente religiosa, moral ou econômica e passa a ser política. Entretanto,

o inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócio com ele. Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro, bastando a sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflitos com ele, os quais não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem pelo veredicto de um terceiro “desinteressado”, e, portanto, “imparcial”.¹⁷

Assim, o agrupamento político é aquele em que um povo está em condições reais e concretas de tomar a decisão de ir para a guerra, no entanto, o conflito entre amigo e inimigo pode assumir diversas formas e não necessariamente significam conflito armado direto (como nos casos da

¹⁵ Cf. Schmitt, 2006, 225-230.

¹⁶ Schmitt, 1992, 61-62.

¹⁷ Schmitt, 1992, 52.

“guerra fria” ou de embargos econômicos). Um agrupamento político sempre comporta algo que extrapola a racionalidade de outros âmbitos humanos, ou seja, traz consigo algo de “inconsequente” e “irracional” se julgado a partir de uma esfera distinta daquela da política¹⁸.

Schmitt não nega a existência de heterogeneidades em um povo, o que ele sustenta é que para que um grupo de pessoas seja um povo, isto é, um conjunto de pessoas com capacidade política de dar a si mesmo uma constituição, de assumir uma determinada forma política como a democracia e aclamar seus líderes, é preciso que contenha em si mesmo uma homogeneidade capaz de estabelecer relações de amigo e inimigo. Nesse sentido, uma sociedade pacifista sustentada num ideal de paz e humanidade também poderia se tornar uma unidade política quando ela estivesse em condições de declarar guerra a uma sociedade não-pacifista¹⁹.

Comentando sobre o surgimento de algumas democracias, Schmitt afirma que em algumas situações históricas “a força política chega mesmo a formar primeiro a própria vontade do povo da qual ela deveria emanar”²⁰. Isso ocorre, por exemplo, com a ditadura educadora jacobina que acredita que um determinado programa de educação pode fazer com que o povo seja capaz de reconhecer, formar e expressar sua própria vontade. Na base desse pensamento encontra-se a “identificação decisiva de uma minoria com o povo, e diante da transmissão desse conceito do quantitativo ao qualitativo”²¹.

No horizonte desse deslocamento do caráter quantitativo para o caráter qualitativo da noção de povo, Schmitt entra em discussão com Kelsen e defende que a vontade política de um povo não pode ser estabelecida com base numa representação quantitativa, meramente aritmética de maioria. Segundo Schmitt, Kelsen compreende que “a justiça da democracia se funda em que é mais justo que dominem, de cem homens,

¹⁸ Cf. Schmitt, 1992, 64-65.

¹⁹ Cf. Schmitt, 1992, 62. Nesse caso, Schmitt menciona o fenômeno das atuais guerras de humanidade e indica sua maior intensidade na medida em que nelas não se aspira apenas à vitória, mas também o extermínio do seu inimigo. Além disso, ele critica essas guerras por fazerem um uso hipócrita e ideológico da palavra humanidade, visto que pretendem negar o caráter de humanidade ao inimigo, nesse sentido ele cita Proudhon “quem diz humanidade, pretende enganar” (Schmitt, 1992, 81).

²⁰ Schmitt, 1996, 29.

²¹ Schmitt, 1996, 31.

90 sobre 10, que 10 sobre 90”²². Entretanto, para Schmitt, esse modelo poderia esvaziar toda a substância política de uma comunidade, pois *se tal decisão fosse tomada em voto secreto*, haveria a possibilidade de que a vontade *apolítica* de 90 homens tomasse o lugar da vontade *política* de 10. Seguindo Rousseau, Schmitt faz uma afirmação deveras mais forte, a saber, que mesmo a unanimidade da vontade *apolítica* de mil homens não seria capaz de formar uma *vontade geral*²³.

Nesse horizonte é que se delineia a principal crítica de Schmitt em relação a democracia parlamentar. Segundo ele, a democracia parlamentar é uma mescla de elementos políticos distintos e inclusive contraditórios. Ela não consegue expressar a vontade geral do povo e seus procedimentos inclusive minam o fundamento democrático, pois destroem a esfera pública onde se realiza a vontade política do povo. Para ele, enquanto que o modelo liberal preza pela *esfera privada* como o âmbito político onde ocorre a escolha dos representantes e outras escolhas políticas, o modelo democrático *precisa* acentuar essencialmente a *esfera pública* como aquela onde ocorrem as decisões políticas e a escolha do chefe. Segundo ele, o *sufrágio secreto* contradiz o princípio político da democracia, pois isola o cidadão no momento mais decisivo da vida política do Estado e o descompromete de sua decisão. Numa votação individual e secreta “o povo já não vota como povo”²⁴. O resultado desse moderno sistema de votação individual não é a opinião pública ou a vontade geral, mas apenas a soma de opiniões privadas. Em outras palavras, *a publicidade de opinião* que constitui a esfera pública da democracia parlamentar é concebida apenas como liberdade de imprensa, liberdade de expressão, liberdade de reunião e imunidade parlamentar, ou seja, ela é concebida como um conjunto de normas que tendem a garantir a liberdade individual do voto livre e secreto, por conseguinte, trata-se de liberdades que buscam salvaguardar apenas a *esfera privada*. Nesse sentido, a esfera pública da democracia parlamentar, como publicidade de opinião, seria, na verdade, ainda um tipo de esfera privada

²² Schmitt, 2006, 246.

²³ Ao analisar duas tabelas de votações, uma referente a eleições na França e outra na Suíça, ele mostra que isso realmente parece acontecer, isto é, ele mostra que nas eleições secretas, os eleitores tendem a fugir da responsabilidade política de tomar decisões, caso elas exijam comprometimento e o enfrentamento de riscos (Cf. Schmitt, 2006, 271).

²⁴ Schmitt, 2006, 239.

da qual nada se pode esperar além da opinião privada. Para Schmitt, a democracia parlamentar não é uma forma essencialmente política, visto que não se fundamenta sobre um princípio política, mas é um mecanismo técnico-social que visa com “que certos contrastes permaneçam em estado latente e não sejam levados à decisão. O procedimento da decisão da maioria pode ser aqui um meio adequado e desejado de evitar ou suspender decisões políticas”²⁵.

Partindo dessas considerações pode-se concluir que Schmitt não seria contrário a ditadura educadora jacobina, mas isso não significa que ele a concebe como a única saída para a concretização real da democracia. Ele acredita que um povo pode se formar na esfera pública, na medida em que nessa esfera as pessoas se comportam de modo distinto do que na esfera privada. Além disso, existe mais chance de que na esfera pública, numa assembleia, por exemplo, uma vontade política de 10 homens se sobreponha a vontade apolítica de 90. Em outras palavras, Schmitt acredita que se a decisão política é levada para a esfera pública, seria possível que a vontade política de 10 homens, isto é, a vontade daqueles que reconhecem os inimigos do povo se sobreponha à vontade de 90 homens politicamente indiferentes ou incapazes de reconhecer e de agir perante o inimigo. Mas como saber se esses 10 homens possuem a verdadeira vontade política e não os 90? Schmitt responderia que a verdadeira vontade política é aquela que prevalece na decisão tomada na esfera pública e como uma decisão política não lhe cabe ser avaliada a partir de outra esfera normativa qualquer, seja ela moral, religiosa, jurídica ou econômica. E se houvesse dois grupos concorrentes com vontades políticas diferentes? Então Schmitt diria que ou um deles assume na esfera pública como sua a vontade política do grupo mais forte, isto é, uma vontade *subsume* a outra, ou, não havendo a homogeneidade política necessária para se manter a unidade do país, explode a guerra civil e, nesse caso, ou uma vontade *suprime* a outra pela força ou o Estado acaba se dividindo.

Outro limite natural da democracia se refere à questão da representação. Para Schmitt, “nenhum Estado democrático pode renunciar por completo a toda representação”²⁶. A justificativa de Schmitt é a

²⁵ Schmitt, 2006, 273.

²⁶ Cf. Schmitt, 2006, 268; e também “identidade e representação não se excluem entre si; não são mais que pontos de orientação contrapostos para a conformação

seguinte: em nenhum lugar e em nenhum momento existiu uma identidade absoluta e completa de um povo presente como unidade política, ou seja, uma democracia pura nunca existiu e provavelmente não existirá; de modo que, mesmo onde se pensa uma aclamação pública na assembleia ou uma eleição em que o povo deve decidir “sim” ou “não” a respeito de uma questão, pressupõe-se que os indivíduos não estejam agindo como homens privados com interesses privados, mas deve-se “fingir que o cidadão individual com direito a voto age como um *citoyen*”²⁷. Por conseguinte, pressupõe-se que a assembleia reunida ou que a votação *representa* a unidade política do povo e que os indivíduos *representam* os cidadãos do Estado. Nesse sentido, qualquer Estado democrático depende inevitavelmente da ficção de que as decisões da assembleia correspondem à vontade de todo o povo, como se essa “vontade geral” pairasse por sobre o lugar e o tempo da assembleia. Além disso, é inevitável que o povo também escolha alguém que irá representar o Estado frente a outros Estados e um líder que represente o povo na implementação e regulação de medidas administrativas e políticas.

Assim, a concepção de democracia de Schmitt pode conviver com procedimentos para eleição dos líderes e com o fato de que esses líderes tomem decisões políticas a respeito das questões do Estado. Entretanto, os pontos que ele quer acentuar dizem respeito à necessidade do reconhecimento de que os líderes ou representantes de um Estado democrático dependem da soberania do povo e que o povo, estando reunido na assembleia ou em votações públicas, tem a legitimidade para decidir em continuar ou trocar seus líderes, aceitar ou recusar políticas, ir ou não à guerra. Esse procedimento do povo não precisa necessariamente ser regulamentado por uma constituição, pois na democracia o povo tem o poder soberano, ou seja, um poder que ultrapassa as normas dos procedimentos políticos ordinários, pois é justamente ele que funda os procedimentos políticos normais e legitima a constituição democrática. Para Schmitt, o povo e a opinião pública são essencialmente inorgânicos, ou seja, são coisas que jamais podem ser reduzidas completamente a

concreta da unidade política. Um ou outro predomina em cada Estado, mas ambos se encontram na existência política de um povo” (Schmitt, 2006, 206).

²⁷ Schmitt, 2006, 206-207.

normatizações²⁸. Se o povo não tiver o poder político para decidir a qualquer momento a respeito da vida política do Estado, então ele deixou de ser o soberano e o Estado não vive mais sob uma forma democrática²⁹. Essa capacidade política do povo pode inclusive decidir a respeito da supressão de alguns direitos individuais, pois esses são direitos morais que podem ou não ser assumidos pelo Estado, visto que eles dependem da vontade política de cada povo.

Críticas a Schmitt

Em relação à teoria da democracia defendida por Schmitt pode-se fazer três importantes críticas:

(i). As considerações a respeito do prevaletimento de uma noção qualitativa sobre uma quantitativa de vontade do povo trazem consigo a questão da ditadura educadora e de seus diversos instrumentos. Schmitt indicou sua posição a respeito desse assunto ao tratar da arte cinematográfica e da propaganda, as quais começavam a mostrar sua força política no início do século XX. Segundo ele,

O problema político do influxo de massas pelo cinematógrafo é tão significativo que nenhum Estado pode deixar sem controle este poderoso instrumento psicotécnico; tem que subtraí-lo para a política, neutralizá-lo, o que na realidade implica – dado que a política é inevitável – pô-lo ao serviço da ordem existente, mesmo quando não tenha objetivo de utilizá-lo abertamente como meio para a integração de uma homogeneidade psicológico-social.³⁰

Enfim, é visível que para Schmitt o Estado deve salvaguardar a homogeneidade do povo e, se essa for muito fraca, cabe a ele fomentá-la. Schmitt não é alheio ao fato de que a sociedade civil comporte heterogeneidade, mas a ele lhe importa a questão de que cabe ao Estado

²⁸ Cf. “O específico do conceito ‘povo’ consiste em que este é uma entidade não organizada e nunca organizável por completo” (Schmitt, 2006, 237); “A opinião pública aparece e subsiste ‘inorgânica’; seria despojá-la de sua natureza, igual como com a aclamação, fazer dela uma espécie de função oficial” (Schmitt, 2006, 241). Note-se que essas definições de povo e opinião pública vão diretamente de encontro com a definição de povo apresentada por Kelsen (sobre isso mais adiante nas críticas a Schmitt).

²⁹ Cf. “[...] em uma democracia o poder estatal há de emanar do povo e não de uma pessoa ou órgão exterior ao povo e colocado sobre ele” (Schmitt, 2006, 233).

³⁰ Schmitt, 2006, 173.

fomentar e impor uma homogeneidade política sobre a sociedade civil. Trata-se do exato contrário do que realiza a democracia parlamentar, pois esta procura não só resguardar a heterogeneidade da sociedade civil, como também pretende transformar o Estado democrático em um Estado pluralista.

Mas, na medida em que Schmitt aceita o deslocamento de uma noção quantitativa para uma qualitativa de povo, coloca-se inevitavelmente a seguinte questão: “quem dispõe de fato dos meios para moldar a vontade do povo que são: força militar e política, propaganda, domínio sobre a opinião pública por meio da imprensa; organizações partidárias, reuniões, educação do povo, escolas”?³¹ Schmitt critica a democracia parlamentar por enfraquecer a política na medida em que a subsume a interesses privados, como os interesses econômicos. Mas, nesse caso, poder-se-ia perguntar: o que evitaria que certas forças particulares como as econômicas e religiosas se infiltrem no Estado e conduzam a vontade política do povo? Essa influência produziria uma vontade política *ilegítima*, isto é, uma vontade que *não* poderia ser considerada como a vontade política de um determinado povo?

Em outro lugar Schmitt volta a se colocar essas questões e procura oferecer uma resposta:

Existe em toda a democracia partidos, oradores e demagogos, desde os *προστάται* da democracia ateniense até os *bosses* da americana, além da imprensa, cinema e outros métodos de operar psicotecnicamente sobre as grandes massas. Tudo isso se subtrai a uma normatização exaustiva. Existe sempre, por isso, o perigo de que a opinião pública e a vontade do povo sejam dirigidas por forças sociais invisíveis e irresponsáveis. Mas também para isso se encontra a resposta para o problema no suposto essencial de toda democracia. Desde que exista homogeneidade democrática da substância e o povo tenha consciência política, isto é, pode distinguir entre amigos e inimigos, o perigo não é grande. Se desaparecem aqueles supostos substanciais da democracia, serve de pouco toda organização e toda normatização legal.³²

Pode-se dizer que Schmitt reconhece o problema, mas esquiva-se dele, pois o apelo à homogeneidade substancial do povo como a garantia contra o determinação de “forças” estranhas que manipulem o Estado pode ser considerado uma suposição ingênua. Para que isso funcionasse seria

³¹ Schmitt, 1996, 29.

³² Schmitt, 2006, 241.

necessária uma homogeneidade muito forte, que se aproximasse da homogeneidade absoluta tal como se pressupõe conceitualmente na definição de uma democracia pura. Nesse caso, partindo de uma forte igualdade substancial, poder-se-ia dizer que não existe em tal democracia um grupo com poder suficiente para manipular o povo, ou, se existisse, ele não obteria sucesso, pois o povo, por si próprio, teria condições de diferenciar amigos de inimigos.

Na realidade, Schmitt não pode formular uma solução para esse problema sem ter de abdicar do arcabouço conceitual básico de sua teoria, qual seja, a suposição de que a existência da vontade política de um povo é gerada na esfera pública, não importa qual seja e como ela se formou, e que essa vontade é o único critério político válido para se legitimar as ações do Estado. Mesmo que essa vontade tivesse sido previamente manipulada por um determinado grupo, na medida em que a essa vontade se constitui na esfera pública como a vontade política de um povo, deve-se aceitar que se trata da vontade legítima de um determinado povo num determinado momento histórico. Essa deveria ser a conclusão de Schmitt a partir de seus pressupostos teóricos, pois ele não possui nenhum outro critério para conceber a política a não ser aquele de que a vontade política democrática é uma vontade forte o suficiente para conduzir um povo a uma luta existencial de vida e morte, isto é, capaz de levar a uma guerra.

Além disso, sua afirmação de que toda organização e normatização são incapazes de evitar toda a manipulação da opinião pública e da vontade do povo pode ser correta, mas, ao menos, as normatizações podem ser capazes de afastar alguns tipos de manipulações, como a identificação de determinadas posições muito sectárias com a vontade do povo. De fato, as normatizações podem salvaguardar certos direitos e evitar a ocorrência de guerras de conquista e extermínio.

(ii). Como se apontou acima, Schmitt traça uma diferença entre o nível ideal e o nível fenomênico de sua análise sobre a democracia. Entretanto, segundo a leitura de Kelsen, essa distinção feita por Schmitt ainda é muito insuficiente. Kelsen concorda que no nível ideológico (ou conceitual) democracia signifique essencialmente identidade entre governantes e governados, governo do povo sobre o povo. Entretanto, para Kelsen, *o povo não existe como uma entidade*. Assim, a crítica de Kelsen se dirige diretamente contra o ponto de partida da teoria de Schmitt.

Para Kelsen, o uso comum da palavra “povo” não significa mais do que uma ficção criada para designar *uma multiplicidade de indivíduos distintos*, ou seja, “povo” só pode significar uma unidade normativa, isto é, uma unidade sustentada sob um postulado ético-político. Nesse caso, a unidade do povo é o resultado de um ato jurídico e, por conseguinte, “‘povo’ não é – ao contrário do que se concebe ingenuamente – um conjunto, um conglomerado, por assim dizer, de indivíduos, mas simplesmente um sistema de atos individuais, determinados pela ordem jurídica do Estado”³³. “Povo” deve ser definido como um “sistema de atos” regulados juridicamente pelo fato de que um indivíduo nunca pertence como um todo a uma coletividade, ou seja, “com todas as suas funções e com todas as diferentes tendências de sua vida psíquica e física”³⁴. Na medida em que Kelsen não concebe a igualdade política a partir de características físicas ou mentais pertencentes a indivíduos, mas segundo um aspecto normativo de atos, segue-se que ele nega que um povo existe antes de qualquer sistema normativo e também nega que a ação de uma multidão de indivíduos possa ser considerada como uma ação do povo, a menos que essa ação seja regulamentada constitucionalmente. Assim, enquanto que Schmitt veria na ação impetuosa de uma multidão reunida ocasionalmente uma ação do povo, Kelsen a interpretaria como uma ação de um grupo de indivíduos sensivelmente afetados, mas não uma ação do povo.

No horizonte dessa noção de povo, Kelsen também opõe-se à visão negativa de Schmitt a respeito da função dos partidos na vida política do Estado. Para Schmitt, assumir que a vida política do Estado seja regrada constitucionalmente pela atividade de partidos equivale a condenar o Estado à função de mero instrumento de realização de interesses particulares e egoístas. Kelsen, ao contrário, aponta para a necessidade de meios juridicamente legítimos que garantam a formação da vontade do povo, papel desempenhado pelos partidos. Dessa forma, cabe aos partidos a função de agrupar indivíduos que possuam um conjunto mais ou menos semelhante de interesses e concepções comuns. Para Kelsen, os partidos não são fundados apenas sobre interesses egoístas de certos grupos de indivíduos, mas também e principalmente podem agrupar pessoas que comungam de

³³ Kelsen, 2000, 36.

³⁴ *Ibidem*.

certas *convicções* ou *visões de mundo*. Segundo Kelsen, quem costuma negar a legitimidade aos partidos com base na “ilusão metafísica” de um interesse geral, faz isso com base no interesse dissimulado de manter o domínio absoluto dos interesses de um único grupo, pois, ou se chega a um “meio termo” através da negociação entre diferentes posições políticas e de diferentes interesses, ou se nega o pluralismo partidário e se estabelece o interesse de um único grupo, geralmente aquele com maior poder econômico³⁵.

(iii). Outra crítica que atinge os princípios da concepção de democracia de Schmitt é formulada por Bielefeldt. Segundo ele, no momento em que Schmitt formula a dicotomia entre “neutralidade” *versus* “substância” e sustenta que nenhuma forma política pode ser derivada do princípio de liberdade, ele desconsidera a existência de uma ambiguidade no conceito de neutralidade. Para Bielefeldt, “no debate constitucional e político alemão são frequentemente distinguidos dois significados diferentes de neutralidade: *Weltanschauungsneutralität* e *Wertneutralität*”³⁶. O significado de *Weltanschauungsneutralität* é a exigência de que o Estado permaneça neutro em relação às questões religiosas e de *Weltanschauung*, isto é, em relação a determinadas visões ou concepções de mundo. Dito de outra forma, o Estado não tem o direito de discriminar pessoas com base em crenças religiosas ou visões de mundo, nesse caso, pode-se dizer que o princípio da *Weltanschauungsneutralität* é baseado nos direitos humanos universais, especialmente na liberdade religiosa e de consciência. Nesse sentido, o princípio da *Weltanschauungsneutralität* é o exato oposto da *Wertneutralität*, enquanto uma neutralidade em relação a valores éticos e morais.

Enquanto que *Wertneutralität* envolveria, de fato, uma completa falta de comprometimento ético e político, *Weltanschauungsneutralität* envolve realmente uma ideia normativa, uma ideia em que o liberalismo, especialmente o liberalismo kantiano, é baseado de forma geral. Essa ideia normativa subjacente é o respeito pela dignidade de todo ser humano como um sujeito moral autônomo.³⁷

³⁵ Cf. Kelsen, 2000, 41.

³⁶ Bielefeldt, 1998, 29.

³⁷ Bielefeldt, 1998, 30.

O liberalismo kantiano traz consigo duas noções importantes: uma que se refere à condição inalienável da liberdade e a outra que liga incondicionalmente a liberdade a simples condição de ser um “ser humano”, ou seja, o liberalismo kantiano unifica as noções de liberdade e igualdade na medida em que todos os seres humanos são iguais, pelo fato de serem igualmente livres. A liberdade é atribuída aos seres humanos na medida em que eles estão submetidos ao imperativo categórico: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*”³⁸. O fato do ser humano poder cumprir o dever, isto é, a faculdade de agir segundo o imperativo categórico lhe atribui um *valor íntimo*, ou seja, uma *dignidade* que o coloca acima de qualquer coisa que tenha um *preço*³⁹.

Assim, Bielefeldt defende que o liberalismo kantiano apresenta uma neutralidade que não é indiferente e não se constitui como uma fraqueza. A neutralidade liberal, baseada na existência de algo que possui um *valor íntimo*, a *dignidade de todo ser racional*, pode gerar uma vontade e uma prontidão nos indivíduos para se engajar politicamente. Em outras palavras, o liberalismo kantiano pode se tornar uma ideologia política capaz de levar o povo a lutar por ela. Tratar-se-ia, nesse caso, de uma luta que pode ser travada tanto em âmbito interno quanto externo e em relação a todos os tipos de opressão que solapam o direito fundamental do ser humano a exercer sua liberdade. Essa leitura ainda se mantém dentro dos marcos da definição schmittiana de organização política, a saber, como um tipo de unidade capaz de levar os indivíduos ou o povo a pegar em armas. Evidentemente, que o liberalismo kantiano não pode ser identificado com o que Schmitt apontou como “guerras de humanidade”, pois estas apenas se escondem atrás de emblemas morais no intuito de adquirir legitimidade frente ao próprio povo.

* * *

Com base no que foi dito acima, percebe-se que diversos elementos da teoria política schmittiana são bastante produtivos para se pensar questões da democracia atual. Inclusive algumas de suas críticas à

³⁸ Kant, 1980, 130.

³⁹ Cf. Kant, 1980, 140.

democracia parlamentar podem ser consideradas corretas. Entretanto, a sua teoria se depara com alguns problemas e limites teóricos, os quais se aliam a um receio, historicamente justificado pelo regime nazista, dos seus possíveis desdobramentos.

O que chama a atenção a respeito das soluções apresentadas por Schmitt aos problemas políticos da democracia é a sua ênfase e insistência no caráter autônomo da política. Pode-se dizer que no pano de fundo de sua teoria, estende-se uma espécie de metafísica da política, isto é, a política se coloca como o fundamento de todas as esferas práticas da vida humana, na medida em que lhe cabe a legitimidade de fundá-las, fomentá-las ou suprimi-las com base nos seus próprios critérios de avaliação. Além disso, a política se constitui como algo irrefreável, ou seja, se um povo se abstém de seu caráter político ativo, então ele se torna politicamente passivo em relação a outro povo, mas o fato é que ele sempre se encontra determinado pela esfera política, seja ativa ou passivamente. Nesse turbilhão político a personalidade e a individualidade do ser humano parecem ser colocadas eternamente em um segundo plano. Em suma, pode-se dizer que em Schmitt a política é elevada a uma condição absoluta e as outras esferas da vida humana são avaliadas, fomentadas ou negadas a partir dela. Nesse sentido, Bielefeldt pode ter razão em lembrar Kant, na medida em que aponta para a possibilidade da política poder ser norteadas por outra esfera da vida humana, a moral, e, nesse sentido, poder ser regulada e avaliada a partir de uma esfera normativa que garanta a integridade do ser humano enquanto uma pessoa.

Referências

BIELEFELDT, Heiner. Carl Schmitt's critique of liberalism: systematic reconstruction and counter-criticism. In: DYZENHAUS, David (Ed.). *Law as Politics: Carl Schmitt's critique of liberalism*. Durham/London: Duke University Press, 1998, p. 23-37.

SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

_____. *O conceito do político*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Teoría de la constitución*. Trad. Francisco Ayala. Salamanca: Alianza Editorial, 2006.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Benedetti, Jefferson Camargo, Marcelo Cipolla e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes: 2000.

MOUFFE, Chantal. Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy. In: DYZENHAUS, David (Ed.). *Law as Politics: Carl Schmitt's critique of liberalism*. Durham / London: Duke University Press, 1998, p.159-178.

Breves notas sobre *A paz perpétua*: ética, política e devir

Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes*

Resumo: Este ensaio se define antes de tudo por um experimento mental: ler *A Paz Perpétua* com as lentes foucaultianas da problematização do poder, nos termos de uma “ontologia crítica do presente”. Voltado para uma caracterização crítica da atualidade na análise da do quadro de desconstrução histórica da razão como avalista da paz e do universal como fim último do projeto iluminista, este ensaio tem por objeto reconstruir o tema da *Paz Perpétua*, naquilo que ainda o torna possível hoje sob a ótica das relações de poder. Seu objeto contrasta a ideia de um projeto filosófico com a tarefa de um incitamento ao desafio de pensar a letra kantiana fora do seu quadro restrito, transpondo as barreiras da leitura a tarefa de pensar a possibilidade da Paz no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Atualidade, Crítica, Foucault, Kant, Paz

Abstract: This paper is defined first and foremost a mental experiment: read Peace Perpetua with the lenses of Foucaultian problematization of power in terms of a critical ontology of the present. Towards a characterization of the critical current in the analysis of the framework of historical deconstruction of reason as a guarantor of peace and universal as the ultimate Enlightenment project, this test is to rebuild the theme object Peace Perpetua, what also makes it possible today from the perspective of power relations. His object contrasts the idea of a design philosophy with the task of an incentive to challenge the letter Kantian to think outside their controlled environment, by transposing the barriers of reading the task of thinking the possibility of peace in the contemporary world.

Keywords: Critique, Foucault, Kant, Peace, Present Times

O que subministra esta *garantia* é nada menos que a grande artista, a *Natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidencia uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade.

(Kant, *Da Garantia da Paz Perpétua*)

* Professor do Departamento de Filosofia da UFRN. E-mail: gpfe@cchla.ufrn.br
Artigo recebido em 30.01.2009, aprovado em 30.06.2009.

Sobre a “raison d'être” das notas

Longe da pretensão de um exame analítico deste conhecido escrito político de 1795, no qual Kant expõe um “projeto filosófico”, este ensaio em torno da *Paz Perpétua* se define antes de tudo por uma provocação. Contrasta a ideia de um projeto com a tarefa de um incitamento filosófico ao desafio de pensar a letra kantiana fora do seu quadro restrito, transpondo as barreiras da leitura já consagrada aos cânones da interpretação.

Distante da discussão que Kant suscita, cumpre ao ensaio uma experimentação de ideias articuladas em notas esparsas, que lutam por sobreviver dando corpo ao texto, delineando-lhe uma estrutura de argumentação. Embora, ao que se possa considerar como a razão de ser deste ensaio, ele mantenha claramente uma filiação kantiana quanto tarefa crítica da Filosofia na sua permanente pergunta pela atualidade.

Tal pergunta responde a pretensão deste ensaio ler *A Paz Perpétua* com as lentes foucaultianas da teoria do poder, nos termos de uma “ontologia crítica do presente”, que se coloca a tarefa pensar a possibilidade da Paz no mundo contemporâneo. Ética e política constituem, então, as dimensões distintas que emergem no plano histórico do problema associadas às condições de possibilidade da Paz não como um universal, mas como devir.

Interpretação de uma abordagem dos princípios kantianos, que não se traduz legítima no sentido fiel do termo, este ensaio concentra-se nos pressupostos desmembrados dos artigos, elencados nas duas seções do corpo do texto e nos anexos da *Paz Perpétua*, cuja estruturação remonta a perspectiva de uma paz duradoura como projeto filosófico. Voltado para uma caracterização da “crítica da atualidade” ou análise da configuração histórica do quadro de desconstrução da razão como avalista da paz e do universal como fim último do projeto iluminista, este ensaio tem por objeto reconstruir o tema da *Paz Perpétua*, naquilo que ainda o torna possível hoje sob a ótica das relações de poder .

Entre Kant e Foucault

Um olhar arqueológico sobre as leituras de Kant por Foucault, revela várias camadas à luz de sua obra, dividida em diferentes períodos e pelas diversas formas de apropriação as quais o primeiro foi alvo. Desde a tradução da

*Anthropologie*¹ – exigência acadêmica de doutoramento, cujos comentários nunca foram publicados – Kant constitui-se num objeto de interesse para Foucault, senão um autor que lhe tangenciava a evolução do seu pensamento. Destacadamente, em *Les mots et les choses*, seja nas passagens sobre o “discurso da natureza”², seja no paralelo estabelecido entre Kant e os Ideólogos com relação a questão da representação³; ou ainda nos artigos *Qu’ est-ce que les lumières?*⁴, de 1983 e *What is Enlightenment?*⁵, de 1984 – onde se destacam os temas da Ética e da Modernidade, no horizonte de problematização do quadro histórico daquilo que então é identificado como “atitude de modernidade”.

Aos olhos de Foucault, Kant sempre caracterizou uma certa âmbiguidade naquilo que concerne nestas referências à problematização do limite da *épistémé* da representação ou ao estatuto de autonomia na passagem da “maioridade”. E embora o primeiro nunca tenha se detido no tema da paz, sua forma de apropriação do segundo deixa em aberto a hipótese de uma “apropriação interpretativa” como condição de possibilidade deste ensaio.

A apropriação que Foucault faz de Kant caracteriza um tipo peculiar de leitura que traça o diálogo com o pensamento kantiano naquilo que lhe dá a pensar e a entrever pela apreensão da sua própria letra. A “apropriação interpretativa” de Foucault aproxima-se daquela proposta por Hannah Arendt nas *Lectures* sobre Kant, em Chicago⁶ mas, ao contrário desta, não se reduz a um momento de exegese, também concebido como ocasião propícia à constituição de novos temas e problemas. A apropriação foucaultiana instaura uma forma de leitura, muito mais do que uma hermenêutica do sentido, um plano de análise que se põe além da compreensão do pensamento por si, e através dele abre-se para o que lhe é imanente, “as condições da experiência real, e não as de toda experiência possível”⁷.

¹ Kant, 1964.

² Foucault, 1966, p.175-176.

³ *Op. cit.* p. 252-253. Ainda esclarece o autor: “Ciência das ideias, a Ideologia [...] não interroga o fundamento, os limites ou a raiz das representações; percorre o domínio das representações em geral; fixa as sucessões necessárias que aí aparecem; define os liames que aí se travam; manifesta as leis que aí podem reinar”.

⁴ Cf. Foucault, 1994, p. 351.

⁵ Cf. *Op. cit.* p. 339.

⁶ Arendt, 1970.

⁷ Deleuze, 1991, p. 69.

Assim, a letra foucaultiana faz-se indissociável de Kant, a partir de uma dupla referência à tradição filosófica e à atualidade histórica, que lhe constituem os registros do potencial crítico e do eixo central da sua problematização. Para Foucault, o potencial crítico aponta para o “diagnóstico da atualidade” e a análise crítica do presente, enquanto experimentação do quadro histórico, daquilo que se coloca diante de todos nós como o “governo por individuação” ou uma “forma de dominação refinada que é exercida sobre a vida cotidiana transformando os indivíduos em sujeitos”⁸. Em outro registro, ele trata da problematização ética no exame crítico do presente, da forma de pertencimento que nós temos com a atualidade, ou seja, da perspectiva que ressalta uma “ontologia crítica de nós mesmos”, na medida em que nós, indivíduos históricos, pertencentes a esse quadro do presente nos dobramos sobre nós mesmos, sobre a nossa própria forma de pertencimento, sobre quem somos, tal como somos e no momento em que somos.

No recorte crítico do presente, encontra-se o dobrar-se do quadro histórico sobre si mesmo, através das práticas, nas suas próprias configurações, ou seja, a pergunta pela atualidade – “o que é que acontece agora?” – e a investigação do que é este “agora”, enquanto construção histórica de um horizonte crítico. Do mesmo modo, no registro da tradição filosófica, da Filosofia como um discurso “da” e “sobre” a Modernidade, destaca-se a problematização do presente dentro do quadro das relações de poder e das formas de resistência aos diferentes tipos de poder que prefiguram a questão da atualidade. Trata-se, assim, de uma “ontologia do presente”, que o autor interpreta para “especificar o modo de ação que [se] é capaz de exercer no interior dessa atualidade”⁹. Descrevendo o horizonte de problematização ética, o qual aparece na compreensão da Modernidade enquanto “atitude de modernidade”, isto é, um “modo de relação com respeito à atualidade”¹⁰ ou uma maneira de pensar, agir e se conduzir, que marca simultaneamente o pertencimento e se apresenta como uma tarefa crítica.

⁸ Cf. Foucault, 1994, p. 227. Ver a dupla acepção sujeito como submetido e sujeito do conhecimento de si.

⁹ *Op. cit.* p. 681.

¹⁰ *Op. cit.* p. 679.

É neste horizonte que se destaca, portanto, a perspectiva de um *ethos*, o qual se estabelece sobre o duplo eixo das condições de análise do presente e do exame crítico do mesmo. A esta perspectiva do *ethos* corresponde, antes de tudo, um tipo de comportamento ou conduta que se constitui no plano da experimentação histórica, sem identificar-se necessariamente com qualquer periodização ou consciência de época. Deste modo, para Foucault, a “atitude de modernidade” relaciona uma dimensão estruturadora do *ethos*, de um lado como uma configuração da exigência de uma postura ética posta no quadro prático da atualidade; e de outro, como entrelaçamento das condições de ação do sujeito nos registros da sua própria singularidade e do quadro histórico da experiência que a constitui.

Por fim, uma leitura *da Paz Perpétua* de Kant, a partir de Foucault, torna-se possível pela delimitação do quadro histórico da Modernidade como aquilo que revela uma postura do indivíduo frente às exigências do seu próprio tempo ou a “saída da menoridade”¹¹ e a radicalidade ético-política do compromisso crítico que se caracteriza com a tradição filosófica. Assim, a “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?” expressa a originalidade da pergunta ao voltar-se primeiro sobre si mesmo e reconhecer os seus próprios limites; e depois, dobrar-se sobre a sua própria configuração histórica. E nessa medida é que Foucault destaca os termos da reflexão filosófica kantiana de “encontrar simultaneamente sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que diz”¹² na simples interrogação: “o que é que acontece agora?”¹³. Uma pergunta que coloca sob investigação o “agora” no interior do qual somos e define este momento, como também, “o modo de ação que [se] é capaz de exercer no interior dessa atualidade”.¹⁴

Acerca da Paz Perpétua

O título *A Paz Perpétua* traduz um projeto filosófico – de Saint-Pierre (1658-1743) à Rousseau (1712-1778)¹⁵ – que atravessa todo o século XVIII –

¹¹ Kant, 1985, p. 498.

¹² Foucault, 1994, p. 680.

¹³ *Op. cit.* p. 679.

¹⁴ *Op. cit.* p. 681.

¹⁵ *A Paix Perpétuelle* do Abbé de Saint-Pierre foi originalmente publicada em 1712, ano da Paz de Utrecht, e seu *Discours sur la Polysynodie* em 1719. Estes textos foram reescritos por Rousseau em 1756 nos *Extraits* e as suas críticas publicadas em 1782 nos *Jugements*.

enquanto uma tentativa de conceber a paz universal como pressuposto da sociedade civilizada no convívio entre as nações. Concepção que Kant recupera no plano histórico do progresso da sociedade humana, tomada de um ponto de vista cosmopolita ou ainda do que se coloca “como um plano secreto da natureza” e se efetiva no conflito da sociedade com aquela.

Escrito sob o signo da Paz de Basiléia, quando, em julho de 1795, a Prússia e a Espanha assinam um acordo de convivência com a França revolucionária, o texto baliza sua concepção de paz entre o imperativo moral fraternidade dos povos civilizados e o estado de guerra latente da sociedade como a ameaça constante da barbárie. Consoante a Saint-Pierre na compreensão da universalidade da paz como necessidade lógica dos interesses comerciais, do progresso e defesa civilização contra a barbárie, Kant condena ao lado de Rousseau a imoralidade da guerra como também expressa um ideal republicano de defesa da cidadania e federação dos estados.

A Paz Perpétua de Kant sintetiza o princípio da liberdade no imperativo moral das condições necessárias à paz, enquanto o “destino manifesto” de uma sociedade internacional gestada pela autodeterminação dos povos. Assim, o projeto de uma “paz perpétua” não se constitui numa utopia irrealizável, senão na proposta de um programa mínimo, cuja a composição em duas seções de artigos, fundamentam os princípios básicos a transformação do estado de guerra latente nas condições de estabelecimento e manutenção da paz.

A este conjunto de normas superiores, que caracterizam mecanismos coercitivos e oponíveis aos Estados na forma dos princípios da manutenção da paz artigos, Kant ainda agrega aos artigos os suplementos: “Da Garantia da Paz Perpétua” e “Artigo Secreto para a Paz Perpétua”. Salvaguardas do seu programa, o primeiro suplemento apoia-se na concepção de Natureza ou no “estado que a Natureza organizou para as pessoas que agem no seu grande cenário, estado que torna necessário, em último termo, a garantia da paz”¹⁶; e o segundo no direito de expressão do “livre juízo da razão” enquanto “obrigação mediante a razão humana (moral e Legisladora)”¹⁷.

A forma pouco usual das duas seções de artigos, acompanhadas dos suplementos, Kant acrescenta mais dois apêndices: “Sobre a discrepância

¹⁶ Kant, 1988, p. 143.

¹⁷ *Op. cit.* p. 150.

entre a Moral e a Política à respeito da Paz Perpétua” e “Da harmonia da Política com a Moral segundo o conceito transcendental no Direito Público”. Estes apêndices aproximam a condição necessária do princípio teórico aos primados empíricos do Direito e da Política, os quais constituem, em termos históricos, a viabilidade da paz enquanto um projeto de sociedade futura.

Kant faz um enlace das dimensões ética e política no âmbito da transcendentalidade, ou seja, das condições necessárias de toda possibilidade empírica de estabelecimento da paz na sociedade e entre os Estados. Ele salienta entre essas duas ordens o elo indissociável da universalidade do valor e da ação, postas em conformidade com os princípios orientadores da razão.

Deste modo, o apêndice sobre a discrepância entre a moral e a política assinala a necessidade da paz no sentido objetivo da ação, de um imperativo moral no campo prático da consciência do dever próprio a razão. Ao passo que, no apêndice sobre o Direito Público, a harmonia da política e da moral caracteriza neste último o parâmetro empírico da instituição e manutenção da paz, assentando-a sobre o princípio moral da condução política, que lhe caracteriza sua existência na base do Direito Público como uma instância reguladora das diferentes relações dadas entre indivíduos de um Estado ou entre vários Estados.

Assim, a luz do pensamento liberal-iluminista da época, a letra kantiana exhibe o seu conteúdo transcendental ao transpor os limites do quadro histórico da proposta, descrevendo em torno da *Paz Perpétua* uma perspectiva crítica da atualidade que, inatual e fora do seu contexto de origem, permite a retomada de alguns dos seus aspectos numa outra formulação da transformação do estado de guerra latente em paz.

Sobre a letra kantiana

Guardadas as devidas proporções, a apropriação interpretativa do tema da paz perpétua serve-se também de uma “cláusula salvatória”¹⁸, considerando-se alguns aspectos da sua leitura, naquilo que concerne a abordagem ou ao propósito que prestar-se-á a interpretação da letra kantiana. Logo nas primeiras linhas da do seu texto, Kant serve-se do expediente desta cláusula para afirmar seu princípio transcendental na ordem política, face a sua ignorância no exercício do poder pelos governantes. Numa formulação

¹⁸ Kant, 1988, p. 119.

original, ele utilizada própria ignorância do princípio teórico pelo político prático como o melhor modo de se proteger “contra toda interpretação maliciosa”¹⁹.

Reinterpretada numa cláusula outra, a apropriação interpretativa salvaguarda a impossibilidade do projeto kantiano de uma paz perpétua, nos termos do paradoxo, desta também ser condição de possibilidade da perpetuação da paz no âmbito do devir. Cláusula outra, paralela aquela enunciada por Kant, a apropriação interpretativa desloca os parâmetros de leitura da Paz Perpétua para a perspectiva da crítica da atualidade, sob a ótica da teoria foucaultiana do poder. Ela adota, em estratégia semelhante a Kant, a salvaguarda de um plano de convergência com este naquilo que se refere aos pressupostos da relação necessária entre ética e política e do estado de guerra latente como condição à perpetuidade da paz.

A interrelação das dimensões ética e política na fundamentação prático-moral kantiana permite reinterpretar a possibilidade da paz permanente para além do seu próprio âmbito de formulação, isto é, da transformação do estado de guerra latente no plano de uma finalidade secreta da Natureza compreendida como o próprio movimento da História. As dimensões ética e política colocam-se então as cristalizações do poder na rede de relações que o constituem, enquanto uma tensão dinâmica no permanente jogo das forças que lhe são imanentes e, por fim, configuram pontos de resistência na sua própria produção. Sendo a História o movimento de configuração da produção dessas relações enquanto devir.

Em termos históricos, a impossibilidade do projeto kantiano se esboça no esboroamento do ideário iluminista, a exemplo da desilusão exposta por Goya no bico-de-pena “O sonho da razão produz monstros”, ou ainda na série intitulada “Os desastres da guerra”. A configuração da contemporaneidade, a sombra deste Iluminismo, se estende então a “calamidade triunfal” de uma terra “totalmente esclarecida”²⁰, ou ainda, uma utopia cosmopolita cristalizada na forma de uma “sociedade de controle”²¹. Assim, a reinterpretação da paz perpétua pela dinâmica permanente das relações de poder dá-se em torno da interrelação do plano histórico com a

¹⁹ Ibid.

²⁰ Adorno, 1986, p. 19.

²¹ Foucault, 1994, p. 226.

crítica da atualidade, os quais caracterizam uma “ontologia do presente”²², centrada na questão da autonomia do sujeito, configurada pela conjuntura histórica de um “governo por individuação” e pela experimentação histórico-prática do indivíduo nos seus próprios limites.

Análoga ao significado do *Aufklärung* em Kant, a pergunta pela atualidade traduz como ponto de partida da reinterpretação da paz perpétua, uma postura crítica em relação ao diagnóstico do presente, estabelecida em torno da análise da configuração histórica das relações de poder e da problematização da autonomia do sujeito moderno no quadro daquelas últimas. Tal postura crítica remete o diagnóstico do presente ao caráter auto-reflexivo do *Aufklärung*, naquilo que se refere à um conjunto de relações e entrecruzamentos das diferentes configurações históricas das relações de poder na produção de suas práticas.

À condição do estado de guerra latente como possibilidade da paz perpétua, o quadro do diagnóstico da atualidade assinala a dimensão ético-política da conjuntura histórica de um “governo por individuação” ou de um processo constante de formação do indivíduo no campo da objetivação e gerenciamento das ações nos ritmos possíveis da vida: trabalho, casa e lazer. Um processo que se constitui através de mecanismos de antecipação, modelagem e criação de expectativas e desejos, de forma simultânea com a dinâmica do Estado moderno na progressiva articulação de uma esfera de decisão político-administrativa acerca da vida e da morte das populações, ou ainda, de uma “biopolítica”²³ que se faz presente.

Contrapartida à ameaça da *barbárie* como condição necessária da paz cosmopolita, o diagnóstico da atualidade estabelece sob a ótica da positividade do poder, o plano da produção dos seus efeitos, isto é, a emergência de formas de contestação e de resistência, imanentes aos mecanismos de exercício do poder, reveladas de diferentes modos no contexto da vida social, enquanto formações que visam a autonomia dos indivíduos. Em outras palavras, significa dizer que a ameaça da *barbárie* se constitui no universo cosmopolita enquanto meios de negação das técnicas e de dispositivos de assujeitamento operados pelos Estados em torno de um do “biopoder”. O que, no âmbito da problematização ética caracteriza uma

²² Ibid.

²³ Foucault, 1976, p.182-183.

modalidade específica de enfrentamento contra “tudo o que relaciona o indivíduo a si mesmo e assegura, deste modo, sua submissão aos outros” e da mesma forma se configura nas “lutas contra o assujeitamento, contra as diversas formas de subjetividade e de submissão”²⁴.

Assim, o exame crítico da atualidade revela a capacidade de um diagnóstico do presente, aliado ao levantamento das tarefas a serem realizadas no campo da experiência ética, a partir do trabalho de reflexão sobre os seus próprios limites. Ele assinala a experimentação constante e metódica do sujeito consigo mesmo, enquanto um modo possível de utilização da liberdade, na dimensão histórica da definição e redefinição permanente de um estilo de vida, considerando os aspectos da contingência e da arbitrariedade.

As condições de uma “ontologia do presente” se faz no “campo atual das experiências possíveis”²⁵ do plano histórico do sujeito tomar a si mesmo como objeto de elaboração de si, que revela no nível do indivíduo a pergunta pela possibilidade da liberdade; condição ontológica da ética. De tal modo que, na base da fundamentação da paz, a interrelação entre ética e política encontra-se na dimensão prática da condição do exercício da liberdade, estabelecido no âmbito das regras e prescrições que cercam os indivíduos ou os diferentes modos pelos quais o sujeito se relaciona consigo e com as esferas da dominação e do poder.

O pressuposto moral da prática política delimita na “ontologia do presente” uma ética encarnada na atitude crítica frente à atualidade, a qual traduz a demanda das racionalidades e das estratégias em jogo, assumidas pela multiplicidade das relações de força. Sob a perspectiva de um diagnóstico da atualidade se coloca, então, a análise e a avaliação das relações de poder na gestão tático-racional dos seus dispositivos, a partir da configuração histórica de uma dimensão ética materializada no desenvolvimento simultâneo das estratificações do poder e das formas de contestação deste, produzidas como formas de liberação.

A dimensão ética da atitude crítica - inerente à pergunta: o que é que acontece agora? – aparece sob um duplo referencial. De um lado, o indivíduo que se volta sobre si mesmo e sua forma de pertencimento à atualidade

²⁴ *Op. cit.* p. 227.

²⁵ Foucault, 1994, p. 687.

histórica no exame de quem somos, tal como somos no momento em que nos examinamos. E, de outro lado, de uma reconstrução da ideia de autonomia, de uma “saída da menoridade”, do “servir de seu entendimento sem ser dirigido por outro”²⁶ como condição necessária da singularidade do sujeito nas redes de relações, enquanto “o esforço para afirmar sua liberdade e para dar a sua própria vida uma certa forma na qual poderia reconhecer e ser reconhecido”²⁷.

Com isto, o pressuposto do entrelaçamento ético-político como condição da paz redimensiona os aspectos da crítica e da condição de “saída da menoridade”²⁸ através do deslocamento do horizonte da maioridade, de um juízo de época para uma avaliação individual ou, no nível da auto-constituição do sujeito autônomo, na passagem do universal para o histórico. Isto é, do indivíduo imerso nas relações de poder, constituído por modos de subjetivação e produtor de resistência, enquanto possibilidade singular da multiplicidade ética de um *telos* da ação, relacionado a capacidade de produção da própria vida no campo estratégico da conduta.

Finalmente, a paz como condição de maioridade, no nível do indivíduo, também é expressão desta, no nível dos Estados e das sociedades, em relação a ideia de uma comunidade internacional. A necessidade da paz é condição para o convívio civilizado da sociedade e simultâneo pressuposto da maioridade dos sujeitos, do mesmo modo que se verifica nos povos, em Estados, na medida em que “os povos podem, enquanto Estados, considerarse como homens singulares” cujo o estado de natureza e guerra permanente exige “constituição semelhante à constituição civil”²⁹.

Assim, a paz se traduz num paradoxo inerente ao princípio da “insociável sociabilidade”³⁰ que se encontra em duas ordens, na base do projeto kantiano. Na primeira ordem, ele constitui o caráter ambíguo da paz, nas relações do indivíduo com a sociedade, sob o aspecto da subjetivação própria a dinâmica da produção do poder, ou daquilo que pode ser caracterizado como a, “tendência de entrar em sociedade, tendência ligada a

²⁶ Kant, 1985, p. 498.

²⁷ Foucault, 1994, p. 731.

²⁸ Kant, 1985, p. 498.

²⁹ Kant, 1988, p. 132.

³⁰ Kant, 1985, p. 482.

uma constante resistência que ameaça sem cessar cindir esta sociedade”³¹. E na segunda ordem, naquilo que concerne as suas condições de permanência da paz, a liberdade subsume-se apenas à dependência reduzida aos limites de um “direito cosmopolita”, de uma regra de “hospitalidade universal”³² que revela a norma como “complemento necessário de código não escrito tanto do direito político como direito das gentes”³³.

Em suma o paradoxo da paz, tanto no nível das relações do indivíduos e das sociedades, quanto dos Estados em relação uns aos outros, encontra-se no pressuposto da necessidade desta para o convívio, que tem na dinâmica conflitiva das relações de poder o quadro de produção das suas possibilidades, caracterizando o enlace entre a ética e a política no plano histórico de um processo multilateral, da multiplicidade efetiva das forças em jogo e da própria paz como força histórica produzida na forma do devir.

Corolário

A possibilidade de se pensar a paz, a partir de um estado de guerra latente, abre aos parâmetros da postulação kantiana os pressupostos de uma teoria do poder, na qual a dinâmica do seu próprio exercício produz, através da correlação de forças, a paz como um telos imanente do movimento constante de apoderamento, extensão das relações, criação redes e resistência na configuração do tecido social. O que, desdobrado em termos da relação entre os Estados, descreve o permanente jogo de relações e interesses políticos no quadro efetivo da multilateralidade das forças numa configuração histórica específica.

Por fim, a paz constitui-se numa força histórica, produzida pela dinâmica das relações de poder, expressa na correlação de forças, num determinado quadro histórico. Configurada pelo movimento constante da produção do poder, a paz se constitui de modo imanente a condição de possibilidade da dinâmica do jogo das forças e da multiplicidade das suas relações. A paz coloca-se uma conjugação permanente do movimento de correlação das forças enquanto devir. Algo que de antemão não é dado mas construído no movimento permanente de tensão das forças, de efetivação do

³¹ Ibid.

³² Kant, 1988, p. 137.

³³ *Op. cit.* p. 140.

poder e produção de resistência. Assim, a paz também se constitui numa força, capaz de se perpetuar nas diferentes configurações históricas do exercício do poder.

Referências

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

ARENDT, Hanna. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, New School for Social Research, 1970.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1991.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. *Anthropologie du point du vue pragmatique*. Traduction Michel Foucault. Paris, Vrin, 1964.

KANT, Immanuel. “Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?”, trad. Heinz Wismann. In. *Critique de la faculté de juger*. Ed. Ferdinand Alquié. Paris: Gallimard, 1985.

KANT, Immanuel. “Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique”, trad. Luc Ferry. In. *Critique de la faculté de juger*. Ed. Ferdinand Alquié. Paris: Gallimard, 1985.

Sobre o ceticismo moderado de Mersenne, Gassendi e Hume

*Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann**

Resumo: Ultimamente bastante atenção vem sendo dispensada ao estudo do ceticismo moderado na modernidade. O famoso historiador da filosofia Richard Popkin, em sua *História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*, cunhou a denominação de ceticismo epistemológico para qualificar os membros desta corrente e nela inseriu os filósofos setecentistas Gassendi e Mersenne, considerando-os seus principais representantes. Além disso, no século XVIII temos o denominado ceticismo mitigado de Hume, que chamou a atenção dos filósofos modernos para definir os limites do ceticismo. Este artigo procura contribuir para o estudo do ceticismo moderado na modernidade, mostrando não só que Hume, Mersenne e Gassendi podem fazer parte do assim chamado ceticismo epistemológico ou mitigado, mas também que há certos elementos comuns em suas filosofias destinados a mitigar os argumentos dos céticos de seu tempo.

Palavras-chave: Ceticismo Moderado, Gassendi, Hume, Mersenne, Popkin

Abstract: Ultimately a great deal of attention has been placed on studying moderated skepticism in modern times. The famous historian philosopher, Richard Popkin, in his work *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, coined the name epistemological skepticism to qualify members from this philosophical vein and added from the years of the seventeen-hundred philosophers Gassendi and Mersenne who were considered as its main representatives. Moreover, in the XVIII century there is mitigated skepticism as named by Hume who made modern philosophers pay attention to define the limits of skepticism. The purpose of this article is to contribute to the study of skepticism in modern times, showing not only that Hume, Mersenne and Gassendi can be part of the so-called epistemological or mitigated skepticism, but there are also some certain common elements in their philosophies destined to mitigate the skeptic arguments from their time period

Keywords: Gassendi, Hume, Mersenne, Moderate Scepticism, Popkin

* Doutorando da USP, bolsista da Fapesp. *E-mail:* flaviozim@yahoo.com.br. Artigo recebido em 25.02.2009, aprovado em 30.06.2009.

Marin Mersenne (1588-1648) foi um filósofo, teólogo, matemático e músico muito influente em seu tempo. Formou um amplo círculo de amizade entre os grandes pensadores da época e mantinha correspondência com Descartes, Gassendi, Hobbes, Etienne Pascal, La Mothe Le Vayer, entre outros. Embora mais conhecido pelas suas controvérsias com Descartes, Mersenne escreveu várias obras tratando de temas relevantes de seu tempo. No plano filosófico, apresentou-se como crítico do ceticismo pirrônico, especialmente no primeiro livro da “Verdade das ciências contra os cétricos ou pirrônicos” (*La vérité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens*), publicado em 1625.

Pierre Gassendi (1592-1655) era teólogo, cientista experimental, filósofo de grande erudição e também crítico do sistema cartesiano. Antes do aparecimento das principais obras de Descartes, porém, mais precisamente o “Discurso do Método” (1637) e as “Meditações Metafísicas” (1641), Gassendi já havia publicado em 1624 o primeiro livro das “Dissertações em forma de paradoxos contra os aristotélicos” (*Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens*), destinado a atacar os escolásticos. As outras seis partes de suas críticas à filosofia aristotélica, ou, como diz o autor, das críticas antes aos aristotélicos do que ao próprio Aristóteles (1959, Prefácio, p. 12), acabaram não saindo. Apenas o segundo livro foi conhecido postumamente em 1658, apresentado por um dos seus discípulos, Samuel Sorbière¹. Este livro, além do “Compêndio Filosófico” (*Syntagma Philosophicum*), é o mais importante para o estudo do ceticismo em Gassendi.

O presente estudo faz uma análise da crítica gassendiana ao conhecimento humano, bem como das respostas ao cétrico pirrônico contidas no *Syntagma Philosophicum* e em *La vérité des sciences* de Mersenne, promovendo em seguida uma comparação com as críticas de David Hume (1711-1776), também adversário do ceticismo pirrônico. Finalmente, avalia o ceticismo resultante das teorias dos dois primeiros filósofos e apresenta as suas semelhanças com “Um Tratado da Natureza Humana” (*A Treatise of*

¹ Além de Sorbière, muitos foram influenciados pelo ceticismo e empirismo de Gassendi. Entre outros, estão Guy Patin, François Bernier, o teatrólogo Molière e os escritores Saint-Évremond e Cyrano de Bergerac.

Human Nature) e “Uma Investigação sobre o Entendimento Humano” (*An Enquiry Concerning Human Understanding*) de Hume.

O diálogo exposto em *La vérité* de Mersenne envolve três personagens: o cético, o alquimista e o filósofo cristão. Segundo Popkin, Mersenne se apresenta por meio do filósofo cristão, que limita tanto as opiniões do cético quanto as do alquimista aos seus próprios domínios (2000, p. 214-5). Mas Bernard Joly observa que a posição de Mersenne está representada entre os diferentes personagens, ora refutando, ora aprovando os paradoxos céticos².

A meta de Mersenne contra os ímpios, libertinos, ignorantes e céticos é muito clara na segunda página do prefácio de *La vérité*: “[...] eu intentei escrever este livro para remediar este mal ou, ao menos, para encorajar alguns a escrever mais sobre este assunto e para impedir o curso impetuoso do pirronismo, do qual vários se servem atualmente para desacreditar na verdade [...]”. Mas se Mersenne atingiu seu objetivo é matéria de controvérsia. Joly entende que não. Seria sua meta atacar apenas o ímpio? Mas, como observa Joly, o adversário principal de Mersenne nos diálogos se diz católico³ (1625, p. 66)! Popkin caracteriza a posição do autor de cético teórico ou epistemológico, muito próximo da concepção positivista ou pragmática, uma vez que sua ciência mostra-se verificável e útil, longe das preocupações metafísicas (2000, p. 213, 221 e 226). Se este tipo de ceticismo pode ser atribuído a Mersenne, poderá de certa maneira caracterizar o de Gassendi e de Hume. Mas antes vamos nos ocupar das objeções céticas do jovem Gassendi e das respostas de Mersenne, para então analisar a posição gassendiana mais bem formulada no *Syntagma*, assim como a posição humeana sobre este assunto.

Gassendi parece ter uma melhor aceitação do pirronismo do que Mersenne⁴. Nas *Dissertations*, embora não da mesma forma no *Syntagma*,

² No artigo “La figure du sceptique dans la vérité des sciences” (Moreau 2001, p. 257-76).

³ Talvez representando o cético e, possivelmente, católico La Mothe Le Vayer, amigo de Mersenne ou Pierre Charron, que ele já havia atacado na obra “A impiedade dos deístas, ateus e libertinos”, no ano anterior. Outras possibilidades seriam Montaigne, Francisco Sanches, cuja obra “Que nada se sabe” ele tinha conhecimento ou, injustamente, o próprio Gassendi das *Dissertations*.

⁴ Em uma carta a Mersenne datada em 04/02/1629, Gassendi diz que, embora ele soubesse que a sua postura “quase pirrônica” perturbava Mersenne, seria lícito

apresentou-se como partidário da suspensão de juízo de Sexto Empírico e dos acadêmicos. No livro II, Dissertação VI, a fim de aumentar a discussão com a filosofia aristotélica, não só as provas dos céticos contra a confiança nos sentidos e na razão são apresentadas, como também as possíveis objeções e respostas a elas. Embora Gassendi tenha aceitado o adágio aristotélico de que “não há nada no entendimento que não tenha passado antes pelos sentidos”, e que é sempre preciso apelar ao juízo dos sentidos para resolver qualquer questão que possa comportar alguma falsidade, é duvidoso que as coisas se apresentem a nós como são em si mesmas (1959, p. 388, 436). Consultando o próprio Aristóteles, Gassendi lembra do famoso exemplo da torre, que tem o formato superior quadrado mas parece redondo quando visto de longe, e do bastão, que quando parcialmente mergulhado na água, parece quebrado à nossa visão. Nesta obra, Gassendi descarta a possibilidade levantada por Aristóteles de que outro órgão dos sentidos possa corrigir o da visão, pois cada um age em sua própria esfera de percepção e não há um que possa atuar como juiz para se pronunciar sobre fatos opostos. Nem a imaginação nem o raciocínio poderiam resolver a controvérsia, já que ambos retiram toda sua informação da experiência e se não se reportarem continuamente a ela, correm o risco de falsificar, antes do que retificar, os sentidos externos ou mesmo cair em ilusões⁵ (1959, p. 390).

Mersenne, quando trata dos casos da torre e do bastão na água na voz do filósofo cristão, oferece uma resposta semelhante à aristotélica, mas um pouco mais satisfatória. Sempre que objetos parecerem diferentes conforme a sua distância ou o meio em que se encontram, poderemos conhecer o seu verdadeiro formato de alguma forma, aplicando uma regra ou instrumento para o caso em questão. Embora os olhos possam se enganar quando julgam que o bastão na água não seja reto, a razão faz a devida correção, utilizando-se das regras da dióptrica (1625, p. 147 e 222). Argumentos semelhantes são apresentados contra casos semelhantes. O estudo da ótica também pode ser conveniente para entendermos por que

ambos reconhecer que não se deve afirmar nada dogmaticamente, senão na base da mera probabilidade (*apud* Popkin 2000, p. 223).

⁵ De acordo com B. Rochot, editor das *Dissertations*, Gassendi se põe aqui no terreno do adversário para descartar a objeção, já que mais tarde no *Syntagma* aceitará a razão como critério válido para correção dos sentidos (1959, p. 391).

algumas cores se parecem diferenciadas a nós conforme o meio externo em que se apresentam (1625, p. 148).

Outro caso lembrado pelos dois autores e extraído da obra *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, o principal propagador do ceticismo clássico, para servir de prova contra a confiança cega nos nossos sentidos é o da pintura no quadro, que parece plana ao tato e em relevo para os olhos. Para refutar essa crítica, o filósofo de Mersenne ressalta que sabemos que não deve ser o ouvido nem a mão que poderão nos indicar as partes profundas do quadro, mas somente os olhos. Ora, não é próprio do ouvido ver cores nem dos olhos ouvir sons e se sabemos isso, é certo que sabemos algo (1625, p. 142).

Embora tenha evitado emitir qualquer juízo sobre a verdadeira natureza da pintura, a resposta nega a suspensão total do juízo. Gassendi, por outro lado, embora pareça não contradizer totalmente a resposta de Mersenne, contra-ataca afirmando que, se o tato reconhece o que lhe é próprio e a visão procede da mesma maneira, o tato reconhece que o quadro é plano e não se engana, assim como a visão reconhece o mesmo quadro com a imagem aprofundada e também não se engana (1959, p. 480). Neste caso, o argumento mais forte encontra-se temporariamente nas mãos do cético, até que o próprio Gassendi, anos mais tarde no *Syntagma*, elabore uma solução mais condizente com o seu ceticismo moderado.

Outra questão tratada pelos autores diz respeito à natureza do vinho. Gassendi recorda que o vinho, geralmente considerado doce, parece amargo a um homem com febre ou que nunca tenha provado a bebida anteriormente. Teria ele mudado sua qualidade própria de ser doce? Certamente não, mas é evidente que o gosto da bebida é sempre próprio ao homem. Devemos portanto nos perguntar: a qual homem seria? Ainda que concedamos que exista um homem de temperamento ideal, se ele beber o vinho após comer figo ou tâmara, vai considerar o vinho ácido, se beber após comer nozes, ocorre o inverso (1959, p. 460, 472). Como poderemos avaliar a constituição natural do vinho? Eis mais um desafio cético colocado pelo primeiro Gassendi. Mersenne observa que, se o vinho nos agrada quando tomado moderadamente e faz mal em excesso, não é à natureza do vinho que devemos atribuir a variação, mas à disposição daquele que bebe ou devemos compreender que o vinho em grande quantidade tem mais

força do que em menos quantidade (1625, p. 150). Mais uma vez Mersenne não se pronuncia sobre a natureza do vinho, questão crucial para o cético, mas concede que, se admitirmos os efeitos que ele produz em nós, devemos atribuir a causa à nós mesmos e não à bebida.

Mas não podemos tomar apenas o juízo do homem para avaliar a natureza das coisas. Gassendi nota que, devido a temperamentos e compleições físicas tão diferentes, não é possível pensar que os animais não julguem os objetos externos de forma diferenciada. Alguns bichos têm a língua úmida, outros áspera. Como crer que sentem o mesmo sabor quando compartilham o mesmo alimento? E se analisarmos os demais órgãos do animais encontraremos pele aveludada, pupila oblíqua, orelhas estreitas, cavidade nasal com líquido abundante e muitas outras especificidades diversas (1959, p. 442-4). Como crer que sentem o mesmo toque, percebem a mesma imagem, o mesmo som e o mesmo cheiro?

Mersenne não se espanta com essa objeção e resolve o problema apenas indicando que, se não devemos proferir que tais sensações são semelhantes a todos os seres que percebem, podemos ao menos saber que elas parecem a mesma aos seres de mesma constituição física (1625, p. 135). Além disso, não importa a nós se os bichos percebem as coisas de outra maneira, pois não entendemos seus modos de se expressar, assim como eles não compreendem o que dizemos (1625, p. 20). Para Mersenne, é suficiente para nós conhecer as coisas do modo como nos são apresentadas.

Quando levanta objeções contra o modo ideal de se viver em sociedade, tendo em vista as numerosas leis e costumes espalhados pelo mundo, Mersenne procede com o mesmo discurso: “[...] se somos estimados como tolos pelos bárbaros, isso pouco nos importa, pois, pelo contrário, estamos certos em defender nossos costumes de vida, temos a lei natural e a divina, que nos guia com relação a tudo o que se refere à nossa salvação [...]” (1625, p. 21).

A objeção de Gassendi contra as verdades da moralidade encontra-se principalmente no livro II, Dissertação VI, art. 4, mas o padre católico isenta os hábitos e leis da religião desta espécie de dúvida, enquanto Mersenne insiste que temos a razão como guia para a ciência moral.

Os céticos não podem destruir o princípio e o fundamento dos modos que está gravado em seus entendimentos, a saber, que não se deve fazer ao

outro o que não queremos que nos seja feito e que é preciso amar o bem e evitar o mal, não importando se as diversas nações e diversas pessoas tenham leis, usos e costumes diferentes, pois elas são permitidas, desde que não se oponham à razão reta nem à vontade de Deus, a qual deve ser a regra soberana de todas as nossas ações e de todos os nossos pensamentos (1625, p. 155-6).

Mas Gassendi teria ainda outro recurso. Pois ainda que tenhamos acesso à regra soberana das ações e ao raciocínio completamente são⁶, existem muitos homens com natureza e temperamento mental bem diferente dos que julgam fazer bom uso do raciocínio. Tais são os alienados e pessoas de disposições físicas consideradas defeituosas pela maior parte da humanidade, pois, embora sejam minoria, não significa que percebam de modo menos verídico que a maioria, desde que existem pessoas com deficiência visual que, em certas ocasiões, vêem coisas mais nitidamente do que aquelas que são tidas como normais⁷ (1959, p. 460). Ora, não podem essas pessoas perceber muitas coisas que a maioria não percebe?

Contra a objeção de frenéticos que imaginam sentir dores, ver fantasmas e coisas semelhantes, Mersenne responde que é falta de juízo (*manque de jugement*) apresentar a opinião dos que nos levam a desacreditar na verdade, pois quando o espírito está livre de obscuridades e reflete sobre os sonhos e fantasmas da imaginação pode julgar o quanto eles não são verdadeiros (1625, p. 145). Além disso, o que nos importa se a imaginação dos cegos e surdos for diferente da nossa, uma vez que não podem discernir cores e sons? Isso não significa que nossos órgãos não sejam apropriados para discernir os objetos exteriores. Pois, “mesmo que nós jamais tivéssemos visto o sol e a terra, ainda assim eles subsistiriam tais como são” (1625, p. 142).

Mersenne insiste, por meio do seu personagem cristão, na tese da falta de eficácia dos argumentos céticos. Mesmo que outras pessoas ou outros animais pensem e vejam de forma diferente da nossa, isso não

⁶ Gassendi faz essa concessão, embora ainda note que os médicos dizem que ninguém é completamente saudável, ou seja, todos somos de certa forma doentes (1959, p. 464).

⁷ Gassendi menciona o caso de um amigo que tinha exoftalmia e conseguia ler melhor do que ele no escuro.

implica que não possamos conhecer algo e ter ciência. Mas não somente o filósofo cristão sustenta isso, como observou Joly. No capítulo IV de *La vérité*, o alquimista mostra ao cético que, embora alguns achem o mel doce e outros, amargo, e os bichos considerem bom o que julgamos ser mau, os objetos dos sentidos são reais e não imaginários (1625, p. 43). O alquimista, que seria o representante baconiano para Joly, acrescenta que a sua ciência experimental é invariável e, portanto, conhece as coisas passageiras de modo infalível (1625, p. 47). Essa afirmação não poderia ter a aprovação do filósofo cristão, que reprova o desígnio de Bacon no capítulo XVI, ao advertir que não podemos penetrar na natureza interna dos indivíduos e das coisas, já que nossos sentidos captam apenas a imagem externa dos fenômenos⁸ (1625, p. 212).

As respostas oferecidas pelo filósofo cristão às objeções do cético também não contrariam esta atitude modesta de Mersenne. Suas réplicas não parecem ter a finalidade de tirar completamente o cético de cena⁹, mas apenas indicar que podemos conhecer alguma verdade e que o conhecimento superficial do mundo exterior não impede que possamos desenvolver alguma ciência. Podemos fazer suposições como Ptolomeu e Copérnico, diz ele, e adotar milhares de concepções dos fenômenos observando as ações da natureza (1625, p. 213).

As respostas acima recomendam ao cético utilizar regras e instrumentos para avaliar o real formato da torre distante e do remo na água e a aplicar as regras soberanas da razão para corrigir possíveis enganos da imaginação dos sonhadores e dos sentidos, não importando se cegos, surdos, outros animais ou mesmo outras nações percebam as coisas de outra maneira. Todas as objeções céticas, portanto, apenas dão ocasião a Mersenne de mostrar que sabemos alguma coisa. Quando percebemos a figura em um quadro, sabemos que o tatear é relativo ao tato e o enxergar aos olhos; sabemos que o vinho só faz bem quando tomado moderadamente e que o ser humano está sujeito a variações de temperamento; sabemos que

⁸ Mersenne, contudo, mostra que é preciso confiar, antes de mais nada, na experiência sensível, afirmando que os sentidos são “correios ou mensageiros” da razão (1625, p. 222).

⁹ Joly observa muito pertinentemente que, enquanto o alquimista deixa o diálogo no fim do livro I, o cético acompanha o filósofo cristão até o quarto e último livro.

as mesmas coisas aparecem da mesma forma aos seres de constituição semelhante; sabemos, enfim, que nossos órgãos são apropriados para discernir os objetos exteriores.

Gassendi, embora tenha concluído nas *Dissertations* que “procurar a verdade não é nada mais do que perseguir pássaros voando” (1959, p. 502), no *Syntagma* argumenta de forma semelhante a Mersenne em alguns tópicos contra o cético. Quando se ocupa da questão sobre as diferentes percepções que temos do mesmo objeto em momentos distintos em razão da sua distância ou do meio em que se encontra, chama a atenção para se levar em consideração o efeito da luz que atua sobre nós e os objetos simultaneamente. A torre parece grande de perto e pequena de longe para nós porque quanto mais raios alcançam os nossos olhos, mais partes do objeto são descritas¹⁰. Da mesma forma, quando vista de perto, a torre aparece com o cume quadrado porque os raios que vêm das superfícies próximas são numerosos e fazem os olhos perceberem suas diferenças nos intervalos e parece redondo à distância porque retratam as partes que são separadas como se os seus intervalos fossem suprimidos (1972, p. 343-4).

Gassendi, seguindo Sexto Empírico, faz a distinção entre verdades manifestas e ocultas. As do primeiro tipo são aquelas que são conhecidas por si, como “é dia”, “o fogo é quente” e todas as aparências externas que se impõem automaticamente aos nossos olhos. Ora, se o pirrônico consente nas aparências e se o acadêmico aceita o probabilismo, não podem negar que usam algum critério para conhecer o mundo exterior, isto é, os sentidos (1972, p. 289-294). A confiança e o assentimento aos sentidos são a prova gassendiana contra o cético que afirma não ter nenhum critério para conhecer alguma coisa.

Gassendi conclui que, se aceitamos as aparências ou manifestações dos objetos externos sobre nós, há uma causa externa que produz tais aparições, de modo que algo possa ser conhecido. E se sabemos que o sol derrete a cera ao mesmo tempo que endurece o barro, sabemos que é o mesmo calor que produz esse efeito, embora haja diferentes disposições em

¹⁰ Gassendi era simpatizante da teoria atômica de Epicuro. Na física, explica que quando a luz passa por um prisma, ela é refletida na proporção do número de átomos que encontra no vidro (conforme nota de Craig Brush). Para o caso da torre, a mesma explicação pode ser dada.

cada corpo físico. Mas se temos o conhecimento de que a composição da cera e do barro são diferentes, mais uma vez podemos dizer que sabemos alguma coisa (1972, p. 341-3).

As verdades que Sexto Empírico chamou de ocultas são de três tipos: totalmente ocultas (como o conhecimento de que o número de estrelas é par ou ímpar), naturalmente ocultas (como o conhecimento de que há poros na pele porque sentimos o suor) e temporariamente ocultas (como o conhecimento de que há fogo porque vemos a fumaça). Enquanto os cétricos aceitam apenas a utilidade desta última espécie de verdade para a conduta da vida por meio de sinais empíricos, Gassendi preocupou-se principalmente com as verdades naturalmente ocultas, utilizando como recurso os sinais indicativos de Sexto. Estes sinais nos indicam que um objeto não poderia existir sem que a coisa não observada exista. Assim o suor indica a existência de poros na pele, a ação vital indica a existência da alma e o movimento indica a existência do vácuo, de acordo com Epicuro (1972, p. 290, 332).

Enquanto o cétrico moderno afirma não possuir nenhum critério para o conhecimento do mundo exterior, Gassendi encontra dois: os sentidos, pelos quais percebemos os sinais indicativos e empíricos e a mente ou razão, pela qual julgamos que há coisas inobserváveis na natureza. A mente raciocina que o suor é um corpo e precisa passar de um lugar para o outro. Como não pode passar pelo espaço em que se encontra a pele, pois dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço, é evidente que passa por pequenos buracos da pele (1972, p. 333-4). Nos casos da existência da alma e do vácuo, bem como da existência de Deus e do movimento da Terra, a mente deve percorrer o mesmo caminho, partindo dos sinais que são perceptíveis até aqueles que os sentidos não percebem.

A mente tem um papel muito importante contra o ceticismo no *Syntagma*. Ela é responsável por corrigir os erros dos sentidos e investigar as diferentes aparências produzidas pelos objetos antes de se pronunciar sobre qualquer coisa (1972, p. 345). Entretanto, os sentidos frequentemente fazem correções ao raciocínio. Gassendi lembra que os antigos julgavam não existir antípodas, pois, de acordo com a razão, não poderiam permanecer fixos na parte de baixo do globo terrestre. Contudo, graças às grandes

descobertas de seu tempo, esta velha opinião pôde ser corrigida (1972, p. 373).

Os dois critérios de Gassendi, baseados na percepção e no raciocínio, chamados de duplo critério por Darmon¹¹, não podem avançar na investigação sem ajudar um ao outro, pois se corrigem mutuamente. E, embora ele não tenha desenvolvido esta questão na juventude, argumenta, como Mersenne, que se levarmos em conta as considerações do meio, fazendo bom uso do raciocínio, não há desafio cético deste tipo com que nos preocupar. Mersenne lembra que a razão deve examinar todas as circunstâncias e condições de um objeto antes de lançar qualquer juízo. No caso da torre, o entendimento não julga conforme a informação recebida, mas comanda o olho a se aproximar dela e a mão a tomar o compasso e a régua para fazer as medições necessárias e avaliar o seu real formato (1625, p. 193).

Hume, da mesma forma, pretende derrotar estes tipos de argumentos fazendo uso adequado do raciocínio. Contra objeções que pretendem destruir a credibilidade das aparências dos objetos que se apresentam de forma diferente a nós a uma certa distância e da aparente distorção do remo mergulhado na água, ele julga ser possível corrigir os erros pela razão e considerações do meio para que se tornem critérios apropriados de verdade e falsidade (EHU, 12, 6). E, embora demonstre que somos levados por uma espécie de instinto – e não pela razão – a crer na existência do mundo exterior e a agir em nossas condutas diárias, reconhece que a razão tem autoridade suficiente para resolver problemas superficiais como esses apresentados pelos sentidos ou sugeridos pela imaginação. Pois “nada é mais perigoso à razão do que os vãos da imaginação, e nada tem dado mais ocasião aos erros dos filósofos” (T, 1.4.7.6).

Entretanto, na introdução do seu “Tratado”, Hume entende que o máximo que devemos esperar de nossas próprias faculdades é atingir os limites da razão, isto é, devemos nos satisfazer em descrever e explicar os dados fornecidos pela experiência, sem nos aventurar a indicar qualquer razão ou princípio para as suas causas mais gerais (T, Introdução, p. xviii). Se tivermos em nossas investigações a finalidade de conhecer esse princípio

¹¹ No artigo “Sortir du scepticisme: Gassendi et les signes” (Moreau, 2001, p. 222-38).

final que dá sustentação aos objetos externos, corremos o risco de nos contradizer ou dizer coisas sem sentido (T, 1.4.7.5), desde que nossos sentidos são apropriados para nos representar apenas a imagem dos objetos exteriores.

Por outro lado, Hume não questiona o fato de que esses objetos externos apareçam e se imponham a nós com tanta eficácia e autoridade de modo que seria impossível sustentar a opinião de que não existam. A natureza é um princípio mais forte do que nossos raciocínios, e não deixou à escolha do cético questionar a existência da realidade (T, 1.4.2.1). Graças a isso, é possível fazer com que nossa ciência avance, a exemplo de Bacon, “que colocou a ciência do homem em um novo patamar, chamando a atenção e excitando a curiosidade do público” (T, Introdução, p. xvii).

Por isso, objeções céticas destinadas a provar que somos incapazes de conhecer algo, devido a opiniões contraditórias em diversas nações, que se arriscam a fundamentar um modo e conduta ideal de vida e que digam respeito às nossas diversidades de juízo conforme o estado atual em que nos encontramos, podem ser derrotadas se admitirmos claramente que somos dotados de uma espécie de instinto natural, que nos impede de duvidar dos sentidos. “A grande subversora do pirronismo ou dos princípios excessivos do ceticismo é a ação, o emprego e as ocupações da vida comum”. A mesma crítica é aplicada ao cético que duvida do uso e funcionamento da razão: “pode parecer uma tentativa muito extravagante dos céticos de destruir a razão pelo argumento e raciocínio; todavia, esta é a grande finalidade de todas as suas investigações e disputas” (EHU, 12, 17).

Baseado em críticas semelhantes, Mersenne declara não se contentar com a opinião “ridícula e extravagante” dos pirrônicos (1625, p. 143). Embora não apele para algum instinto do ser humano, ele observa que os homens concordam com muitas coisas, como “o fogo é quente” e “a neve é fria” e sabemos que ninguém chama dia à noite nem duvida que a Terra é maior que um grão de areia (1625, p. 139-140). Também não há cético que duvide que exista algo no mundo, quando o tocamos e o vemos (1625, p. 53-4).

Gassendi também afirma que ninguém duvidaria, ao ver o nascer do sol, que ele brilha no horizonte. E ainda que Górgias¹² objete que as coisas que temos na mente não sejam reais, pensamos sobre muitos fatos e objetos que não são quimeras, pois se nada existisse, não ocorreria a Górgias afirmar que nada existe, e se ele não fosse nada, também não poderia pensar sobre essas questões. Alguém ainda poderia pensar que o nada se refere à existência física e, portanto, não poderia se queixar se uma pessoa o esmagasse ou matasse, já que essa pessoa não estaria matando nada (1972, p. 328-9).

Este tipo de resposta, que parece mais uma afronta ao cético, pois tenta demonstrar que o indivíduo não poderia agir enquanto duvida, está presente em Mersenne, que zomba dos que duvidam que o fogo é quente, pois acabarão se queimando (1625, p. 192). Molière, o ex-aluno de Gassendi, também submete o cético a este tipo de escárnio e sátira no “Casamento forçado” (*Le Mariage Forcé*), quando Sganarelle usa a bengala para golpear o pirrônico Marphurius, afirmando que o cético não poderia nem mesmo estar certo de estar apanhando ou de sentir dor. Para evitar o contratempo, Hume poupa o cético que sustenta tal opinião apenas verbalmente, mas nunca sinceramente (T, 1.4.2.50). Pois, sempre que eles deixam seus gabinetes, misturam-se ao resto da humanidade, e passam a pensar, refletir e tomar decisões como qualquer outro ser humano (T, 1.4.2.53). E mesmo que o cético possa momentaneamente perder-se em raciocínios abstrusos, o primeiro acontecimento da vida o deixará igual aos demais mortais, determinado a agir, raciocinar e crer, tendo que encarar suas dúvidas anteriores como nada mais que simples passatempo (EHU, 12, 23). De forma semelhante, Mersenne diz que todos os discursos dos pirrônicos não são mais que chicanas e paralogismos, aos quais eles não se distraem por tanto tempo (1625, p. 153).

A maior prova de Hume contra a eficácia dos argumentos céticos é que, para termos noção da existência do mundo exterior não precisamos da razão refinada que nada interfere na nossa crença nos objetos exteriores. Se este fosse o caso, nem crianças, nem camponeses, nem cidadãos iletrados

¹² Entre os filósofos que não aceitam nenhum critério para se obter ciência, Gassendi, seguindo Diógenes Laércio, acrescentou Górgias, Empédocles, Demócrito e outros, além dos céticos.

poderiam confiar totalmente em tal evidência (T, 1.4.2.14). “Mesmo a criação animal se acha governada por opinião semelhante, e preserva esta crença nos objetos exteriores em todos os seus pensamentos, desígnios e ações”, completa ele na *Investigação* (EHU, 12, 7).

Gassendi também demonstra, contra a dialética aristotélica, que há uma clarividência natural na própria natureza que não impede crianças, pessoas incultas ou contrárias à dialética, de discernir se uma coisa é ou não consequência de outra (1959, p. 254). Por isso o autor sempre atacou a lógica artificial, a lógica criada pelas escolas, e não a natural, que ele entende como sendo a própria razão.

A razão natural, dada por Deus, quando bem utilizada, pode nos oferecer alguns indícios de verdade, conclui também Mersenne. Embora tenhamos um conhecimento ínfimo, tanto das coisas divinas quanto terrenas, a nossa luz universal pode nos conceder algumas certezas evidentes em si, como no caso da matemática e da geometria. Essa luz, aperfeiçoada pelo estudo e meditação, só poderá ser completada quando nos unirmos à luz sobrenatural da glória eterna (1625, p. 193-4). Assim como Mersenne, Gassendi não julga razoável duvidar das inferências da geometria. O cético no máximo questiona se esse conhecimento abstrato existe na realidade¹³ (1972, p. 340), e Hume diz que as relações entre as ideias, isto é, proposições matemáticas e geométricas são descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente de existirem ou não na natureza (EHU, 4, 1).

A confiança de Hume no conhecimento claro e manifesto das operações simples da matemática, bem como na evidência do que aparece aos sentidos não nos permite considerá-lo cético de natureza pirrônica. Pois enquanto o pirrônico não ousa afirmar dogmaticamente que o que lhe

¹³ Uma de suas críticas aos universais de Aristóteles tem por base o fato de que só vemos coisas singulares. Os universais não são nada mais que representações vinculadas a um nome, sem qualquer correspondência externa (1959, p. 280). Se houvesse alguma proposição universal, teria que ser conhecida por indução. Mas é impossível percorrer e enumerar todos os casos particulares, que podem ser infinitos (1959, p. 414 e 488). Esse paradoxo preocupou Hume, que considerou essa uma das mais valiosas descobertas recentes, e a atribuiu a Berkeley, que escreveu sobre o tema quase cem anos após Gassendi (T, 1.1.7.1).

aparece é verdadeiro¹⁴, Hume não considera tarefa útil para a filosofia perguntar se há ou não corpos fora de nós (T, 1.4.2.1). Gassendi, mesmo nas *Dissertations*¹⁵ (1959, p. 436, 498, 504) acredita na construção da ciência sobre as aparências externas dos fenômenos e na probabilidade. A questão que o incomoda diz respeito apenas à natureza das coisas. No *Syntagma*, considera uma bênção se, não podendo entrar nos “santuários internos da natureza”, puder ter acesso ao menos aos “altares externos” (1972, p. 327).

O filósofo cristão de Mersenne admite que conhecemos poucas coisas, ou seja, apenas os seus efeitos, mas esse conhecimento pode servir de guia para as nossas ações (1625, p. 13-5). Isso demonstra que o filósofo não estaria se referindo à natureza secreta das coisas e acrescenta, na mesma parte, que não é necessário conhecer todas as essências do objeto em questão para saber algo, embora isso seja necessário para saber perfeitamente, tal como Deus sabe. Por essa razão, Popkin o considera cético epistemológico e inovador de uma ciência verificável e útil, longe das preocupações metafísicas. O próprio conhecimento matemático, embora certo e evidente enquanto entidade abstrata, é insuficiente para estender o caráter de verdade às entidades materiais, como observa Joly. Seu conhecimento, contudo, é útil e benéfico para as ciências.

Este procedimento é típico do ceticismo “atenuado” ou “mitigado”, na concepção de Hume. As dúvidas resultantes dele são corrigidas em parte pela reflexão e experiência, o que o torna modesto em suas conclusões, útil para o desenvolvimento do saber e limitado aos assuntos que se adaptam ao entendimento humano, evitando o que é remoto e extraordinário (EHU, 12, 25). Embora as causas últimas da natureza e as provas racionais com relação à existência do mundo exterior estejam fora do nosso alcance, determinados tipos de dúvida cética (que Hume chamou de “triviais” no início da seção 12 da *Investigação*) podem ser afastadas da pesquisa filosófica, se para isso utilizarmos com justeza o raciocínio e critérios adequados de análise e observação, diria Hume concordando com

¹⁴ Ver cap. VII, “Does the Sceptic Dogmatize?”, do livro I de *Outlines of Pyrrhonism* de Sexto Empírico.

¹⁵ De acordo com Rochot, a passagem em que o autor não responde à contra-argumentação de que a origem e a causa da diversidade dos juízos não é diversa, prova a ausência de ceticismo absoluto nessa obra (1959, p. 451).

Mersenne. Neste sentido, o seu ceticismo pode ser considerado moderado¹⁶. O mesmo modo de pensar agradou a Gassendi, que decidiu tomar o caminho médio (*via media*) entre os cétricos e dogmáticos, pois enquanto os primeiros pensam que nenhum critério pode ser aceito na investigação, os decorrentes deles não podem apresentar um critério apropriado para determinar tudo o que existe na natureza (1972, p. 326).

Referências

- EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge: The Loeb Cassical, 1976. V. 1.
- GASSENDI, Pierre. *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens*. Paris: J Vrin, 1959.
- _____. *The selected works of Pierre Gassendi*. New York: Johnson Reprint Corp., 1972. Edited and translated by Craig B. Brush.
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. (EHU) T. L. Beauchamp (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. *A Treatise of Human Nature* (T). Norton, David Fate e Mary J. Norton (Org.): Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000.
- MERSENNE, Marin. *La vérité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens*. Paris: Toussaint du Bray, 1625.
- MOREAU, Pierre-François (Org.). *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Paris: A. Michel, 2001.
- POPKIN, Richard. *A História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

¹⁶ Existem muitas concepções acerca do ceticismo de Hume. Alguns comentadores o consideram um cétrico moderado, tomando como ponto de partida o testemunho do próprio autor na *Investigação*, outros o consideram um cétrico radical, apesar dos seus constantes protestos com relação a esta denominação. Há ainda outras saídas, como a de retratá-lo como um naturalista, em vez de cétrico ou adepto a vários tipos de ceticismo. O presente artigo não teve o propósito de discutir tais leituras, pois, como indicamos, pretendíamos apenas comparar o ceticismo e as respostas ao cétrico fornecidas por Hume com as concepções e críticas de Gassendi e Mersenne, colaborando, assim, para o estudo do ceticismo moderado na modernidade. Para uma comparação do ceticismo moderado de Hume com o de Huet e Foucher consultar nosso artigo publicado na revista *Cadernos Espinosanos* (Cf. Zimmermann, Flávio M. de “O. Sobre o ceticismo acadêmico de Huet, Foucher e Hume”, In: *Cadernos Espinosanos*, n. XVIII. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, 2008, p. 71-88).

Rousseau e a educação pública: uma solução?

*Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd**

Resumo: O texto salienta a importância das regras da arte de governar no pensamento político de Rousseau, em especial as regras da educação pública que mantêm a máquina administrativa funcionando.

Palavras-chave: Educação, Moral, Política, Soberania popular, Virtude

Abstract: The article emphasizes the importance of the rules of the art of government in Rousseau's political thought; in particular, those rules of the public education that keep the administration machinery working.

Keywords: Education, Morals, Politics, Popular sovereignty, Virtue

Introdução

Durante o período da colaboração com a *Enciclopédia* (1750-1755, aproximadamente), Rousseau manteve uma relação cordial com os seus editores ao escrever vários artigos que giravam em torno de questões sobre a música francesa e a ópera italiana, e cuja polêmica com Rameau revelava “uma tendência do Iluminismo na direção de uma música mais simples, mais ‘popular’ e que falava diretamente à sensibilidade”.¹ Contudo, mesmo participando do ciclo de pensadores que se reuniam em Paris, nos grandes Salões de pessoas proeminentes como o barão d’Holbach e madame Dupin, e pertencendo ao que hoje nós costumamos chamar “os filósofos iluministas”, Rousseau pode ser considerado um membro exemplar dessa corrente de pensamento às vésperas da revolução de 1789? Não parece ser o caso, pois o autor genebrino aparece em muitos casos como uma figura

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – UFU. *E-mail:* felipesahd@yahoo.com.br. Artigo recebido em 12.04.2009, aprovado em 30.06.2009.

¹ Didier, 1985, p. 11.

crítica da filosofia e dos ideais do Iluminismo. Rousseau jamais deixou de se perguntar: a filosofia realmente permite avançar na crítica da sociedade marcada pela desigualdade, ou, ao invés disso, sempre contribuiu para justificá-la? Se levarmos em consideração as queixas contra a filosofia, a resposta tenderia favoravelmente à segunda parte da pergunta. Se, por um lado, a filosofia suscita dúvidas, interrogações e problemas intermináveis sem jamais resolvê-los e promover a exposição da verdade, causando usualmente confusão, erro e incerteza; por outro, ela também compromete a conduta moral dos filósofos: em vez de ampliar-lhes o espírito de solidariedade, concentra a alma do filósofo em si mesmo e dota-o com intermináveis processos de racionalização a fim de desculpar a sua indiferença e insensibilidade. No Prefácio ao *Narciso*, Rousseau oferece o essencial de sua crítica: a “reflexão” do filósofo que deveria revelar os vícios escondidos dos homens se volta contra o próprio objeto de seu estudo, causando um profundo desprezo por ele. Como consequência, o filósofo se isola numa posição cômoda e segura, ele se torna “indiferente ao resto do universo”. Essa indiferença engendrada pelo “goût de la philosophie” é o pior dos males e o maior perigo que um homem que busca conhecer a verdade pode almejar. Para Rousseau, o seu prejuízo não se restringe apenas ao campo do saber, ele também atinge as relações sociais e se transforma num problema de natureza política: diante das desigualdades sociais, a filosofia, na sua indiferença pela pátria, defende uma “constituição” que valoriza a “reflexão” e distingue os “talentos”. Dois efeitos são produzidos pelos filósofos contemporâneos de Rousseau: o enfraquecimento de todos os laços de respeito e benevolência entre os homens na sociedade, e o esvaziamento do sentido das palavras *pátria* e *cidadão*. Além de proporcionar o “isolamento”, a filosofia é alimentada por uma sociedade atomizada que está estruturada segundo os preceitos do “mercado generalizado”; em troca, ela justifica essa atomização e a dissolução do “interesse comum”. Rousseau, com isso, compara os efeitos desse isolamento filosófico com os de origem material, como o luxo e o dinheiro. Como o dinheiro, a filosofia contribui para a vitória do “interesse pessoal” sobre o “interesse comum”, e o efeito imediato disso é a defesa “coberta de rosas” e “declamações vazias” da sociedade desigual.

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, depreendemos as primeiras implicações políticas do pensamento rousseauiano: o comportamento

político de uma nação vincula-se à educação moral, não constituindo o conhecimento gerado pelas ciências e pelas artes uma condição para o bom governo e para a boa relação entre os homens; é preciso, antes de tudo, formar o cidadão pelo aprendizado dos deveres, início de toda instrução e de todo comportamento ético.² Desde modo, o Primeiro Discurso afirma uma relação entre “as ciências, as letras e as artes”, de um lado, e o poder político, de outro. Esta relação não é fruto de um simples acaso, mas o efeito de uma relação dissimulada: os poderosos devem proteger os “talentos” para, em troca, receberem o benefício de sua proteção; se “a necessidade instituiu os tronos, as ciências e as artes os consolidaram”³, diz Rousseau.⁴

A tese do Primeiro discurso é, no mínimo, desconcertante: devido ao progresso das luzes o homem corrompeu-se. Isto significa que Rousseau se opõe ao otimismo do século XVIII relativamente a um progresso absoluto protagonizado pelo gênero humano, tendo a razão como instrumento privilegiado e as ciências e as artes como produtos principais desta perfectibilidade racional.⁵

Dizer que as ciências e as artes constituem um fator de decadência é o mesmo que não estabelecer uma relação causal entre ambas e a virtude ou aprimoramento dos costumes. Já aparece aqui uma das primeiras oposições nucleares em torno das quais Rousseau constituirá todo o seu pensamento: ciência e arte *versus* virtude, opondo, de um lado, os eruditos e doutos que, sob a máscara do saber e da polidez, da moda e da elegância padronizada, causam a impressão de virtude, mas, na verdade, escondem paixões vis e os próprios vícios e, de outro lado, as pessoas simples, de bem, probas, transparentes e verdadeiramente úteis à sociedade, pois cumprem seus deveres e são capazes de achar a felicidade dentro de si mesma. As pessoas

² Cf. Kelly, C. 2003, p. 55-60.

³ Rousseau, J.-J. Discours sur les sciences et les arts. In *Oeuvres Complètes*. Tomo III, 1964, p. 7. O Primeiro Discurso aparece como uma resposta à questão proposta pela Academia de Dijon no concurso de 1749: se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou aprimorar os costumes.

⁴ Cf. Master, R., 1968, p. 248-254. O comentador americano defende que o Primeiro Discurso prepara as teses do pensamento político de Rousseau.

⁵ Como ressalta Victor Goldschmidt(1974, p. 46), o Primeiro Discurso vincula num “movimento contínuo” três teses: 1) a ambição prometéica do conhecimento; 2) o restabelecimento das ciências e das artes; e 3) as ciências e as artes em sua relação com a política.

do segundo tipo são inteiras, não cindidas entre as próprias inclinações e os deveres, e prescindem dos artifícios que as do primeiro necessitam para compensar uma falta ou lacuna, uma imperfeição ou mal. Que artifícios são estes? Ora, justamente as ciências e as artes que socialmente são o simulacro da virtude, pois, na verdade, têm como origem a ociosidade e geram a vaidade, a competição e o luxo entre os homens.⁶ Estes, ao não medirem forças para alimentá-los, tornam-se alvos fáceis da corrupção e da concupiscência, comprometendo, assim, a saúde da sociedade.

Mas para compreender melhor a tese de Rousseau, um elemento é chave: trata-se da própria concepção que o autor irá desenvolver a respeito da filosofia. Para ele, esta não é uma construção intelectual que se alimenta de uma argumentação estéril, fruto de uma lógica desprovida de sentido vital. Seu fim não é o brilho pessoal refletido nos olhos de uma platéia estupefata e bem acomodada no interior dos faustos salões da Paris do século XVIII. Rousseau repudia este modismo que Pierre Burgelin ironicamente chama de “metafísica de salão”. Somam-se a este repúdio as suspeitas de Rousseau quanto ao conhecimento obtido pelo entendimento, mesmo concedendo à razão uma função importante na constituição moral do homem. É que Rousseau submete o exercício da razão aos ditames da consciência. Ou dito de outra maneira, a consciência inclui a razão, mas a ultrapassa.⁷ Chega-se, assim, a uma das ideias mestras do Primeiro Discurso, que é a de considerar a virtude como a única filosofia, a verdadeira sabedoria, a ciência sublime das almas simples e que consiste, única e exclusivamente, em ouvir a voz da consciência na sempre ruidosa manifestação das paixões. É para esta primitiva simplicidade moral que todos nós, em sociedade, devemos retornar e é através dela que experimentaremos, outra vez, a inocência e a felicidade perdidas.

Desse modo, os vícios não pertencem tanto ao homem, mas ao homem mal governado. E aí percebemos o quanto o autor vincula política e formação moral. Este vínculo estabelece uma interdependência que irá inspirar todo o conjunto da obra rousseauiana: um bom governo depende de um povo bem formado do ponto de vista dos costumes e um povo bem formado deste ponto de vista é condição para um Estado bem constituído.

⁶ Cf. Audi, p. 1994, p. 89-90.

⁷ Para uma abordagem da filosofia do *dictamen*, Cf. Burgelin, P., 1952, p. 61-114.

Num tal Estado, os cidadãos são iguais, distinguíveis somente pela virtude e não pelos louros da ciência ou da arte. Isso tudo, idealmente, porque Rousseau tem consciência da diferença entre os valores absolutos (a ciência em si mesma), o desdobramento de tais valores em termos históricos (a ciência deturpada, mas com possibilidades de reajustes tangíveis) e as opiniões do seu tempo (duramente combatidas por ele). Vê-se, pois, que Rousseau não propõe um retorno ingênuo no tempo, mas um esforço consciente de recuperar a “essência” ou o “verdadeiro sentido de todas as coisas”.

No Prefácio a *Narciso*, Rousseau dá mostras dessa consciência quando pondera que não há como banir as ciências e as artes de um povo já corrompido: para este, ambas são necessárias a fim de impedir que os vícios se tornem crimes; se, por um lado, as ciências e as artes destroem as virtudes, por outro, preservam o seu simulacro público, ou seja, simulam a sua presença. Em nota ao Prefácio, escreve sobre esse simulacro de uma maneira surpreendente:

Esse simulacro consiste numa certa doçura de costumes que algumas vezes substitui a sua pureza, uma certa aparência de ordem que previne a tremenda confusão, uma certa admiração pelas belas coisas que impede as boas de caírem inteiramente no esquecimento. É o vício que toma a máscara da virtude, não como a hipocrisia para enganar e trair, mas para, sob essa efígie amável e sagrada, afastar o horror que tem de si mesmo quando se contempla nu.⁸

Educação pública

A educação pública assume uma condição emblemática: “Não é suficiente dizer aos cidadãos, sejam bons; é preciso ensiná-los”. “A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; tereis tudo se formardes cidadãos; sem isso só tereis maus escravos, começando pelos chefes de Estado. Ora, formar cidadãos não é tarefa para um dia; e para contar com eles quando homens é preciso instruí-los ainda crianças”⁹. Essa tendência não é abandonada, embora, no *Emílio*, Rousseau tenha sugerido outro modo de educação, não mais pública, mas

⁸ Rousseau, J.-J. Discours sur les sciences et les arts. In *op. cit.*, p. 129.

⁹ Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *Ouvres Complètes*. Tomo III, 1964, p. 254 e 259.

privada. Basta retomar o capítulo IV das *Considerações sobre a Polônia*, ele é todo dedicado à educação cívica.¹⁰ Essas linhas, porém, substanciam o fim visado por Rousseau e uma das regras da arte de governar: submeter a vontade particular à vontade geral, tornando o indivíduo um elemento social que se ordena a partir dela. Mas como efetivar uma regra tão importante? Fazendo reinar a *virtude!* Só as pessoas honestas sabem obedecer ao governante e exigir dele a manutenção dos bons costumes no seio do povo, e isso é essencial segundo Rousseau, pois o seu descumprimento torna o vício público mais forte que a própria lei. Mais exatamente, em uma nação onde o interesse geral não é o de ninguém, a coesão e permanência defendida com fibra estão irremediavelmente comprometidas. A corrupção conquista tanto os cidadãos como os chefes e faz sucumbir o governo considerado o mais sábio de todos. Nada escapa às suas artimanhas. Nada pode resistir ao poder devastador que se opõe à lei do dever que reside no coração do homem. Os que assim procedem, afundados na devassidão, obedecem às leis apenas na aparência para infringi-las com segurança e transformá-las em um reforço “sinistro” dos abusos degradantes dos costumes sociais. Eles tornam inúteis quaisquer recursos visando reparar os seus danos com outras regras ou mesmo com novas leis. Aliás, a sua repetição só aumenta o desprezo geral sentido por todos e abre uma brecha perigosa para os novos “guardiães” passarem à condição dos mais novos infratores, juntando-se aos antigos na pilhagem dos cofres públicos e na dilapidação do Estado. A impunidade, nesse caso, converte-se em uma regra comum, e a virtude inicial transforma-se em um “banditismo” generalizado que leva o homem mais vil à condição de o mais considerado: “a sua infâmia transporece nas suas dignidades”¹¹. Passa a não mais existir qualquer pudor contra esta transfiguração indecente que fere a honestidade pública, mas apenas um sentimento mercantil envolvendo a compra e a venda do sufrágio dos chefes e da justiça, do dever e do próprio Estado. E uma vez alcançado este estágio, a corrupção é tamanha que os governantes, para sobreviverem depois de pervertidos pelo próprio povo, são levados ao vício e disputam entre si quem rouba mais e quem conquista o maior poder entre todos. Instaure-se, pois, o terror que substitui “a voz do dever, que não mais

¹⁰ Idem, p. 966-970.

¹¹ Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op.cit.*, p. 253.

fala em seus corações”, pelas máximas da “razão de Estado”, ou uma forma cínica de se fazer de cada cidadão uma vítima de si mesmo: ele acredita empregar os seus esforços em seu proveito, enquanto de fato ocupa-se dos interesses do chefe.¹²

Como escapar a esta situação degradante e efetivar o respeito às leis? Como fugir desse ponto crítico em que se encontra o país, chegado ao limite de suas forças unificadoras? Só com a mudança dos cidadãos, só se eles passarem a amar o seu dever, e se o depositário da autoridade pública estimular esse sentimento com toda a sinceridade. As dificuldades desaparecem, portanto, se estes dois requisitos forem preenchidos, e a administração pública tornar-se-á tarefa fácil de ser realizada. Porque, segundo Rousseau, “quanto mais a virtude reina, menos são necessários os talentos”, há uma troca entre o gênio do chefe, de seu dom natural e da sua inteligência excepcional no trato do bem comum, com os “costumes” de todos os membros do corpo político.¹³ Isso significa abrir mão de uma ação ostensiva dos magistrados no cumprimento de suas obrigações. Mais ainda, é também a defesa da ideia segundo a qual, se levamos esse raciocínio às últimas consequências, a ambição do governante é mais bem servida quando este segue o dever e não quando faz da usurpação seu *modus operandi*. A história, segundo o autor, está repleta de exemplos: a autoridade concedida pelo povo é “cem vezes mais absoluta do que a tirania dos usurpadores”, principalmente se for outorgada àqueles que ele ama e pelos quais é amado.¹⁴ Isso não quer dizer, contudo, que o governo deva ser omissivo em se tratando do emprego do seu poder, de sua autoridade, e sim que o seu exercício deve ser de modo legítimo e ponderado. Em certas condições a firmeza é indispensável, porque a negligência do magistrado diante de uma maldade causadora de uma injustiça o igualaria ao infrator, ao malvado. Tolerar a malícia, conclui o genebrino, representa compactuar com o dano causado e, por assim dizer, tornar-se um sujeito igualmente malicioso. A severidade, porém, é imprescindível para quem quer ser justo.¹⁵

¹² Idem.

¹³ Idem, 254.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem. Não é à toa que Rousseau cita Santo Agostinho: “Sicut enim est aliquando misericordia puniens est, ita crudelitas parcens” (“Assim como punir às vezes é praticar a piedade, também é crueldade deixar de punir”) (*Carta LIV*). Esta citação encontra-se, na edição da Pléiade, na página 1397.

Não basta, todavia, dizer para os cidadãos sejam bons, é preciso educá-los nesse sentido. Entra em cena o que Rousseau chamou de “economia geral em relação ao governo das pessoas”, uma espécie de educação dos costumes retomada em grande parte das lições de Montesquieu.¹⁶ Como este, Jean-Jacques tem consciência da força potencial contida no processo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e morais do ser humano em geral, e das infinitas possibilidades de se transformar e se aperfeiçoar. Para Michel Launay, este será o *leitmotiv* da política rousseauiana e o seu vislumbre determina também a colocação do homem a serviço de uma política “positiva e prospectiva”, ou uma política com uma visão de futuro.¹⁷ Todos os ingredientes, acrescenta o comentador, estão misturados e, se forem bem manuseados, as boas consequências não tardarão a aparecer. Como consegui-las, porém? Basta seguir o meio mais eficaz, segundo Rousseau: desenvolver o amor à pátria. Porquanto o homem é virtuoso quando harmoniza a sua vontade particular com a vontade geral e deseja de bom grado o mesmo desejado pelas pessoas que ele ama, resta apenas conciliar os interesses da paixão em um único fim ou objeto. A pátria tem esta capacidade de aglutinação, de concentração em si mesma do amor convergente dos cidadãos, exigindo apenas a canalização da má paixão do amor-próprio, da substituição do seu lado artificial que os separa de outrem - é sempre bom recordar que a *piedade* é um sentimento natural - por uma paixão boa, a paixão social ou patriota. Nas palavras de Rousseau, “esse sentimento suave e vivo que junta a força do amor-próprio a toda a beleza da virtude, dá-lhe uma energia que, sem desfigurá-la, a torna a mais heróica de todas as paixões”.¹⁸ E o meio correto é sem dúvida a educação pública, ou para usar um termo do jargão técnico-pedagógico, a educação coletiva. Esta precisa, contudo, aliar outro ingrediente, uma forte conotação política no seu conteúdo específico. Em última instância, a pátria ocupa um lugar marcante na economia educacional dos cidadãos: ela é ao mesmo tempo a condição necessária e a consequência obrigatória de qualquer pensamento político legítimo.¹⁹

¹⁶ Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op. cit.*, p. 262.

¹⁷ Launay, M., 1971, p. 226.

¹⁸ Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op. cit.*, p. 255.

¹⁹ Cf. Launay, M., *op. cit.*, p. 227.

Assim sendo, há uma dependência mútua entre o amor à pátria e a virtude, o primeiro não pode subsistir sem o segundo, e este por sua vez deve supor aquele; dessa conexão ocorre algo inusitado: uma oposição, pela eficiência, do amor à pátria ao amor estéril da humanidade. É como se ele se enfraquecesse ao tentar abranger toda a terra, sendo necessário limitar o interesse e a comisseração para tornar-se ativo. Um homem que vive na Europa não se compadece, segundo esta visão, com as calamidades sofridas por um asiático, ao menos com a mesma intensidade de um chinês, pois o seu sentimento se enfraquece e se apaga com o tempo na proporção do aumento da distância entre a sua morada e a localização da desgraça. Por isso o elogio a Catão, um estóico e patriota, sempre buscando a felicidade no bom êxito dos outros membros de uma determinada pátria.

Mais do que uma simples decomposição do patriotismo em dois elementos, como a virtude que o torna moral, e o amor-próprio que lhe dá eficácia, há outra prescrição importante: os cidadãos devem, para sentirem amor pela pátria, dedicar-lhe um tipo de relação afetiva semelhante ao sentimento materno, ela deve transformar-se em uma espécie de mãe comum e oferecer as seguintes vantagens: garantir a segurança civil, os bens, a vida e a liberdade de cada um; ou seja, tudo o que foi estabelecido no pacto social.²⁰ A “confederação pública” une-se de tal maneira à necessidade de segurança particular no artigo *Economia Política*, que seria dissolvida pelo direito se percesse um único cidadão no Estado, sem que este o socorresse; ou se mantivesse um só no cárcere condenado injustamente. Pois, diz Rousseau: “infringidas as convenções fundamentais, não se vê mais qual o direito nem qual o interesse que poderia manter o povo na união social”.²¹ Desde então, há apenas uma saída: impedir a dissolução do estado civil e obrigar o corpo político a conservar o último de seus membros com o mesmo cuidado demonstrado aos demais. Afinal, ressalta o autor, todos comprometeram os seus bens e as suas vidas na defesa de cada um, com o exclusivo propósito de proteger a fraqueza particular pela “força pública e cada membro por todo o Estado”.²² A máxima que defende a ideia segundo a qual é bom que “um só pereça por todos”, só tem validade quando o indivíduo assume voluntariamente este dever, consagrando a sua morte à

²⁰ Cf. Cohler, A., 1970, p. 164-172.

²¹ Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op. cit.*, p. 256.

²² *Idem*, p. 256-257.

salvação de seu país. Quando o governante sacrifica, contudo, um “inocente para o bem da multidão”, ela se transforma em uma máxima “execrável” inventada pela tirania.

Na história, a legislação romana é o melhor exemplo desse feito, onde o amor dos cidadãos uns pelos outros e o respeito ao nome ostentado, romanos, davam a coragem necessária e o ânimo suficiente à virtude deles.²³ Em suma, que a pátria se mostre como uma “mãe comum”, querida pelos seus filhos, os cidadãos, quando estes usufruem as vantagens oferecidas, e o governo permita a participação deles na “administração pública” com a intenção de se sentirem em casa respeitando as leis como a fiança da liberdade comum. Assim estará garantida a indissolubilidade do Estado e a manutenção dos bons costumes, do respeito às leis, do amor à pátria e do vigor cada vez maior da vontade geral.

Rousseau reconhece a falta de significado da palavra pátria para um sujeito sem interesse em defendê-la. Quando os cidadãos não estão dispostos a resguardar a sua soberania territorial e política, nada pode existir de fato, pois a pátria que não pode subsistir sem a liberdade e a virtude, e a própria virtude só persiste graças à existência dos cidadãos.²⁴ Formá-los representa dar vida à nação, efetivá-la realmente como ela deve ser, um lugar onde os seus membros possam concretizar as suas capacidades físicas e morais com um mínimo de dignidade. Em vista disso, a educação coletiva é o resultado mais racional do amor à pátria, sobretudo se a formação da liberdade for solidária ao sentimento patriótico. A conexão entre estas três noções é explícita e exige o não abandono do interesse particular, em parte relegado a um segundo plano, mas a sua função determinante do sentimento a ser ensinado:

Se, por exemplo, desde bem cedo [os homens] forem acostumados a só considerarem sua individualidade por meio de suas relações com o corpo do Estado, e a só perceberem, por assim dizer, a sua própria existência como uma parte da existência desse corpo, eles poderão chegar, por fim, a se identificar de alguma forma com esse todo maior, a se sentir membros da pátria, a amá-la com esse sentimento especial que todo homem isolado

²³ *Idem*, p. 257-258.

²⁴ *Idem*, p. 259. Michel Launay lembra a semelhança desse argumento com o defendido por Voltaire. Cf. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique, Op.cit.*, p. 227.

só tem por si mesmo, a elevar perpetuamente sua alma a esse grande objeto, e a transformar, assim, numa virtude sublime, essa disposição perigosa da qual nascem todos os nossos vícios.²⁵

Esta passagem significativa, porém, nem sempre livrou o leitor de alguns enganos interpretativos, embora o seu desenlace tenha iluminado de modo inequívoco a verdadeira intenção do autor: o tempo é o maior inimigo quando falamos da correção de nossas inclinações naturais, em especial quando elas tomam rumo próprio e se transformam em hábitos ao se unirem ao amor-próprio. De fato, o *eu* humano, visto como egoísmo, quando está concentrado nos corações e atua de maneira torpe, não permite mais a saída de nós mesmos para sermos virtuosos, mas nos entrega aos nossos caprichos e faz imperar o que há de pior na alma humana, um espírito mesquinho preocupado apenas em dividir o seu coração entre a avareza, a amante e a vaidade. Ele abafa a paixão mais sublime de todas, o sentimento que impulsiona o homem a servir a pátria com dedicação absoluta.²⁶

Como desde o nascimento as pessoas participam da cidadania, o tempo certo para se iniciar a educação é justamente o momento de seu desabrochar para a vida. Devem-se criar as condições propícias no sentido de não se permitir a transformação do tempo em grande inimigo do cumprimento dos deveres, começando cedo na formação e no exercício das obrigações das crianças. Ou seja, o magistrado, senhor da educação pública, precisa agir rapidamente e tomar aos seus cuidados as crianças ainda novas sem o mau hábito que põe em movimento o *eu* egoísta, degenerador das paixões naturais. Ouçamos a respeito o último escrito político de Rousseau: “É a educação que deve dar às almas a força nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por

²⁵ Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op. cit.*, p. 259-260.

²⁶ Há, aqui, um eco da Antiguidade. Se nos voltamos para o tema da propriedade, encontramos no pensamento de Platão uma crítica aparentemente mais radical do que a de Rousseau, um questionamento sobre o sentimento do *meu*. Platão chega a afirmar, na *República*, a propriedade como um mal, pois ela abre a possibilidade para o crescimento degenerado do *eu*. Basta retomar a oposição entre o *nós* e o *eu* (o *nosso* e o *meu*), para se ter uma noção da apreciação consistente do filósofo grego (Cf. Platon. *La République. Du régime politique*, 1993, 462 a - 466 d). Cf. Ellis, Madeleine B., 1977, p. 62-63 e p. 70-74.

paixão, por necessidade”.²⁷ Uma vez pervertida, já ressaltava o autor no Artigo Economia Política, as paixões naturais não têm mais possibilidade de cura e estão entregues às enfermidades da humanidade e de seu processo civilizatório. Assim sendo, o remédio não está no tratamento da doença, mas na prevenção dos males que podem tornar os cidadãos apáticos ao destino da república, por um lado, e no refrear dos interesses pessoais limitados ao máximo, por outro; só assim o Estado não se enfraquece e pode viver sem a frágil esperança da “boa vontade” dos indivíduos.²⁸

A educação deverá moldar, sem destruir, as paixões dos homens, deverá, para ser mais preciso, controlar os seus sentimentos intensos e jamais extingui-los completamente, porque sem eles não haverá bons cidadãos. A sua tarefa é ensiná-los no amor à pátria, no respeito à lei, no agir sempre como um ser virtuoso e no pensar acima de tudo no bem comum. Entretanto, alerta o autor, esta tarefa não pode ficar unicamente ao sabor dos preconceitos dos pais, seria desastroso se assim fosse, pois o grande interessado é o próprio Estado que, ao permanecer vivo enquanto a família se dissolve com o tempo, sente os frutos “derradeiros dessa educação”.²⁹ É função exclusiva do magistrado e de mais ninguém, desde que recebeu as regras do soberano, educar as crianças em comum. Só ele pode presidir “a atividade mais importante do Estado”, pondo em prática ao mesmo tempo a sua experiência de ancião honrado e a autoridade que lhe foi conferida em função do cargo ocupado. Só a união desses dois elementos permite levar a cabo um trabalho dessa monta. Guerreiros ilustres pregam a coragem e magistrados íntegros ensinam a justiça, eis a combinação perfeita visando transmitir às gerações posteriores “a experiência dos chefes, a coragem e a virtude dos cidadãos e a emulação, comum a todos, de viver e morrer pela pátria”.³⁰ Sem ela, conclui Rousseau, a educação coletiva está fadada ao fracasso, pois o apoio da autoridade, assim como o seu exemplo, é fundamental para se colher frutos na instrução e para se dar crédito à virtude a quem a pratica. É nisso que consiste a educação pública, ao menos as suas regras mais genéricas.

²⁷ Rousseau, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. In *Oeuvres Complètes*. Tomo III, 1964, p. 966.

²⁸ Rousseau, J.-J. *Discours sur l'économie politique*. In *Op. cit.*, p. 262.

²⁹ *Idem*, p. 260.

³⁰ *Idem*, p. 261.

Não podendo ser pensada a partir do sujeito que raciocina no silêncio de suas paixões, a vontade geral, em Rousseau, deve ser vista a partir de uma indeterminação resultante do movimento de nossas paixões que não podem ser totalmente apagadas pelo entendimento ou sobreposta por sua lucidez: esse movimento das paixões é de algum modo preservado em suas decisões soberanas. As paixões de fundo jamais são aniquiladas pela razão, pois está escrito no *Contrato Social* sobre a retidão da vontade geral, mas não que o julgamento que a conduz, seja sempre esclarecedor. É preciso um guia e um método de trabalho que faça a união da vontade e do entendimento, um Legislador como Numa ou Licurgo que ponha em prática o meio de sua realização, a educação cívica. Como foi visto nos parágrafos anteriores, só ela tem o poder de moldar as paixões dos indivíduos conforme os seus próprios interesses, fazendo-os acreditar que, agindo na direção do bem comum, eles estão indo em direção de seus objetivos particulares. E essa educação coletiva é, segundo as *Considerações sobre a Polônia*, uma “educação nacional”.³¹ E, nas palavras de Rousseau:

A educação nacional só cabe aos homens livres; só eles têm uma existência comum e estão verdadeiramente ligados pela Lei. Um francês, um inglês, um espanhol, um italiano, um russo, são mais ou menos o mesmo homem: ele sai do colégio já totalmente moldado pela licenciosidade, isto é, pela escravidão. Aos vinte anos um polonês não deve ser um outro homem; deve ser um polonês.³²

Conclusão

A pergunta contida no título desse artigo pode ser agora respondida. Independentemente do público alvo do Artigo *Economia política* e das homenagens dirigidas aos antigos, Rousseau parece confirmar a lógica paradoxal que está no coração de seu pensamento e o seu difícil compromisso: demonstrar o caráter imperativo da ordem da ética e das necessidades contrárias da política. Sendo a liberdade e a justiça de competência do direito positivo, a sua mediação entre os valores e a vida, entre os fatos da experiência e a consciência que os avalia, está restrita à

³¹ Rousseau, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. In *Oeuvres Complètes*. Tomo III., 1964, p. 966.

³² *Idem.*

ordem social. Para que o discurso filosófico não se transforme em um discurso incoerente, em um palavreado solto e sem nexos, o vínculo é absolutamente necessário: a justiça, compreendida em um sentido positivo, conserva alguma coisa de sua essência, e envolve a ideia da primazia axiológica do geral sobre o particular, subordinando as paixões individuais ao bem comum. E é precisamente sobre essa noção ambivalente da totalidade que se faz a passagem do político à ética.

Em última instância, o comportamento cívico do cidadão seria uma preparação à vida ética. Sem essa pedagogia, cujo fim ultrapassaria a ordem dos valores da cidade, a vocação ao universal como retificador do interesse particular permaneceria restrita às contradições do político. Tudo se passa, no fundo, como se a educação pública devesse preceder o desenvolvimento completo da consciência ética, descrita no início como um “sentimento verdadeiro mas muito vago”, e onde a lógica do dever ser deixasse à lógica do empirismo o lugar para a imposição dos valores particulares, devido às necessidades imediatas da ordem, da autoridade e da obediência. Diz Rousseau:

Parece que o sentimento de humanidade se evapora e se enfraquece ao estender-se por toda a terra, e que não seríamos capazes de nos condoermos com as calamidades da Tartária ou do Japão, como com as de um povo europeu. É preciso, de alguma maneira, limitar e comprimir o interesse e a comisseração para dar-lhes atividade. Ora, como essa nossa tendência só pode ser útil àqueles com quem temos de viver, é bom que a humanidade concentrada entre os concidadãos, neles adquira uma força nova pelo hábito de se verem, e pelo interesse comum que os reúne.³³

O autor parece descrever o espírito cívico como uma espécie de meio-termo entre o valor da justiça e do egoísmo radical de Hobbes. Esse espírito, todavia, não deixa de aparecer no plano das realidades da história como uma espécie de ideia reguladora.

De fato, pode-se objetar, haveria realmente uma reconciliação do ideal natural do homem (sua *naturalité*) e sua sociabilidade, superando as contradições do político? Uma reconciliação do pensamento de Rousseau

³³ Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *Oeuvres Complètes*. Tomo III, 1964, p. 254-255.

no âmbito da ética? Se a resposta for positiva, não estaríamos diante de uma solução que escaparia às intenções teóricas de nosso autor, avesso ao pensamento meramente especulativo e distante dos problemas de seu tempo? Há, por fim, uma dialética redentora na filosofia política de Rousseau, responsável pela superação das contradições e pela consequente reconciliação dos opostos conservados enquanto tais? Se não for o caso, ao menos a sua teoria pode ser considerada precursora da noção da autonomia kantiana?³⁴ Não acredito, e por dois motivos principais: o seu pensamento está rigorosamente preso ao âmbito da imanência, por um lado, e, por outro, o espaço natural da conciliação ética, a humanização do homem, é inviável aos seus olhos, ao menos nesses termos, uma vez que a humanidade não existe de fato, mas uma profusão de humanidades parciais e localizadas.³⁵ É apenas na dimensão pública que o homem pode realizar, na medida do possível, a sua condição de cidadão, ou seja, é apenas na cidade que o indivíduo pode gozar plenamente os direitos e desempenhar os deveres correspondentes.³⁶

³⁴ Luiz Roberto Salinas Fortes escreve: “A vontade geral como instância soberana é, assim, não apenas a ideia reguladora – ‘regra de administração’ – para se pensar a legitimidade da ordem política, mas também ou deveria ser, tal como o imperativo kantiano, a ideia reguladora do comportamento de cada membro da associação” (*Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1997, p. 112). A melhor tentativa visando mostrar as repercussões do pensamento político de Rousseau sobre o Kant, ainda é a de Kryger, Edna, 1978.

³⁵ Seria a terceira via proposta por Tzvetan Todorov, a do *indivíduo moral* (1985, p. 73-87). Não mais um cidadão, mas um novo homem: “L’individu moral vivra donc en société, mais il ne s’aliénera pas totalement à une société. Il respectera son État mais il se dévouera à l’humanité: non, on l’a vu, aux peuples souffrants qu’il ignore, à l’autre bout du monde, mais à ses proches. C’est dans ses rapports avec d’autres individus qu’il exercera son esprit universel, et donc sa vertu” (p. 86). Sobre a educação natural, chamada por Rousseau de educação “negativa”, cf. as páginas sugestivas de Wright (1929, p. 34-68); aliás, uma resposta às teses de Pierre Maurice Masson. Para uma interpretação mais recente, Cf. Master, 1968, p. 6-15.

³⁶ Nesse sentido, o *Contrato Social* pode ser lido como um tratado “de filosofia jurídica”, como quer João Lopes Alves. Ele visa “aliar ‘o que o direito permite com o que o interesse prescreve’, a fim de se reconciliarem *justiça e utilidade*” (Alves, 1983, p. 16). Em suma, a posição teórica do *Contrato* não seria nem utópica nem pragmática, seria *jurídica*.

Referências

- ALVES, João Lopes. *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- AUDI, Paul. *De la véritable philosophie. Rousseau au commencement*. Paris: Le Nouveau Commerce, 1994.
- BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952.
- COHLER, Anne M. *Rousseau and Nationalism*. New York-London: Basic Books, 1970.
- DIDIER, Béatrice. *La musique des Lumières. Diderot-L'Encyclopédie-Rousseau*. Paris: PUF, 1985.
- ELLIS, Madeleine B. *Rousseau's Socratic Aemilian Myths*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1997.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.
- KELLY, Christopher. *Rousseau as Author. Consecrating One's Life to the Truth*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- KRYGER, Edna. *La Notion de Liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. Paris: Nizet, 1978.
- LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble-Cannes: CEL/ACER, 1971.
- MASTER, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- NASCIMENTO, Milton Meira do, O contrato social: entre a escala e o programa. In *Discurso 17*. São Paulo: Filosofia da USP-Editora Polis, p. 119-129, 1987.
- PLATON. *La République. Du régime politique*. Tradução para o francês de Pierre Pachet, Paris: Gallimard, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Tomo III. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.
- TODOROV, Tzvetan. *Frêle bonheur*. Paris: Hachette, 1985.
- WRIGHT, Ernest H. *The Meaning of Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 1929.

O lugar da filosofia civil e a classificação das ciências segundo Hobbes

Delmo Mattos*¹

Resumo: A filosofia civil ocupa um lugar de destaque no sistema filosófico de Hobbes. Compreende a sua reflexão das disposições e costumes dos homens, isto é, a ética, os deveres civis e a política. No entanto, a filosofia civil constitui apenas uma parte da elaboração sistemática da filosofia hobbessiana, que contém, além da sua reflexão política, importantes apontamentos sobre a física e a geometria. Neste artigo, buscaremos examinar o modo como Hobbes posiciona as diferentes partes que compõem o seu sistema filosófico, a fim de tornarmos explícito o lugar que a filosofia civil ocupa no seu empreendimento filosófico.

Palavras-chave: Ciência, Filosofia civil, Mecanicismo, Movimento

Abstract: Civil philosophy occupies an evident place in the philosophical system of Hobbes. It comprises his reflection concerning dispositions and customs of men, that is, ethics, civil obligations, and politics. Nevertheless, civil philosophy constitutes only a part of the systematic elaboration of Hobbes' philosophy, which contains, besides his political reflection, important points about physics and geometry. In this paper, we try to examine the manner Hobbes stations the different parts that compose his philosophical system, so that we can demonstrate the place that civil philosophy occupies in his philosophical undertaking.

Keywords: Civil philosophy, Mechanism, Movement, Science

* Doutor em Filosofia pelo IFCS-UFRJ e Professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). *E-mail:*: delmomattos@hotmail.com. Artigo recebido em 26.01.2009, aprovado em 30.06.2009.

¹ Este artigo constitui parte da pesquisa realizada na Tese de Doutorado intitulada *O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes: revisando conceitos e avaliando as interpretações*, apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da UFRJ, sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Trein.

1 A classificação das ciências segundo a diversidade de movimento dos corpos

Frequentemente os intérpretes das obras de Hobbes consideram a sua reflexão filosófica como sendo essencialmente “mecanicista”². Esta caracterização não é de modo algum errônea, embora aparentemente incompleta, diante das várias especificações conferidas ao seu empreendimento filosófico³. Contudo, diante dos nossos propósitos consideraremos, em especial, o atributo “mecanicista” à medida que este aspecto revela que a reflexão filosófica hobbesiana é, de certa forma, caudatária dos pressupostos fundamentais sobre o qual está baseada a ciência moderna.

Pode-se afirmar que o emprego do termo “mecanicista” à reflexão filosófica hobbesiana advém, sobretudo, de dois aspectos fundamentais presentes no seu pensamento: a concepção de que a realidade é constituída de matéria (corpos) e movimento, e a negação da “substância incorpórea”⁴. Não obstante, o segundo aspecto seja consequência direta do primeiro, para nossos propósitos devemos, portanto, nos concentrar em compreender o

² Por exemplo, Watkins (1965), Sorrel (1991, 1996), Spragens (1973), Brandt (1928) e Schuhman (1985).

³ Há ainda outras atribuições conferidas à reflexão filosófica de Hobbes, tais como: empirista, racionalista, dedutivista, naturalista e nominalista. Todos esses atributos são relevantes no pensamento do filósofo, contudo, pelo menos neste momento, não devemos explorar estes aspectos mais detalhadamente.

⁴ De acordo com Hobbes, toda substância é corpórea. Postular uma substância como ‘incorpórea’ é uma contradição de termos para este: “There be divers other places out of which may be drawn the like conclusion. To men that understand the signification of these words, *substance*, and *incorporeal*; as *incorporeal* is taken, not for subtle body, but for *not body*; they imply a contradiction: inasmuch as to say, an angel or spirit is in that sense an incorporeal substance, is to say in effect, there is no angel nor spirit at all. Considering therefore the signification of the word *angel* in the Old Testament, and the nature of dreams and visions that happen to men by the ordinary way of nature; I was inclined to this opinion, that angels were nothing but supernatural apparitions of the fancy, raised by the special and extraordinary operation of God, thereby to make his presence and commandments known to mankind, and chiefly to his own people. But the many places of the New Testament, and our Savior’s own words, and in such texts, wherein is no suspicion of corruption of the Scripture, have extorted from my feeble reason, an acknowledgment and belief, that there be also angels substantial, and permanent. But to believe they be in no place, that is to say, no where, that is to say, nothing, as they, though indirectly, say, that will have them incorporeal, cannot by Scripture be evinced” (Hobbes, 1968, Cap. XXXIV, p. 439. Grifo do autor).

primeiro aspecto da atribuição “mecanicista”, ou melhor, “mecanicista-materialista” à reflexão filosófica de Hobbes.

O termo “mecanicismo”, como observa Japiassu,

Denomina uma filosofia formulada na primeira metade do século XVII significando, sinteticamente, que todos os fenômenos naturais devem ser explicáveis, em última instância, por referência à matéria em movimento [...]. O mundo, em seu conjunto, se apresenta como uma espécie de sistema mecânico. A metáfora da máquina constitui o símbolo do mecanicismo: o sistema do mundo funciona como o sistema de um relógio (1994, p. 60).

Tais pressupostos evidenciados refletem uma realidade histórica peculiar, no sentido em que as condições políticas, culturais e econômicas propiciaram o surgimento das atividades de um conjunto de práticos que modificou substancialmente as relações dos homens com a natureza⁵. Trata-se, portanto, de uma realidade histórica na qual a construção das máquinas não estava mais nas mãos dos artesãos, e sim dos engenheiros (Japiassu, 1991, p. 93).

Com efeito, a transferência da fabricação das máquinas no século XVII introduz uma nova concepção de natureza que culmina com uma profunda transformação da relação do homem com esta. Nestes termos, a natureza é concebida como uma estrutura mecânica comparável à de uma máquina, em que os fenômenos (incluindo os seres vivos) são susceptíveis de serem reduzidos a um sistema mecânico. De um modo mais específico, o mecanicismo revela uma concepção de mundo em que a realidade é entendida como um sistema mecânico submetido às leis da física, onde os corpos (ou matéria) que a constituem relacionam-se uns com os outros do mesmo modo que as engrenagens de um relógio, ajustadas e coordenadas de tal forma que o comportamento individual de suas partes é determinado pelo comportamento global do sistema.⁶

O contato de Hobbes com os pressupostos do mecanicismo se deve, essencialmente, às viagens ao continente europeu em que teve a oportunidade de se aproximar do padre Mersenne e do círculo de

⁵ Vale ressaltar que o mecanicismo é visto como a peça fundamental do “programa geral da ciência moderna” (Cf. Japiassu, 1994, p. 60).

⁶ Ver Rossi (1989).

intelectuais que o cercava⁷. Através deste, Hobbes manteve contato com Descartes, que ao lado de Mersene e Harvey foram os principais expoentes da denominada filosofia mecânica do século XVII⁸. Ao ser acolhido neste círculo de intelectuais a troca de conhecimentos, discussões e debates em torno da ciência, suscitou em Hobbes um interesse obsessivo pelas leis da física e, especialmente, pela questão em torno do “fenômeno do movimento”⁹.

O interesse de Hobbes por certos aspectos da física é aceito por vários dos seus intérpretes como o ponto de partida para a elaboração e construção do seu sistema filosófico. Ora, esta interpretação sinaliza para o aspecto do pensamento de Hobbes que pretendemos evidenciar no nosso estudo, ou seja, que a sua reflexão filosófica teria sido essencialmente influenciada pelo cientificismo da sua época, em especial, pelo pensamento mecanicista e pela física de Galileu.

Sendo assim, em sintonia com tais pressupostos, Hobbes constrói um modelo de física estritamente mecanicista no qual possui a pretensão de explicar os fenômenos naturais reduzindo-os a relações entre corpos e movimento¹⁰. Os corpos aos quais Hobbes sempre se refere na sua física são a matéria sobre a qual os movimentos incidem. Por sua vez, o movimento é considerado por Hobbes como a causa primordial de todos os eventos que se processam nos corpos. No entanto, deve-se ressaltar que este tipo de explicação não cabe apenas à física, mas perpassa toda a reflexão filosófica e política de Hobbes, inclusive a composição do *Commonwealth*.

⁷ Cf. “Percorrer a Europa na qualidade daquilo que um de seus amigos mais tarde descreveria como *conducteur d’un Seigneur* tornou-se uma das principais atividades de Hobbes: além da jornada de 1610-1615, ele percorreu a Europa com o filho de outra família em 1630 e, em 1634-1636, acompanhou o filho de seu pupilo de 1610 num *tour* similar ao que fizera com o pai. Essas viagens deram a Hobbes uma oportunidade de conhecer políticos e intelectuais por todo o continente europeu a que provavelmente nenhum outro pensador importante teve acesso [...]” (Tuck, 2001, p. 17).

⁸ Cf. “Obviamente, a ciência moderna e a filosofia mecanicista não foram criadas por uma pessoa apenas, mas por um grupo de pensadores e filósofos, tais como Gassendi, Mersene, Harvey e Descartes (Japiassu, 1991, p. 98).

⁹ Nesta mesma época, Hobbes estimulado por Mersenne, escreve *Objections in Cartesii de prima Philosophia Meditationes* (1641). Não se pode omitir, portanto, a influência de Bacon sobre Hobbes.

¹⁰ Cf. Segundo Wollmann (1994, p. 20), Hobbes constrói a sua física, e consequentemente, “a sua concepção mecanicista influenciado, sobretudo, pela *Dióptrica* de Descartes”.

Não é difícil constatar este fato nas obras de Hobbes, quando, por exemplo, ao caracterizar o *Commonwealth* (República)¹¹ compara-o a uma grande máquina (Cf. Bobbio, 1991). Assim, da mesma maneira que, num mecanismo qualquer, em que os movimentos da última peça são essencialmente definidos pelos movimentos da primeira peça, e da concatenação entre os movimentos das peças intermediárias. Da mesma forma, a natureza como um todo representaria um determinismo estrito e mecânico. Nos corpos em geral e, no corpo humano em particular, nada escapa das leis mecânicas.

Nas palavras de Hobbes:

Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro (1968, Introduction, p. 81).

Na *Opera Philosophica* (1681), mais precisamente em *Malmesburiensis vita*, Hobbes afirma enfaticamente que “no mundo inteiro, a única coisa real [...] é o movimento [...], razão por que quem quiser compreender a física, antes de qualquer coisa, deve-se fazer um estudo movimento” (1839, v. I *apud* Skinner, 1999a, p. 342).

Contudo, foi a partir do estudo do movimento que despertou em Hobbes a necessidade de elaborar a sua reflexão filosófica de maneira sistemática. De modo que este investe na composição de seu projeto científico levando em conta o movimento como a expressão máxima do seu pensamento mecanicista. Com isso, Hobbes chega à compreensão essencial na composição do seu projeto filosófico, a saber: de que a filosofia deveria

¹¹ O termo *Commonwealth* é utilizado por Hobbes nas suas obras para definir os Estados. No original, *Commonwealths* significa literalmente o “bem público”, o que contribui para a tradução latina da época se referir ao *Commonwealth* como República. No entanto, Hobbes utiliza outros termos para se referir ao *Commonwealth*, como por exemplo, Cidade (em latim *Civitas*) e também como *Leviathan*. Em outras traduções *Commonwealth* é traduzido propriamente como Estado. Diante dessa ambiguidade pretendo manter o sentido original do termo em Inglês como é empregado por Hobbes nas suas obras, ou seja, como Estado.

ser classificada de acordo com a diversidade dos movimentos dos corpos (Cf. Sorrel, 1991)¹².

Pode-se constatar em diversas passagens nas obras de Hobbes a sua engenhosa tentativa de classificar sistematicamente os diversos ramos do conhecimento¹³. Uma das mais conhecidas passagens em que se observa esta tentativa de classificação da ciência¹⁴ está expressa na Epístola dedicatória ao conde de William de Devonshire, inserida no *De Cive* (1642)¹⁵:

Vejam agora, quantas espécies de coisas há, que propriamente caem no âmbito do que a razão humana pode conhecer; e tantos serão os ramos em que se divide a árvore da filosofia. E, da diversidade da matéria de que tratam foi dada a esses ramos uma comparável diversidade de nomes. Assim, o ramo que trata das figuras chama-se geometria; o do movimento, física; do direito natural, moral; e a reunião de todas essas formas a filosofia – do mesmo modo que os mares britânicos, atlântico e índico, que devem seus distintos nomes de batismo à diversidade das terras que banham, reúnem-se, não obstante, para formar o oceano (Hobbes, 2002a, p. 5).

Esta passagem faz alusão à árvore da filosofia de Descartes, numa comparação aos múltiplos ramos dessa árvore para assinalar quantas espécies de coisas estão no âmbito do que a razão humana pode ou não conhecer. Todavia, as aludidas referências não fornecem os reais indicativos do ordenamento sistemático que pretendia o filósofo, nem de elementos criteriosos para as três ramificações disciplinares do seu programa científico: geometria, física, moral e a filosofia civil que compõem a filosofia como ciência¹⁶.

¹² Cf. “Hobbes’s ideas about the scheme of sciences were developed in order to systematize the “elements” of science as whole. He did not regard himself as inventor of all of these elements. The geometry in *De Corpore*, as well as much of mechanics and astronomy, not mention the project of an “Elements” of philosophy, was openly based on Euclid, Galileo, and others” (Sorrel, 1996, p. 58).

¹³ Hobbes apresenta uma notável classificação das ciências no Cap. IX do *Leviathan* (1968, Cap. IX, p.149).

¹⁴ Cf. Ciência e filosofia são termos correlatos para Hobbes.

¹⁵ Originalmente: *Elementorum Philosophiae, Sectio tertia De Cive*.

¹⁶ Cf. “[...] the principal discussion is in Part One of *De Corpore*. It was here that Hobbes introduced his three-volume exposition of the elements of philosophy or science in general, and it was natural place for Hobbes to identify the recognized

A ambiguidade de Hobbes quanto à classificação das ciências, torna-se ainda mais problemática quando este no Prefácio ao *De Cive*, redigido em 1647, ou seja, após a Epístola dedicatória, propõe uma classificação diferenciada do seu projeto de sistematização do conhecimento. Assim, no Prefácio ao *De Cive*, Hobbes, ao levar em conta os vários tipos de movimentos que compõem os diversos ramos do conhecimento apresenta o movimento como objeto de conhecimento da filosofia primeira e alguns elementos da física.

A passagem em questão é a seguinte:

Estava estudando filosofia por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies e, depois de concentrá-los em três seções de acordo com os graus, pensei escrevê-lo de modo que se apresentasse da seguinte forma: na primeira trataria do corpo, e das suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afetos especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos. De modo que a primeira parte conteria a filosofia primeira, e certos elementos da física; nela consideraríamos as razões de tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. Na segunda discutiríamos a imaginação, a memória, o intelecto, o raciocínio, o apetite, a vontade, o bem e o mal, o que é honesto ou desonesto, e coisas parecidas. O que a última parte aborda é que vou expor (Idem, 2002a, p. 17-18).

Ao atentarmos à passagem acima, podemos verificar que Hobbes omite a geometria reduzindo o seu objeto de contemplação à filosofia primeira. Esta constatação, em certo sentido, pressupõe que a filosofia primeira compreenderia tanto os objetos de estudo da geometria como os objetos da física. Logo, a geometria e a física estariam compartilhando o mesmo grau de importância na ordem de exposição da ciência.

No entanto, contrariando o que o Prefácio ao *De Cive* parece denotar, Hobbes no *De Corpore* (1655)¹⁷, afirma que antes de tratar da

sciences and to indicate in preliminary way how they together” (Soreel, *op. cit.*, p. 45-46).

¹⁷ Originalmente: *Elementorum Philosophiae, Sectio Prima De Corpore*. A tradução do *De Corpore*, segue a tradução inglesa do próprio Hobbes (*Elements of Philosophy, the first Section Concerning Body* (1656)) in: *The English Works of*

física deve-se considerar as propriedades da geometria¹⁸. Ou seja, com esta afirmação Hobbes evidencia a posição real da geometria na composição do seu sistema filosófico, à medida que a define em uma posição privilegiada em relação às demais ciências. Certamente, essa mudança de posição da geometria na composição no sistema filosófico hobbesiano, não é gratuita. A sua primazia frente às demais ciências na ordem posicional do sistema filosófico, está no fato de que Hobbes a concebe como a “ciência geral do movimento”.

A seguinte passagem do *De Corpore* evidencia esta questão:

A física só pode ser entendida se sabemos, portanto, que movimentos existem nas menores partes do corpo, e o movimento das menores partes do corpo não podem ser compreendidos, se não soubermos que efeitos causam o movimento em si mesmo. E porque toda aparência das coisas à sensibilidade é determinada, por ser feita de tal quantidade e qualidade por movimentos combinados, sendo que cada qual tem um certo grau de velocidade em um modo certo e determinado; portanto, em primeiro lugar, nós investigaremos o modo do movimento simples (no que consiste a geometria); depois, os tipos de movimentos gerados e como se manifestam; e, finalmente, os tipos de movimentos internos e invisíveis (que é a investigação dos filósofos da natureza). E, portanto, aqueles que estudam a filosofia da natureza, estudam em vão – exceto aqueles que começam pela geometria – e tais escritores ou disputantes dessa matéria, que são ignorantes da geometria, fazem, exclusivamente, os seus leitores e a sua ausência perderam seus respectivos tempos (Idem., *Ibidem.*, I, Cap. VI, art. 6).

Thomas Hobbes, Ed. By Sir. W. Molesworth, Londres, 1839-45, reimpresso em 1966, vol. I).

¹⁸ Cf. “Every apparition of things to the senses is determined (i.e. it has the specific characteristics and size which it has) by the combined effect of a number of motions, each one of which has its own particular speed and direction. So we must *first* investigate. The directions of motions taken in themselves (which is what geometry consists in); *then* the directions of motions which have actually been brought into being and are perceptible; and *finally* the directions of internal and invisible motions (which is the subject matter of physics). Consequently, people who research into natural philosophy, without taking geometry as the starting point of their research, are wasting their time. And people who write about, or lecture on natural philosophy, without any knowledge of geometry, are wasting the time of their readers and listeners” (Hobbes, 1966, I, Cap. VI, art. 6).

De modo mais específico, o que Hobbes quer enfatizar é que não se deve compreender aqueles efeitos produzidos pelo movimento das partes dos corpos, que são objetos da física, isto é, as qualidades sensíveis, tais como luz, cor, transparência, opacidade, odor, sabor, peso, frio, etc., sem antes determinar as suas causas, que, por sua vez, tem início com a geometria (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 6)¹⁹. Assim, ao contrário do que a Epístola dedicatória do *De Cive* parece denotar, a geometria é anterior à física, e para adquirir o conhecimento dos objetos que compõem esta, faz-se necessário recorrer às noções elementares da geometria, assim explicam-se os movimentos das partes constitutivas dos corpos e seus efeitos: objetos da física.

Uma vez definida a posição da geometria na composição do sistema hobbesiano, cabe-nos, neste momento, examinar como Hobbes articula a sua reflexão acerca do método em filosofia tendo por referência o movimento como o princípio reitor da sua reflexão filosófica (Cf. Gauthier, 1979a).

De acordo com Hobbes o estudo da filosofia consiste,

No conhecimento que adquirimos, pelo verdadeiro raciocínio, das aparências ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma possível produção ou geração destes; e dessa produção, como ocorreu ou pode ocorrer, a partir do conhecimento que temos dos efeitos (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 1).

Assim, o “conhecimento dos efeitos”, isto é, das aparências dos objetos pressupõe a definição de suas causas, ou melhor, as “causas da sua natureza”. No *De Corpore*, Hobbes afirma que não há nenhum outro procedimento metodológico para se descobrir “a natureza das coisas” que

¹⁹ Cf. “Thirdly, we come to the investigation of what arises from the motion of parts; for example, how it happens that things which stay the same can appear to the senses as not being the same, but changed. So here the topic of enquiry is sensible qualities, such as *light, colour, transparency, opacity, sound, smell, taste, heat, cold*, and the such like. But since they cannot be known without knowledge of the cause of sensation itself, the third topic will be to consider the causes of *vision, hearing, smell, taste, and touch*. The previously mentioned qualities, and all kinds of changes, must be postponed to the fourth topic. These two areas of study together make up the part of philosophy which is called physics” (Idem., *Ibidem*.).

não seja ou o “método compositivo” (sintético) ou o “método resolutivo” (analítico)²⁰, ou até mesmo, parcialmente o compositivo e parcialmente o resolutivo²¹.

No entanto, qualquer consideração acerca do modo como Hobbes emprega o procedimento “compositivo-resolutivo”²² em suas obras, deve partir de como o filósofo concebe e define a questão do método na sua reflexão filosófica. Contudo, para explicar a definição e a função do método, ele recorre à definição do que é filosofia. Como bem assinalamos anteriormente, a filosofia, para Hobbes, caracteriza-se “pelo conhecimento que adquirimos das aparências ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma possível produção ou geração destes e dessa produção” (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 1)²³. Ou seja, abreviadamente, a filosofia para Hobbes é o conhecimento das “causas primeiras”, isto é, daquilo que denomina de “universais”. O que Hobbes entende por universais?

Segundo Hobbes, os universais são os acidentes que são comuns a todos os corpos. Como todos os corpos são constituídos por um elemento que é comum em relação a outros corpos e, como para este, o movimento está na base do procedimento de toda a ciência. Estes universais, ou melhor, a “causa universal”, é aquilo que Hobbes designa por movimento (Sorrel, 1991, *op. cit.*, p. 61-62). No entanto, as “coisas universais” se contrapõem as “coisas singulares”, que são, para ele, os acidentes que fazem com que uma “coisa” se diferencie de outra²⁴.

²⁰ Macpherson tece um excelente comentário sobre esse ponto na introdução ao *Leviathan* (edição compilada pelo próprio Macpherson): In: Macpherson, C.B. *Introduction, Leviathan*, 1968, p. 25-26.

²¹ Cf. “As I said above, in Chapter 1, Article 2, reasoning consists in composition and division (or resolution). Therefore any method for investigating the causes of things is either compositive, or resolutive, or partly compositive and partly resolutive. The resolutive method is usually called *analytic*, and the compositive *synthetic*” (Hobbes, 1966, I, Cap. VI, art. 1).

²² Em Hobbes o procedimento demonstrativo da geometria tem lugar de destaque na elaboração de uma “ciência política rigorosa”.

²³ Cf. “Philosophy is the knowledge we acquire by true ratiocination, of appearances or apparent effects, from the knowledge we have of some possible production, as has been or may be, from the knowledge we have of the effects” (Idem., *Ibidem*, I, Cap. I, art. 2).

²⁴ Cf. “Let us take the case of those who are simply seeking after scientific knowledge as such, which consists in as much knowledge as possible of the causes of all things. Since the causes of all particulars are compounds of the causes of

Dessa forma, se considerarmos que os efeitos são a singularidade das “coisas” e, por sua vez, a “causa universal” como aquilo que é comum a todas as coisas singulares, podemos dizer que a função do método, no estudo da filosofia, consiste no “caminho mais curto para se chegar aos efeitos a partir das causas ou de chegar às causas a partir dos efeitos” (Hobbes, 1966, I, Cap. VI, art. 1). Ou seja, o método pressupõe a aplicação de dois procedimentos distintos, isto é, o “método sintético” (aquele que descreve a gênese das coisas a partir das suas causas constitutivas) e o “método analítico” (aquele que parte dos efeitos dos objetos, tal como se apresentam aos sentidos, e chega-se até as suas causas constitutivas) que estão, para Hobbes, inter-relacionados no processo do conhecimento filosófico. A peculiaridade de cada um desses procedimentos metodológicos é que determinará, segundo Hobbes, a “natureza das causas”. Dessa forma,

No estudo da filosofia, os homens buscam a ciência ou de forma pura e indefinida, procurando saber o máximo que puderem, sem se propor nenhuma questão determinada; ou investigam as causas de alguma aparência determinada, ou esforçam-se para aprender a certeza de alguma coisa em questão, como qual é a causa da *luz*, do *calor*, da *gravidade*, de uma *figura* proposta, etc., ou em qual sujeito qualquer acidente proposto é inerente, ou o que pode conduzir mais à geração de algum efeito proposto a partir de muitos acidentes, ou de que maneira causas particulares devem ser compostas para a produção de um determinado efeito (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 3. Grifo do autor).

universals or simples, these seekers after knowledge must know the causes of universals (universals being accidents common to all bodies, i.e. to the whole of matter), *before* they can know the causes of particulars, that is, of the accidents by which one thing is distinguished from another. Again, before the causes of these universals can be known, one must know what the universals themselves are. But since the universals are included in the nature of individuals, they are to be unearthed by reasoning, that is, by means of analysis. For example, suppose the concept or idea of any particular thing whatever – say, a square. The square will be analyzed into ‘plane’, ‘bounded by lines’, and having ‘angles’ which are ‘right-angles’, ‘of a certain number’, and ‘equal’. So we have the following universals which apply to the whole of matter: line, plane (i.e. plane surface), bounded, angle, rectangularity, and equality. Once you have discovered the causes of these, i.e. how they are brought into being, you can put them together to form the cause of the circle” (Idem., *Ibidem.*, I, Cap. VI, art. 4).

Em outros termos, Hobbes está alertando que diante da “variedade de questões”, tanto o “método sintético” como o “método analítico” podem ser solicitados alternadamente (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 2). A alternância de aplicação entre os métodos pode ser explicada da seguinte forma: o “método analítico” pode ser solicitado quando se parte dos efeitos dos objetos, tal como estes efeitos são apresentados, e chegamos às suas definições genéticas, ou seja, a sua geração. O movimento contrário, isto é, quando se pretende demonstrar o processo de geração do objeto a partir de suas definições genéticas, este procedimento denomina-se de sintético²⁵. Estas considerações sobre a questão metodológica são de extrema importância, pois é a partir dela que Hobbes fornece as indicações referentes à relação que as partes (geometria, física, moral e a filosofia civil) que compõem o seu sistema mantêm entre si²⁶. Assim, justificado as posições da geometria e da física, passamos agora ao exame das outras ciências que compõem o sistema filosófico proposto por Hobbes.

Vale ressaltar que, a ordem da disposição das ciências na composição do sistema filosófico hobbesiano não pode ser apreendida apenas como uma questão meramente expositiva, pois, como veremos, estas são ordenadas por Hobbes através da relação lógica que mantêm entre si. Levando em consideração este fato, após a física chega-se à filosofia moral (Cf. Terrel, 1994). A posição da filosofia moral após a física é justificada por Hobbes através da relação de dependência que ambas mantêm entre si. Este explica esta relação argumentando que sendo os movimentos da mente (tais como o apetite, a aversão, o amor, a benevolência, a esperança, o medo, o ódio, a emulação, a inveja, etc.) objetos de estudo da moral, estes possuem suas causas na sensação e na imaginação que são, portanto, objetos de estudo da física.

²⁵ Segundo Limongi (2000, p. 127), “É preciso, na verdade, distinguir entre o princípio da existência das coisas e o princípio do conhecimento das causas das coisas. O primeiro é também o princípio de um dos métodos empregados pela filosofia – o método resolutivo, pelo qual as coisas ou os objetos dados aos sentidos, ponto de partida de todo conhecimento, são decompostos em suas partes, ganhando a partir daí uma definição de natureza. O segundo coincide com o princípio do método sintético pelo qual se descreve a gênese das coisas a partir de suas causas”.

²⁶ Esta questão metodológica é também importante para a explicação hobbesiana sobre a gênese e a instituição do *Commonwealth*.

Ora, esta relação de dependência lógica, na qual o conhecimento de um depende necessariamente do conhecimento do outro, revela a ligação entre a filosofia primeira e a filosofia moral que Hobbes nas suas obras de filosofia política (principalmente, *De Cive* e *Leviathan*) não faz questão de frisar (Cf. Idem, *Ibidem*, p. 129-130). Nestas obras, Hobbes costuma enfatizar que o conhecimento das paixões dos homens, isto é, dos movimentos da mente, são adquiridos pela “experiência de todo homem que se preocupa em observar esses movimentos em si mesmos” (Hobbes, 1966, I, Cap. VI, art. 7)²⁷.

Pode-se dizer que Hobbes utiliza-se de dois procedimentos metodológicos distintos para se obter o conhecimento das paixões da mente ou humanas: (1) um pelo raciocínio, isto é, pelo expediente que remonta a vinculação entre os movimentos da mente e os objetos da física; ou melhor, pela relação de dependência entre a filosofia moral e filosofia primeira, e outro (2), pela experiência de qualquer homem que apenas examine a sua “própria consciência”. No momento, ainda não temos argumentos suficientes para responder se a utilização de um procedimento em detrimento de outro pode interferir de alguma forma na interpretação da teoria política hobbesiana.

Resta, portanto, assinalar que Hobbes afirma claramente no *De Corpore* que tanto uma via como a outra podem conduzir ao conhecimento dos princípios necessários para a concepção da gênese do *Commonwealth*. Ao afirmar isto, Hobbes abre a possibilidade de interpretar uma relação de dependência entre os princípios da constituição do *Commonwealth* com a filosofia primeira, e por outro lado, a sua total independência desta. Antes de iniciarmos qualquer tipo de consideração sobre esta questão, devemos, portanto, determinar a posição que ocupa a filosofia civil na ordem de disposição das ciências e o seu objeto de contemplação.

No *De Corpore* Hobbes propõe a divisão da filosofia em duas partes principais, de acordo com a variedade dos corpos e movimentos existentes, uma sendo obra da natureza, denominada de “corpo natural”, a outra, produto do acordo e vontades dos homens, é denominada de *Commonwealth*. Dessas duas partes, Hobbes, deduz a filosofia natural e a

²⁷ Cf. “This is because the causes of mental motions are known, not only by reasoning, but also by the experience of each individual observing their own motions” (Hobbes, 1966, I, Cap. VI, art. 7).

filosofia civil²⁸. Esta última subdivide-se em ética, que trata das disposições e costumes dos homens, a outra, a filosofia civil propriamente dita, considera “os deveres civis, e é simplesmente chamada de política” (Idem., *Ibidem.*, I, Cap. I, art. 9).

No contexto da disposição das ciências, a filosofia civil se constitui como a última parte do sistema hobbesiano, logo após a filosofia moral (Cf. Sorrel, *op. cit.*, p. 49). Como Hobbes justifica a posição da filosofia civil após a filosofia moral? A resposta a tal indagação pode ser explicada da seguinte forma: se atentarmos para a divisão da filosofia civil estabelecida por Hobbes, verifica-se que esta tem início e pressupõe as disposições e costumes dos homens que são nada mais do que seus desejos (ou apetites) e as paixões de suas mentes. Ora, os desejos e paixões da mente são aqueles movimentos que constituem o objeto de estudo da filosofia moral, e estes movimentos são fatores primordiais para se conhecer a gênese e as propriedades do *Commonwealth*. Fica assim estabelecida a relação de dependência entre a filosofia civil e a filosofia moral, e não a independência entre ambas. Sobre isso, Hobbes comenta que:

A filosofia civil e a filosofia moral não aderem tanto uma à outra que não possam ser separadas. Pois as causas dos movimentos da mente são conhecidas não apenas pelo raciocínio, mas também pela experiência de todo homem que se preocupa em observar esses movimentos em si mesmos (Hobbes, 1966, I, Cap. VI, art. 7).

Todavia, apesar da passagem referida assinalar a relação de independência entre a filosofia civil e a filosofia moral, a possibilidade de se interpretar a filosofia civil como dependente da filosofia primeira pode ser pensada e exigida para uma compreensão integral e científica da reflexão filosófica de Hobbes²⁹. O que queremos destacar é que compreender a

²⁸ Cf. “The principal parts of philosophy are two. For two chief kinds of bodies, and very different from one another, offer themselves to such as search after their generation and proprieties; one whereof being the work of nature; is called a natural body, the other is called a *Commonwealth*, and is made by the wills and agreement of men. And from these spring the two parts of philosophy, called natural and civil” (Idem, *Ibidem*, Cap. VI, art. 1).

²⁹ Cf. “Civil philosophy may seem to depend n the other sciences, but that in an impression created by approaching civil philosophy by the method of synthesis. Anther, analytic method, just as scientific as synthetic one, provides a shorter

filosofia política hobbesiana como totalmente independente dos princípios da filosofia primeira pressupõe uma compreensão incompleta da sua filosofia, à medida que se omite a sua estreita ligação com os princípios científicos da sua época. Diante destas considerações, devemos indagar até que ponto a relação de dependência entre a filosofia civil e a filosofia primeira pode aproximar os preceitos da geometria e da física dos princípios da filosofia política hobbesiana?

No próximo tópico nos concentraremos em responder esta questão examinando até que ponto é possível conceber uma relação de dependência ou independência entre a filosofia primeira e a filosofia civil hobbesiana.

2 A relação entre a filosofia primeira e a filosofia civil: o argumento da “dependência lógica”

Como vimos anteriormente, a intenção de Hobbes era compor suas especulações sobre os elementos da filosofia de modo sistemático³⁰ iniciando com a geometria e a física que compõem a filosofia primeira, depois a filosofia moral e, em outro registro, a filosofia civil³¹. Nesta ordem de composição corresponderiam, respectivamente, as três obras centrais do sistema filosófico e científico hobbesiano, a saber: *De Corpore*, *De Homine* (1658) e *De Cive*³². No entanto, o projeto inicial de Hobbes não é devidamente efetivado.

No Prefácio ao *De Cive* Hobbes explicitará as razões pelas quais precisou deixar os estudos da geometria e da física que, seriam a primeira parte do seu sistema filosófico, para tratar da política e da ética mais cedo do que esperava. Hobbes esclarece tal fato do seguinte modo:

Enquanto completo e ponho em ordem o meu trabalho e vou escrevendo com vagar, pois não faço dissertação e sim cálculos, acontecer entrementes

route, through the experience of certain passions, to principles of civil philosophy” (Sorrel, 1996, p. 55)

³⁰ Cf. Terrel, *op. cit.*, p. 128.

³¹ Dentre os principais escritos de filosofia civil, podemos citar: *De Cive*, *Philosophical Rudiments concerning government and Society* (1651), *De Corpore Politico, or The elements of Law and Politic* (1650) e *Leviathan* (1651 - 1668).

³² Estas três obras são partes integrantes que pertenceriam a uma obra maior, denominada *Elementa Philosophiae*, em que Hobbes apresentaria de forma completa o seu sistema filosófico e científico, mas que não foi efetivado, sendo as suas partes publicadas independentemente desta.

que em minha pátria, alguns anos antes que deflagrassem a guerra civil, já ferviam discussões sobre o direito do reino e sobre a devida obediência dos cidadãos, sinais precursores que são da guerra próxima. Por causa disso, com adiantamento das outras partes, pude amadurecer e concluir esta terceira parte. E assim, a que está última pela ordem aparecesse por primeira. De mais a mais, eu não achava que ela necessitasse das precedentes, pois se assentam em princípios conhecidos por experiência. (Idem, 2002a, p. 17-18).

Este relato de Hobbes anuncia e justifica claramente a execução invertida do seu programa científico diante das conturbações políticas por que passava a Inglaterra, ou seja, a ameaça efetiva de guerra impediu-o de dar continuidade à elaboração do seu sistema científico tal como pretendia, o que fez em caráter de urgência modificar o objeto de estudo e a ordem programática que pretendia compor o seu sistema filosófico. Por isso, em vez de iniciar a composição do seu sistema com as investigações do corpo e de suas propriedades gerais que, corresponderiam à filosofia primeira, Hobbes entendeu ser imprescindível iniciar o seu sistema pelo fim, escrevendo e publicando primeiramente o *De Cive* que constituiria a última parte do sistema dedicada ao estudo dos corpos políticos.

Entretanto, ao inverter a ordem programática do seu sistema publicando o que era para ser a última parte em primeiro lugar, ou seja, o *De Cive*, Hobbes acaba por desvincular esta obra das outras partes que compõem o seu sistema filosófico. Em outras palavras, ao publicar o *De Cive* Hobbes não cumpriu o que pretendia, ou seja, manter a relação lógica entre as partes que compõem o seu sistema filosófico. Este fato pode ser confirmado mediante a afirmação do próprio Hobbes no Prefácio ao *De Cive* de que a última parte do seu sistema estaria fundamentada em princípios próprios, isto é, em fatos da “experiência”, não se reportando à dedução dos seus princípios a partir dos princípios da filosofia primeira³³. Apesar da intenção de Hobbes em privilegiar o procedimento metodológico que desvincula a relação lógica entre a filosofia civil e a filosofia primeira, sabemos que o procedimento contrário, isto é, o procedimento que vincula ambas pode ser utilizado.

³³ Este é o principal argumento dos defensores da posição que a filosofia política hobbesiana é independente da filosofia primeira.

De fato, no *De Corpore* Hobbes sinaliza a dependência lógica da filosofia civil em relação à moral mediante o argumento de que esta última está relacionada à cadeia argumentativa que tem nos objetos da “teoria física” o seu início. Por isso é possível entender que o conhecimento do *Commonwealth* pressupõe os objetos da moral à medida que este possui sua causa na física. O que, por sua vez, não exclui a hipótese de independência da filosofia moral com a filosofia primeira se a moral for conhecida com base na “experiência de todo homem que se preocupa em observar esses movimentos em si próprios”. Assim, é imprescindível, para uma leitura correta e bem instrumentada das obras de filosofia política de Hobbes, considerar as relações da filosofia civil com a filosofia primeira que, de certa forma, o próprio Hobbes confirma a possibilidade desta relação, das quais utiliza-se teoricamente para compor os princípios da filosofia civil.

Encontramos, portanto, no *De Corpore*, as indicações que nos permitem explicar não somente que a filosofia moral e a filosofia civil são conjugadas, como também em que condições a sua desvinculação pode ser exigida³⁴. O primeiro passo para resolvermos este problema é recorrermos, novamente, à questão do método em filosofia. No *De Corpore*, Hobbes ao tratar das causas que constituem os movimentos da mente, isto é, a filosofia moral, afirma que estas não são apenas conhecidas pelo raciocínio, pela “via analítica”, como, também, pela “via sintética”. Sabemos que tanto o “método sintético” quanto o “método analítico” podem ser solicitados dados a variedades de “coisas em questão”. Assim tanto a filosofia natural como a filosofia civil procedem analiticamente quando se parte dos sentidos para os princípios, e ao contrário, sinteticamente, quando se parte dos princípios para os sentidos.

E, portanto, não somente aqueles que atingiram o conhecimento das paixões e perturbações da mente pelo método sintético, e partem dos primeiros princípios de filosofia, podem, procedendo do mesmo modo, chegar às causas e à necessidade da constituição das sociedades civis, ao conhecimento do que é o direito natural das obrigações civis, e em cada tipo de governo, o que são os direitos da sociedade civil e todos os conhecimentos relativos à filosofia civil; por esta razão, que os princípios da política constituem no conhecimento dos movimentos da mente e da

³⁴ Ver Sorrel (1996, especificamente p. 54-55).

imaginação, como, de igual modo àqueles que não aprenderam a primeira parte da filosofia, saber, a geometria e a física, podem, apesar disto, atingir os princípios da filosofia civil pelo método analítico (Idem, 1966, I, Cap. VI, art. 7).

Diante disso, podemos concluir que o “método analítico”, aquele caracterizado por Hobbes no *Leviathan* pela máxima socrática “*nosce teipsum*”³⁵, não exclui o “método sintético”, pois, como vimos anteriormente, o conhecimento da filosofia civil pode ser obtido em duas vias alternadas, ou seja, por um lado, os princípios da filosofia civil podem ser conhecidos pela “experiência” de cada homem. Por outro lado, pode se chegar da mesma forma, pela “via sintética”, conhecendo os primeiros princípios da filosofia, isto é, a geometria e a física, e partindo dos mesmos, obtém-se o conhecimento dos princípios pertinentes à filosofia civil.

No entanto, pelo “método analítico”, o conhecimento dos princípios da filosofia civil é completamente autônomo em relação aos princípios da filosofia primeira. Como ficou estabelecido, a filosofia civil pressupõe o conhecimento das “disposições, afetos e costumes dos homens”, ou seja, o conhecimento dos movimentos da mente que são, portanto, objetos da filosofia moral. Sendo assim, a instituição do *Commonwealth*, isto é, a sua causa genética, pode ser obtida sinteticamente, pelo expediente compositivo. Neste caso a filosofia civil tem que ser concebida como dependente dos princípios da filosofia primeira. Entretanto, como esse expediente não é exclusivo para se conhecer os princípios do *Commonwealth*, visto que o “método analítico”, também, pode ser solicitado quando são desconhecidos os resultados das demais partes da

³⁵ Cf. “Consequently whereunto, those persons, that for the most part can give no other proof of being wise, take great delight to show what they think they have read in men, by uncharitable censures of one another behind their backs. But there is another saying not of late understood, by which they might learn truly to read one another, if they would take the pains; that is, *nosce teipsum, read thyself*: which was not meant, as it is now used, to countenance, either the barbarous state of men in power, towards their inferiors; or to encourage men of low degree, to a saucy behaviour towards their betters; but to teach us, that for the similitude of the thoughts and passions of one man, to the thoughts and passions of another, whosoever looketh into himself, and considered what he doth, when he does *think, opine, reason, hope, fear, &c.* and upon what grounds; he shall thereby read and know, what are the thoughts and passions of all other men upon the like occasions” (Hobbes, 1968, Introduction, p. 82. Grifo do autor)

ciência. Neste caso, pode ser concebida também a relação de independência entre a filosofia civil e a filosofia primeira à medida que o conhecimento dos princípios da moral pode ser obtido analiticamente pela experiência de cada um (“*nosce teipsum*”), isto é, pelo procedimento resolutivo. Ora, se podemos conhecer os princípios da filosofia civil tanto pela “via sintética” quanto pela “via analítica”, cabe-nos indagar: porque Hobbes privilegia a “via analítica” em detrimento a “via sintética” nos Prefácios do *De Cive* e do *Leviathan*, pressupondo ser esta via exclusiva para se obter a causa genética do *Commonwealth* quando o mesmo opta pelo modo de exposição sintético ao desenvolver a sua reflexão sobre a política?

A opção de Hobbes em privilegiar o “método analítico” pode ser explicada pelo seguinte argumento: a possibilidade de atingir um espectro mais amplo de leitores e ao mesmo tempo convencê-los da pertinência de suas teses. Esta perspectiva de leitura contribui para a difusão de suas ideias, uma vez que pode ser compreendida pelo público em geral leigo em matéria de filosofia, pois, estabelece uma via de prova e convencimento mais simples e direta, permitindo ao leitor um expediente de prova mais singular: a análise direta dos fenômenos mentais conhecidos por todos os homens, que por sua vez os livra da árdua tarefa da “via sintética”. Entretanto, apesar da ênfase que atribui à “via analítica”, o próprio Hobbes não segue o percurso analítico ao desenvolver algumas de suas obras de filosofia política. Ao menos no que diz respeito ao *Leviathan*, Hobbes não se deteve na tarefa de apresentar a gênese e a construção do *Commonwealth* exclusivamente pelo expediente de prova que o “método analítico” requer, à medida que parte dos princípios da filosofia primeira (geometria e física).

Ora, a utilização do expediente de prova do “método sintético” pode ser explicada da seguinte forma: ao utilizar o procedimento do cálculo e os princípios que constituem a sua filosofia primeira, Hobbes poderia fornecer no *Leviathan* as reflexões que vinha procedendo, e que não foram efetivadas devido à ameaça de guerra em seu país. De fato, em muitos momentos do *Leviathan*, especialmente, na sua primeira parte, encontram-se vários princípios que estão contidos naquela que seria a primeira parte do seu sistema, o *De Corpore*³⁶. Esta constatação reafirma o argumento da

³⁶ Podemos citar como exemplo a sua concepção de *conatus* que envolve questões relativas ao movimento.

vinculação da reflexão política hobbesiana aos princípios da filosofia primeira. No entanto, este tipo de interpretação é objeto de críticas pelos defensores de que esta relação é inconsistente. Podemos apontar como exemplo, Strauss (1965) e Skinner (1999a)³⁷ como um dos maiores defensores deste tipo de interpretação. Resumidamente, o argumento de Strauss sinaliza que a filosofia civil estaria fundada apenas em um “momento analítico” caracterizado pela máxima socrática “*nosce teipsum*”, o que seria suficiente para estabelecer os princípios da filosofia moral e política (Cf. Macpherson, 1979, p. 22)³⁸. Pela “experiência”, comenta Strauss (1965, p. 7), “cada um possui de si mesmo, ou para ser mais preciso, são descobertos pelo esforço do autoconhecimento e da autoanálise de cada indivíduo”³⁹.

Este argumento parece descaracterizar a ideia de que os princípios da fundação do *Commonwealth* estariam necessariamente vinculados aos princípios e às noções da sua filosofia primeira. O que, como vimos anteriormente, descaracterizaria os argumentos de Hobbes no *De Corpore*, de que a ordem de disposição das ciências no seu sistema científico está relacionada à dependência lógica que cada parte do seu sistema mantém com as outras. Todavia, consideramos que o argumento de Strauss possui poucos objetivos no que concerne à composição sistemática das obras de Hobbes, pois ele pretende demonstrar que este é um autor intelectualmente mais preocupado com alguns pensadores clássicos do que com a “nova ciência” e com os intelectuais do seu tempo, de tal modo que o conteúdo e os resultados de sua obra possuem suas raízes naqueles⁴⁰.

³⁷ Macpherson cita outros comentadores que contrários a esta interpretação, tais como: G.C. Robertson (1886) e John Laird (1934) In: (Macpherson, 1979, p. 22, nota 1).

³⁸ Cf. “Alguns dos mais conhecidos intérpretes de Hobbes adotaram o parecer de que a sua teoria política não era derivada de seu materialismo, ou decididamente afetada por sua concepção de ciência; este parecer chegou ao seu auge no influente estudo publicado por Strauss em 1936” (Macpherson, *op. cit.*, p. 22).

³⁹ “Political philosophy is independent natural science because its principles are not borrowed from natural science, are not, indeed, borrowed from any science, experience which every one has of himself, or, to put it more accurately, are discovered by the exports of self knowledge and the self-examination of everyone” (Strauss, 1965, p. 7).

⁴⁰ Cf. “Em 1936, Strauss propõe de dissociar philosophies naturelle et politique. Hobbes prétend donner à sa politique un fondement scientifique. Il limite les classiques sans prendre garde au fait que la matérialisme issu de la science

De fato, Hobbes era um grande conhecedor dos clássicos, que de certo modo influenciaram o seu pensamento de um modo geral, mas não pelos motivos que advoga Strauss. Como veremos mais adiante, tanto Strauss como Skinner não consideram que o aspecto científico na reflexão filosófica de Hobbes exerça um papel preponderante a ponto de considerá-lo como um reflexo das ideias científicas da sua época.⁴¹ O argumento que esses comentadores utilizam para descaracterizar esta tese se baseia, sobretudo, na defesa do predomínio da formação humanística de Hobbes sobre o seu pensamento político em detrimento da influência dos princípios da ciência moderna sobre o mesmo. Porém, os argumentos de Strauss e Skinner não são suficientes para eleger a “a via analítica” como o método exclusivo capaz de se obter os princípios do *Commonwealth*.

Diante disso, para contrapor aos argumentos de Strauss e Skinner, procuraremos examinar no próximo tópico, até que ponto a relação de Hobbes com a cultura humanista é suficiente para sustentar a tese dos referidos intérpretes e, por outro lado, analisaremos as teses fundamentais que norteiam a formação da ciência moderna e a relação que a reflexão filosófica hobessiana mantém com os seus princípios.

3 Mecanicismo ou humanismo? A substituição do humanismo pelo cientificismo

Ainda que seja evidente, em muitos aspectos, a relação entre a filosofia de Hobbes e os princípios que norteiam a ciência física e natural da sua época, existem controvérsias no que diz respeito aos fatores que realmente contribuíram para a verdadeira formação intelectual do filósofo. O debate em torno desta questão revela, também, uma profunda relação entre a reflexão filosófica de Hobbes, especialmente, nos seus primeiros textos filosóficos, e a “cultura retórica do humanismo renascentista”⁴².

Contemporaneamente, três ilustres intérpretes de suas obras colaboram para esta discussão, Sorrel (1991, 1996), Skinner (1999a) e Strauss (1963). Tanto Skinner como Strauss são os principais formuladores

galiéenne este impropre à fonder une philosophie dès choses humaines” (Terrel *op. cit.*, p. 123).

⁴¹ Cf. “Embora essa visão de Hobbes “formado” pela revolução científica tenha ampla aceitação, parte do meu objetivo é sugerir que há nela algo de enganador” (Skinner, 1999a, p. 295).

⁴² Expressão utilizada por Skinner (1999a).

do argumento de que a reflexão filosófica de Hobbes é estritamente influenciada pela cultura humanística renascentista (*studia humanitatis*)⁴³. Para sustentar este argumento, Skinner e Strauss levam em consideração, sobretudo, o período biográfico e intelectual de Hobbes que o alinha aos princípios da cultura humanista literária do final do século XVI e o início do século XVII⁴⁴. Certamente, sob esse aspecto, os primeiros textos publicados por Hobbes revelam uma profunda absorção da cultura retórica do humanismo renascentista, sobretudo, os escritos anteriores à publicação do seu primeiro grande tratado, *De Cive*, em 1642.⁴⁵

Esta, portanto, seria a prova mais contundente que, tanto Skinner quanto Strauss, dispõem para defender a tese de que o pensamento intelectual do filósofo é essencialmente concernido com os ideais da cultura clássica renascentista (Cf. Skinner, 1999a). Supondo, então, que a formação intelectual de Hobbes advenha, sobretudo, do aspecto humanista como bem assinalam Skinner e Strauss cabe-nos, portanto, indagar quais são os argumentos em que estes se apóiam para sustentar tal pressuposição? De acordo com Skinner (Ibidem., p. 295), “talvez o reflexo mais patente da adesão de Hobbes ao humanismo possa ser observado em sua escolha de uma carreira”.

O comentário de Skinner refere-se ao emprego das habilidades dos humanistas, particularmente, pelas grandes famílias aristocráticas inglesas. A demanda pelos serviços dos humanistas acrescenta Tuck (2001, p. 15), era uma necessidade de todos aqueles que possuíam um envolvimento na vida pública, “pois estes precisavam ao redor de si de homens que fossem bons linguistas e escritores fluentes e persuasivos, capazes de se encarregar da correspondência, do esboço dos discursos e do treinamento de crianças nas mesmas habilidades dos ideais humanistas”⁴⁶.

⁴³ Cf. “Se reexaminarmos a vida e os estudos de Hobbes durante seus primeiros anos de obscuridade, e se refletirmos sobre a gama de trabalhos que ele publicou antes do lançamento de *Sobre o cidadão*, constataremos que sua formação intelectual deveu-se, predominantemente, não à cultura científica, mas antes à cultura humanista literária [...]” (Idem., Ibidem., p. 295).

⁴⁴ De acordo com Skinner, as cinco disciplinas canônicas dos *studia humanitatis* eram: gramática, retórica, poesia, história e filosofia civil (Ibidem., p. 310).

⁴⁵ Dentre as obras desse período podemos citar: *Eight Books of the Peloponnesian War Written by hucydides* (1628) e *A Briefe of the Art of Rhetorique* (1637?).

⁴⁶ Cf. “[...] os principais filósofos da Europa do final do século XVI e XVII; muitos deles foram treinados para ser aquilo que se denominava “humanistas”, e sua

Não fugindo a esta regra, Hobbes, após a sua formatura em 1608, trabalhou como tutor e acompanhante dos herdeiros de eminentes famílias da aristocracia inglesa. Foi para a casa de um desses aristocratas que Hobbes fora recomendado pelo diretor do seu *Hall* ao Lord Willian Cavendish, o primeiro Barão de Hardwick, como tutor de seu filho Willian Cavendish. As principais características do humanismo, assimilado por Hobbes, segundo Skinner, concentram-se principalmente no estilo literário característico das regras da *ars rhetorica* que os humanistas haviam tornado correntes na sua época. Curiosamente, apesar do grande esforço de Skinner em enquadrar o pensamento filosófico de Hobbes centrado nos ideais humanistas, este aponta o abandono e o repúdio desta influência nos textos de Hobbes posteriores a 1630 (1999a, p. 339)⁴⁷.

Para Skinner, a mudança de rumo intelectual por parte de Hobbes, a partir da década de 1630, é endereçada aos novos interesses despertados nele, devido, sobretudo, aos contatos que travou durante uma longa jornada em que esteve no continente, entre 1630 a 1636. Neste momento, poderíamos sugerir a seguinte indagação: como Skinner procura sustentar a sua tese de que o pensamento de Hobbes é marcado pelo estilo literário da cultura humanística, se este mesmo evidencia uma mudança de rumo intelectual de Hobbes que o insere no debate científico da sua época? Este fato evidenciado por Skinner, ou seja, a mudança de rumo intelectual por parte de Hobbes, a partir da década de 1630, é o ponto de sustentação das críticas aos argumentos daqueles que defendem a tese de que a reflexão filosófica hobbesiana é substantivamente influenciada pela cultura humanística renascentista. Um dos principais críticos ao argumento da influência humanística na filosofia de Hobbes é Sorrel.

Este advoga – ao contrário de Skinner e Strauss – a tese de que a reflexão de Hobbes, especialmente a partir de 1630, quando inicia a estrutura do seu sistema filosófico, teria sido influenciada,

origem intelectual estava no estudo dos clássicos e no uso inovador e imaginativo da linguagem característica dos humanistas do início da Renascença, em vez de no laborioso filosofar de seus precursores medievais” (Tuck, *op. cit.*, p. 13).

⁴⁷ Cf. “Conquanto Hobbes tenha sido inicialmente formado pela cultura retórica do humanismo, não há dúvida de que, na década de 1630, começou a abandonar os *sutudia humanitatis* em favor de um tipo diferente de *scientia* e, ao mesmo tempo, a reagir vigorosamente contra suas predileções intelectuais anteriores” (Skinner, 1999a, p. 339).

predominantemente, além dos fatores históricos do seu país, pelos ideais da ciência da sua época, em especial a física moderna inaugurada, segundo o próprio Hobbes, por Galileu, e não pela cultura humanística renascentista pela qual havia abandonado completamente. Segundo Sorrel,

As ideias filosóficas de Thomas Hobbes foram formadas por duas grandes revoluções do século XVII. Uma delas foi local, política, perigosa e, segundo a crença de Hobbes, profundamente irracional. Foi a guerra civil inglesa. A outra foi predominante continental, beneficiou as pessoas de maneiras evidentes e mostrou o que a razão era capaz de realizar, quando adequadamente norteada e empregada. Essa foi a revolução das ideias científicas, que Hobbes julgava ter sido iniciada por Galileu. Principalmente com base em textos ocasionados pela primeira dessas revoluções, Hobbes alegou haver contribuído com algo relevante para a segunda (1991, p. 1).

Esta afirmação de Sorrel contribui decisivamente como principal fator de sustentação da tese de que a constituição do seu sistema filosófico teria sido influenciado impreterivelmente pelo pensamento científico de sua época⁴⁸. Ou seja, a afirmação de Sorrel nos assinala que a ciência civil hobbesiana constitui-se naturalmente a partir da referência paradigmática da matriz epistemológica dominada pela física moderna. Vale ressaltar que o próprio Skinner admite – na sua obra *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes* (1991a) – que se concentra somente em um aspecto do pensamento hobbesiano, sobretudo, pela sua pretensa formação humanista. Ou seja, Skinner admite estar menos interessado em compreender Hobbes como autor de um sistema filosófico influenciado pelo cientificismo de sua época, e mais interessado em analisar a contribuição dada por Hobbes para uma série de debates sobre ciências morais da cultura renascentista (Cf. Skinner, 1999a).

Se admitirmos a tese de Sorrel, que Hobbes estaria, então, em conformidade intelectual com o advento das novas concepções da ciência, caracterizada pela física moderna, teríamos, portanto, a evidência mais notória de que os princípios norteadores da “nova ciência” orientam

⁴⁸ Devemos salientar que, como assinala Sorrel, a influência do ambiente político do seu país como um aspecto importante na sua reflexão filosófica. Ver Angoulvent (1996).

decisivamente a composição do seu sistema filosófico. Não obstante, de acordo com Hoffding (1924, p. 264-265), “dois exemplos seriam suficientes para demonstrar o comprometimento de Hobbes com os princípios de uma nova atitude intelectual iniciada por Galileu”, que em muitos sentidos influenciaram o conjunto teórico do seu sistema filosófico, a saber: a sua concepção da realidade como um sistema mecânico, no qual os seus princípios explicativos envolvem apenas corpos e movimento, e a sua própria concepção do que é movimento.

Nestes termos, ficam estabelecidas as evidências marcantes da aproximação de Hobbes com os pressupostos da ciência moderna. Como vimos, Hobbes é um filósofo do mecanicismo antes de ser um teórico político na medida em que se identifica uma considerável influência da nova física em sua filosofia civil. A compreensão deste aspecto torna-se fundamental para qualquer apreciação da sua reflexão filosófica e política. Diante ao exposto, torna-se perfeitamente plausível postular uma interação entre as duas partes de seu empreendimento filosófico e, ainda, defender que, o resultado dessa interação é absolutamente expressivo para a sua teoria política, uma vez que ultrapassa os limites de uma ligação meramente formal.

Referências

BRANDT, F. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*. London: Hachette, 1928.

GAUTHIER, David. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1979a.

HOFFDING, Harald. *A History of Modern Philosophy*. Trad., B.E. Meyer. London: Macmillan and Co., 1924.

HOBBES, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. (*Leviathan*).

_____. *Do cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *De Cive*. The English version in the first edition philosophical rudiments concerning government and society. A critical edition by Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.

- _____. *Elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b. (*The Elements of Laws*).
- _____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. 2. ed. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004. (*Diálogos*).
- _____. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (*Behemoth*).
- _____. *Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia*. In unum corpus num primum collecta et labore Guilielmi Molesworth. London, 1839-1845. v. 5; reprint Aalen: Scientia, 1961. (*Opera Latina*).
- _____. *Elementorium philosophiae, sectio prima: De Corpore*. In: The English Works of Thomas Hobbes of Malmensbury. Now first collected and edited by Sir Willian Molesworth. London 1893-45. 11 vols. Reprint Aalen: Scientia, 1962, second reprint Darmstadt: Scientia, 1966. (*De Corpore*).
- _____. *Elements of Philosophy Concerning Body*. The Metaphysical system of Hobbes (Metaphysical Writings). Ed. Mary Whinton Calkins. Second edition. Illinois: La Salle, 1948. (*De Corpore*).
- _____. *Libertad y Necesidad y Otros Escritos*. Edición y Traducción de Bartolomeu Forteza Pujol. Barcelona: Oenínclua, 1991.
- _____. *HOBBS'S Treatise Of Liberty and Necessity*. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Ed. Vere Chappel. Cambridge University Press, 1999.
- _____. *De la liberté et de la necessite*. Introductions, traduction, notes, glossaires et index par Franck LESSAY. Paris: Librairie Philosophile J. Vrin, 1993.
- JAPIASSU, Hilton. *Introdução às Ciências Humanas*, São Paulo: Letras & Letras, 1994.
- _____. *A revolução científica moderna: de Galileu a Newton*. São Paulo, Editora Letras & Letras, 1991.
- LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- _____. *A semântica do materialismo de Hobbes*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1- 2, p. 109-135, 2000.
- MACPHERSON, C. B. *Introduction*. In: HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Editado por C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

- _____. *A Teoria política do Individualismo Possessivo. De Hobbes a Locke*. Ed. Paz e Terra, 1979.
- STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago: University Press Chicago, 1963.
- SPRAGENS, Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. University Press of Kentucky, 1973.
- SHUHMANN, Karl. *Geometrie und Philosophie bei Thomas Hobbes*. Philosophisches Jahrbuch, Munchen, v. 92, 1985.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 1989.
- SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999a.
- SORELL, Tom. *Hobbes's scheme of the sciences*. in T. Sorell (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge, p. 45-61, 1996.
- _____. *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Hobbes*. In: *The arguments of Philosophers*. London: Routledge, 1991. (Primeira edição em 1986 pela Routledge & Kegan Paul, London).
- TUCK, R. *Hobbes*. São Paulo, Loyola, 2001.
- TERREL, Jean. *Hobbes, Matérialisme et Politique*. Paris: J. Vrin, 1994.
- WATKINS, J. W. N. *Hobbes' System of Ideas*. London: Hutchinson University Library, 1965.
- WOLLMANN, Sergio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. Porto Alegre: PUCRS, 2. ed., 1994.

Crenças justificadas não-inferencialmente e o mito do dado

*Eros Moreira de Carvalho**

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar uma explicação de como a experiência perceptiva cumpre o seu papel de justificação. A ideia é que a experiência perceptiva justifica não-inferencialmente crenças empíricas, em uma aceção internalista da justificação. Contra Sellars, quero poder dizer que *S* se baseia na sua experiência para crer que o mundo é assim e assim. Para discutir esta questão, elegi a argumentação de Brewer e McDowell. Ambos defendem que a experiência pode justificar crenças, desde que ela tenha um conteúdo conceitual. Mas defenderei que não há essa necessidade. O conteúdo pode ser não-conceitual e mesmo assim a experiência pode justificar crenças não-inferencialmente. Tentarei explicar como isso é possível e, ao final, avaliarei a minha abordagem diante da acusação de Sellars de que o empirismo assume uma tríade de teses inconsistentes. Reformularei estas teses em conformidade com a abordagem defendida e concluirei que a presente versão do empirismo está isenta das críticas de Sellars.

Palavras-chave: Conceitualismo, Fundacionismo, Justificação não-inferencial, Mito do dado, Percepção

Abstract: The aim of this paper is to present an explanation of how the perceptual experience fulfills its role of justification. The idea is that the perceptual experience justifies non-inferentially empirical beliefs in an internalist sense of justification. Against Sellars, I want to say that *S* relied on his experience to believe that the world is so and so. To discuss this question, I choose the arguments of Brewer and McDowell. Both argue that the experience can justify beliefs, provided it has a conceptual content. But I will defend that there is no such need. The content can be non-conceptual and even then the experience can justify beliefs non-inferentially. I will try to explain how this is possible and at the end I will assess my approach in the face of Sellars' claim that empiricism assumes a triad of inconsistent thesis. I will recast these thesis in accordance with the approach defended and I will conclude that this present version of empiricism is free from Sellars's criticism.

Keywords: Conceptualism, Foundationalism, Non-inferential justification, Perception, The myth of the given

* Professor do Departamento de Filosofia da UnB. *E-mail:* erosmc@gmail.com.
Artigo recebido em 25.02.2009, aprovado em 30.06.2009.

1 Preliminares¹

Em sua crítica ao mito do dado, Sellars evidencia a falácia com que os defensores deste mito estão comprometidos: passar do fato não-epistêmico de que *S* tem a experiência de um *x* vermelho para o fato epistêmico de que *S* conhece o fato de que *x* é vermelho não é legítimo. Esta falácia coloca um obstáculo grave para qualquer versão do fundacionismo, pois, independentemente do estado mental que ele selecionar como básico, se, por um lado, este estado mental não envolve uma cognição, isto é, sua ocorrência não constitui um fato epistêmico, então não se vê como ele licenciaria um saber *e*, por outro lado, se este estado mental envolve uma cognição, então não se vê como ele seria básico. Parece assim que não podemos atribuir à percepção qualquer papel de justificação.

Mas que tipo justificação? A distinção que Richard Feldman faz entre *justificação proposicional* e *justificação doxástica* (Feldman, p. 45) elucida o nosso ponto. Um sujeito tem uma justificação proposicional para *P* se ele tem alguma evidência *r* que indica a verdade de *P*, quer ele esteja ciente de *r* ou não, quer ele mantenha ou forme *P* em virtude de *r* ou não. Ao contrário, o sujeito tem uma justificação doxástica para *P* se *r* indica a verdade de *P* e ele forma e mantém *P* em virtude de *r*. A justificação doxástica é internalista e acessibilista: o sujeito tem de reconhecer o item justificador como contribuindo para a verdade da sua crença a fim de que ele cumpra o seu papel justificacional. É com este sentido de 'justificação' que irei trabalhar.

E, assim, a questão crucial se torna: é possível que a experiência perceptiva sirva de justificação doxástica para crenças *e*, ao mesmo tempo, não demande ela mesma justificação? Como devemos entender a experiência perceptiva para que ela cumpra este papel?

2 A experiência justifica crenças?

Para discutir esta questão, apresentarei a argumentação de Brewer contra a ideia de que a experiência perceptiva de índole não conceitual possa ter um

¹ Utilizarei, em itálico, letras minúsculas de *p* até *z* para indicar proposições, as mesmas letras, sem itálico, para indicar os fatos expressos por proposições, letras maiúsculas de *P* até *Z*, exceto *S*, para indicar crenças, letras maiúsculas de *A* até *D* para indicar conteúdos de estados mentais sem especificar se estão ou não estruturados conceitualmente, isto é, se são ou não veiculados por conceitos e *S* para indicar um sujeito qualquer.

papel de justificação doxástica. Brewer não é contrário à ideia de que a experiência tenha um papel de justificação doxástica, mas o seu argumento é que ela só pode tê-lo se o seu conteúdo for conceitual. Ele argumenta que apenas assim a experiência poderá cumprir a demanda acessibilista da justificação. Para Brewer, S baseia a sua crença P em A se S reconhece A como sendo a sua razão para P . Isto ainda não coloca novidade para a minha análise já que a *justificação doxástica* que estivemos discutindo é perspectiva e internalista. A discórdia emerge quando Brewer afirma que apenas um estado mental de conteúdo conceitual pode servir de razão para crer em p . Seu argumento consiste em (i) evidenciar como tal estado permite a S reconhecer facilmente o seu conteúdo como sendo uma razão para crer e (ii) sugerir que nada equivalente ocorre quando o estado mental em questão tem um conteúdo não-conceitual:

entender o conteúdo de uma dada proposição é precisamente o tipo de coisa que habilita o sujeito a reconhecer quais coisas se seguem dela...eu argumentei que uma pessoa tem uma razão para crer que p , digamos, apenas em virtude de ela estar num estado mental adequadamente relacionado a uma proposição que serve como premissa de uma inferência válida para uma outra proposição adequadamente relacionada a p ; provavelmente a própria proposição que p ...Deste modo, o sujeito de um tal estado mental conceitual está necessariamente em posição de reconhecer a sua razão como tal (Brewer, p. 166-7).

Em seguida, Brewer afirma que, fosse o estado mental não-conceitual, o sujeito não estaria em condições de reconhecer o conteúdo deste estado como sendo uma razão sua para crer. A única alternativa para que um estado mental não-conceitual pudesse ser uma razão para crer em p seria ter um conhecimento de segunda ordem que relacionasse experiências de um determinado tipo com a verdade da proposição para a qual este tipo de experiência é uma razão (Brewer, p. 168). Contudo apenas indiretamente o estado mental não-conceitual é uma razão para crer em p . O que autoriza o sujeito, neste caso, a reconhecer a sua experiência como sendo uma razão para crer em p é o seu conhecimento de segunda ordem que lhe permite inferir que p . O raciocínio teria a seguinte forma:

Eu tenho F.

Sempre que se tem a experiência do tipo F é verdade que p .

Logo, p .

Esta proposta não é viável, primeiramente, por não ser realista em termos psicológicos. Ninguém faz raciocínios deste tipo ao formar as suas crenças empíricas. Em segundo lugar, ela é insatisfatória para uma defesa do papel de justificação da experiência perceptiva, pois o que realmente funciona como razão para crer em p , neste caso, são as premissas do argumento acima e não a experiência do tipo F. Em terceiro lugar, a proposta é fraca em termos epistêmicos, já que ela nos coloca a dificuldade de justificar determinados conhecimentos de segunda ordem, quando não temos ainda nem conhecimento de primeira ordem.

A argumentação de Brewer não é convincente. Embora eu deva concordar que temos mais facilidade para entender como um estado mental conceitual habilita o sujeito a reconhecer este estado como sendo uma razão, isto não é motivo suficiente para concluir que um estado mental com conteúdo não-conceitual não pode ser reconhecido pelo sujeito como sendo uma razão para crer. Em verdade, a situação não é tão trivial assim para Brewer também. Embora a compreensão de uma proposição envolva perceber algumas outras proposições que são implicadas por ela, não é verdade que esta compreensão envolva a percepção de todas as proposições que sejam implicadas por ela. Suponhamos, então, que S tem um estado mental com o conteúdo conceitual q . Ao compreender q , S apreende que r e s são implicadas por q . No entanto, p também é implicada por q , mas S não apreende isso. Neste caso, embora q possa vir a ser uma razão para crer em p , ela não é atualmente uma razão que S reconhece como tal para crer em p . Este exemplo mostra que o fato de um estado mental ser conceitual não é suficiente para o sujeito reconhecer o conteúdo deste estado como sendo uma razão para crer em p . Para que haja esse reconhecimento, em se tratando de um estado mental conceitual, a compreensão que S tem de q deve envolver a apreensão de que p é implicada por q .

Brewer poderia argumentar que, embora não seja suficiente, o fato de um estado mental ser conceitual é necessário para que o sujeito reconheça o conteúdo deste estado como sendo uma razão para crer em p .

O argumento que ele tem em favor desta posição é a sua assunção ulterior de que, para que r seja uma razão para crer em p , r deve poder ser a premissa de um argumento válido que tem p como conclusão. Se a noção de *ser uma razão para crer* envolvesse este requerimento, então, de fato, apenas um estado mental conceitual poderia ser uma razão para crer. Mas isso não é ainda suficiente para cobrir o caso arrolado no parágrafo anterior. Brewer poderia, então, analisar a noção de *ser uma razão para crer* como envolvendo duas condições necessárias e que a satisfação destas duas condições seria suficiente para que um estado mental viesse a ser uma razão para crer. Teríamos, então, a seguinte definição:

(R) r é uma razão para S crer em p se e somente se (i) r implica p e (ii) o entendimento que S tem de r envolve a apreensão de que r implica p .

Não importa muito aqui se a apreensão que S tem de r como implicando p envolve apenas S estar disposto a inferir p de q ou se envolve S crer que r implica p . O que exclui claramente a possibilidade de um estado mental não-conceitual vir a ser uma razão para crer é o requerimento (i) na definição acima. Devemos aceitá-lo? O próprio Brewer não oferece razões ulteriores em seu favor. Na verdade, este requerimento é uma premissa no argumento geral de Brewer, como ele mesmo afirma (Brewer, p. 150 e p. 154). Quando ele é levado a considerar a possibilidade de um oponente que elabora a noção de *ser uma razão para crer* sem este requerimento, sua resposta se limita a dizer que o máximo que pode fazer é enunciar novamente a sua premissa e que não conhece uma outra noção de *ser uma razão para crer* que não esteja essencialmente entrelaçada com a noção de “identificar conteúdos de uma forma que os habilite a servir como premissas e conclusões de inferências” (Brewer, p. 150).

Eu poderia interpretar a última frase de Brewer como dizendo apenas que, para que o conteúdo A seja uma razão para S crer em p , é necessário que A possa vir a ser veiculado por conceitos, notadamente em uma proposição, de forma a servir de premissa para um argumento válido que tem p como conclusão. Nesta interpretação, um estado mental não-conceitual poderia servir de razão para S crer em p desde que seu conteúdo pudesse ser veiculado também por uma proposição. Esta proposta não vai de encontro ao que defendo, já que posso acomodá-la perfeitamente com a distinção entre veículo e conteúdo. Intuitivamente, distintas formas ou

veículos representacionais podem representar o mesmo conteúdo. Apesar de esta distinção ser substancial, não irei defendê-la aqui. Assim, nada impede que o conteúdo percebido possa ser, ainda que em parte, veiculado por uma proposição. Mas é evidente que Brewer não aceitaria isto. Para que a justificação seja doxástica, é preciso que a crença de S seja formada ou mantida com base em A . O que Brewer defende é que, ao formar a sua crença, S só pode se basear em conteúdos conceituais. Sendo assim, se S se baseia em uma experiência para formar a sua crença, esta experiência já deve ter um conteúdo conceitual e não apenas que este conteúdo possa vir a ser veiculado por meio de conceitos.

Outra maneira de defender o requerimento (i) consistiria em apelar para considerações sobre os jogos de linguagem que envolvem a noção de *ser uma razão para crer*. McDowell, outro defensor do conceitualismo perceptivo, segue este caminho. Inicialmente ele sugere que a tradução das palavras *razão* e *discurso*, para o grego de Platão, resultaria em *logos*, nos dois casos (McDowell, p. 165). Para McDowell, isso é sugestivo, indicando que a conexão entre razão e discurso não pode ser quebrada. Em outras palavras, não deveríamos considerar como sendo uma razão algo que não está já veiculado por conceitos. Mas este argumento etimológico não é o mais forte de McDowell nesta linha. O segundo parte de considerações sobre o uso da expressão *ser uma razão para crer*. McDowell nos leva a imaginar a situação de um sujeito que mantém a crença de que um objeto no seu campo visual é quadrado. Ele é interpelado a dizer por qual razão mantém essa crença, ao que ele responde: *porque ele parece assim* (McDowell, p. 165). Poderíamos, então, dizer que, se S tem uma crença e a mantém por uma razão, então S tem de estar disposto a arrolar esta razão para a sua crença se assim for interpelado, o que o obrigará a veicular a sua razão por meio de uma proposição. Além disso, se S arrola, por meio de uma proposição, a sua razão para crer em p , ao ser interpelado, S demonstra, por esta ação, que reconhece a sua razão para crer em p , o que, como discutimos, é fundamental para a justificação doxástica, para a justificação enquanto razão.

A ideia é que o jogo de linguagem da noção de *ser uma razão para crer* prescreve que A é uma razão para S crer em p somente se A é veiculado por uma proposição que S pode expressar quando for interpelado pela motivação da sua crença p , demonstrando, desta maneira, que reconhece a

sua razão como tal. Conceber, então, uma razão para crer que não esteja numa forma conceitual equivaleria a mudar de jogo, a falar de outra coisa. Não aceito este argumento. Não vejo por qual motivo a situação sugerida por McDowell tem mais força normativa sobre a noção de *ser uma razão para crer* do que esta outra situação igualmente provável para um sujeito ordinário: quando interpelado sobre a razão em favor da sua crença de que um objeto no seu campo visual é quadrado, o sujeito ordena: “olhe você mesmo ali!”, enquanto aponta para o objeto visto. A ordem não é uma razão, mas é a maneira pela qual o sujeito tem para forçar o seu interlocutor numa situação epistêmica semelhante a sua, aquela em que ele tem diante de si a razão para a sua crença, que nada mais é do que a sua experiência do objeto quadrado, a qual ele igualmente reconhece como sendo a sua razão para crer. Portanto, como a situação exposta por McDowell não tem força normativa maior sobre a noção de *ser uma razão para crer* que a situação que eu expus, concluo que o seu argumento não se sustenta.

Esta discussão sobre o que consiste *S* reconhecer *A* como sendo uma razão para a crença *P*, traz à tona uma inconveniência na análise de Brewer, ao identificar que *S baseia a sua crença P em A* com *S reconhece A como sendo a sua razão para P*. A inconveniência é que o ato de reconhecer *A* como uma razão torna a formação da crença embasada um processo mais intelectualizado do que o desejável. Desta maneira, *S* só pode ter a crença *P* baseada em *A* se *S* possui também o conceito de *razão*, o que impede, por exemplo, que uma criança forme crenças com base em uma razão. Em outras palavras, se demandarmos que *S* deve reconhecer *A* como uma razão para poder se basear nela ao crer em *P*, então somente quem tem o conceito de *razão* pode ter crenças justificadas. Não podemos aceitar este resultado. Devemos deixar de lado a identificação de *S baseia a sua crença P em A* com *S reconhece A como sendo a sua razão para P*, pelo menos se interpretarmos o reconhecimento como envolvendo a aplicação do conceito de *razão* ao conteúdo *A*.

Esta identificação com a qual estivemos nos ocupando não é completamente desmotivada. Penso que ela emerge de uma confusão bem alertada por Alston entre a propriedade de uma crença de estar justificada e o processo de justificar esta crença. O processo de justificar uma crença demanda que alguém faça alguma coisa para mostrar a verdade da crença, ao passo que o fato de uma crença estar justificada é uma condição ou

estado no qual o sujeito da crença se encontra (Alston, p. 59). Esta distinção nos permite explicitar, por exemplo, a situação de uma pessoa que vê uma bola vermelha e acredita que a bola é vermelha, sem, no entanto, fazer nada para mostrar que a bola é vermelha. Ao crer que a bola é vermelha em virtude da experiência que tem, esta pessoa se encontra num estado determinado no qual a sua crença está justificada. A ideia é que a crença de uma pessoa pode estar justificada sem que ela tenha feito nada para justificá-la. Em alguns casos, a crença de uma pessoa pode estar justificada sem que ela esteja em condições de justificá-la. Parece-me perfeitamente possível que crianças formem crenças com base em razões nas suas experiências, mas não sejam capazes de articular as razões para as primeiras. Ou ainda, parece-me perfeitamente possível que uma pessoa infira p de q e r , mas falhe em apresentar q e r como as razões de sua crença em p . Esta separação, entre ter uma crença justificada e estar em condições de justificar esta crença, extremamente desejável para lidar com estas situações, é inviável se identificarmos *S baseia a sua crença P em A* com *S reconhece A como sendo a sua razão para P*. Se fizermos esta identificação, então se *S* tem uma crença justificada, *S* está em condições de justificar esta crença. Se, para crer em p com base em *A*, *S* deve reconhecer *A* como sendo a sua razão para p , então *S* está automaticamente em condições de arrolar *A* como a sua razão para p , ou seja, *S* está automaticamente em condições de justificar p .

Não vou asseverar, categoricamente, que Brewer confunde a propriedade de uma crença estar justificada com o processo de justificar esta crença, pois assuntos de exegese não me interessam aqui. Mas é inegável que, ao dizer que “acreditar em algo por uma razão... envolve uma concepção do que se está a fazer para crer, algum sentido de porque esta é a coisa certa a fazer” (Brewer, p. 165), Brewer parece sugerir que, ao se basear em *A* para crer em p , esta pessoa já tem uma concepção do que deve fazer para mostrar que p . Ora, é justamente esta correlação que Alston nos recomenda a não fazer. Uma pessoa pode basear em *A* para crer em p sem ter uma concepção do que deve fazer para mostrar que p . Temos, portanto, duas razões para rejeitar a identificação feita por Brewer entre *S baseia a sua crença P em A* e *S reconhece A como sendo a sua razão para P*. A primeira é que a exigência de que *S* reconheça *A* como sendo uma razão torna o processo de formação de crenças baseadas em razões extremamente intelectualizado. A segunda é que esta exigência nos força a tomar como

correlatos a propriedade de uma crença de estar justificada e o processo de justificar esta crença, o que não é desejável. Por estas duas razões, devemos rejeitar a análise de Brewer. Em todo caso, ainda é importante mencionar que mesmo que aceitássemos a exigência de Brewer, concluímos também que ela não nos força a aceitar que uma razão A deve ser veiculada por conceitos.

Podemos, no entanto, fazer uma leitura mínima da expressão *S reconhece A como sendo a sua razão para P*, que não demanda que S tenha o conceito encorpado de *razão* nem que ele esteja em condições de arrolar A como a sua razão para P em uma tentativa explícita de justificar P . Não só podemos como devemos fazer essa leitura mínima, já que a justificação doxástica demanda que a razão contribua para a verdade da crença do ponto de vista do sujeito. Entendo que S tem o conceito encorpado de *razão* se a compreensão que ele tem deste conceito envolve ter as condições e estar disposto a se engajar num processo de justificação caso seja interpelado a fazê-lo. Podemos dizer que, neste caso, S sabe que tipo de coisa é uma razão. Por outro lado, S tem um conceito magro de *razão* se for capaz de identificar determinados conteúdos como tendo alguma relevância para a verdade da sua crença. Neste caso, S sabe identificar uma razão, mas não sabe que tipo de coisa é uma razão e, por isso, não está apto a se engajar em todas as atividades que envolvam o emprego de razões, como, por exemplo, o ato de justificar explicitamente. A única competência que S tem, ao possuir o conceito magro de *razão*, é a de se basear numa razão para crer. Apenas nesse sentido mínimo diremos que *S reconhece A como sendo a sua razão para P*. Essa leitura mínima, no entanto, já não pode ser usada nos argumentos discutidos acima para defender a tese de que a experiência perceptiva é veiculada por conceitos. Visto que o reconhecimento de A como sendo uma razão não envolve o conceito encorpado de *razão*, não podemos dizer que S compreende que A é potencialmente a premissa de um argumento que justifica P . Sem poder dizer isto, temos uma razão a menos para sustentar, como pretende Brewer, que A é necessariamente veiculado por conceitos.

3 Uma análise de S crê em P com base em A

A ideia de que A deve ser uma proposição e estar em relação lógica com p , para ser tanto uma razão para p quanto uma razão para crer em p , é

resistente. Ao discutir a justificação doxástica, vimos que o apego a esta ideia se deve à crença de que um item justificador só pode ser reconhecido como uma razão para crer se estiver sob a forma de uma proposição. Discutimos alguns argumentos em favor desta crença, mas nenhum se mostrou suficiente para sustentá-la. Além disso, concluímos que a identificação de *S* baseia a sua crença *P* em *A* com *S* reconhece *A* como sendo a sua razão para *P* deve ser rejeitada, a não ser quando fazemos uma leitura mínima da segunda expressão. Só que isto nos cria um problema. Ao discutir a justificação doxástica, tínhamos em mente a ideia de que *A* seria uma razão para crer em *p* se *S* a reconhecesse como tal. Vimos que esta análise não é adequada, se supusermos um conceito encorpado de *razão*. Por outro lado, se fizermos uma leitura mínima da expressão *S* reconhece *A* como sendo uma razão para *P*, não teremos uma compreensão mais detalhada do que aquela que já obtemos ao dizer que *S* se baseia em *A* para crer em *P*, ou que *S* releva *A* como contribuindo para a verdade da crença *P*. Ou seja, ainda não temos uma ideia clara de quais condições devem ser satisfeitas para que *S* creia em *P* com base em *A*. Sem tal clareza, não podemos concluir se a experiência perceptiva pode ou não ter um papel de justificação doxástica, nem podemos eliminar por completo a ideia de que *A* deve ser veiculado por conceitos para que *S* se baseie em *A* para crer em *p*. Portanto, minha proposta é que devemos agora discutir um pouco mais sobre quais condições devem ser satisfeitas para que possamos dizer que *S* baseou a sua crença *P* em *A*.

Um ponto de partida seguro é que *A* deve ser um indicador da verdade de *P*. Fora isto, não temos muita coisa. Alston reconhece que carecemos de uma explicação geral que especifique o que deve ser satisfeito para que *S* baseie a sua crença *P* em *A*, mas sugere que podemos partir de casos paradigmáticos de crenças embasadas e generalizar a partir daí (1, p. 71), embora ele mesmo não elabore tal explicação. Vou, no entanto, seguir a sua sugestão. Uma situação paradigmática é aquela em que *S* infere *p* de *q*. Mas não podemos generalizar a partir deste caso apenas e dizer que *S* se baseia em *A* para crer em *P* se *S* infere *P* de *A*, pois isto nos comprometeria a ignorar um outro tipo de caso também paradigmático: aquele em que *S* crê em *P* como base na sua experiência de conteúdo *A*. A explicação mais geral que almejamos deve contemplar ambos tipos de casos. Para obter esta generalidade, devemos descrever o processo de basear a crença em uma

razão sem recorrer a termos que nos comprometam ou com a ideia de que A é veiculado por conceitos ou com a ideia de que há uma relação lógica entre A e P .

A minha proposta é a seguinte. Dados um estado mental de conteúdo A e um estado mental doxástico de conteúdo P , diremos que S se baseia em A para crer em P se (i) S usa o conteúdo A na formação ou na manutenção de P e (ii) P representa o mesmo conteúdo representado por A ou pelo menos parte dele. E diremos que A é uma razão para a crença P de S se e somente se S se baseia em A para crer em P . Devemos esclarecer um pouco mais a relação de se basear sobre uma razão. Sobre (ii), podemos dizer que esta condição é desejável para garantir que A seja um indicador da verdade de P . Em outras palavras, (ii) garante uma relação de tornar verdadeiro entre A e P . Deste modo, a relação de basear sobre adquire a sua dimensão epistêmica e se distingue tanto da mera motivação quanto da mera causação. Suponhamos, por exemplo, que S venha a crer que há uma árvore diante de si em virtude da crença A *lua é um satélite*. Pode ser que, por alguma idiossincrasia da mente de S , ele se sinta motivado a crer que há uma árvore diante de si em virtude da crença A *lua é um satélite*. Neste caso, a expressão *em virtude de* não pode ser lida como *baseada em*. A relação de basear em uma razão demanda, no mínimo, que A seja um indicador da verdade de P e isto garantimos se P representa o conteúdo de A ou pelo menos parte dele.

Sobre (i), devemos antes dizer algo mais que esclareça a acepção empregada do verbo *usar*. Diria, então, que S usa o conteúdo A na formação de P somente se o estado mental de conteúdo A foi processado de alguma forma na formação ou manutenção de P . Esta condição é desejável para lidar com situações em que P representa também o conteúdo de A ou pelo menos parte dele, mas não em virtude de A e sim de um outro estado B . Neste caso, não podemos dizer que S se baseou em A para crer em P , ainda que P represente o conteúdo de A , pois foi em virtude de B que P veio a ter o seu conteúdo representacional. Suponhamos, por exemplo, que S saiba que a casa de seu amigo é verde, mas ele não se lembra disto agora. S está diante da casa de seu amigo e tem, baseado na sua experiência, a crença de que ela é verde. Embora a crença de S represente o mesmo conteúdo que o seu conhecimento sobre a cor da casa do seu amigo, neste caso, a crença atual de S não está baseada neste conhecimento, já que este conteúdo não

foi processado na produção de sua crença. A sua crença está sim baseada na sua experiência presente. O processamento que relaciona o conteúdo A à formação de P serve para garantir que um determinado estado mental de conteúdo A e não um outro estado mental qualquer, ainda que de conteúdo A , foi realmente relevante para S crer em P . Reparemos ainda em um contraste entre as duas condições arroladas acima: a condição (ii) enfatiza a relevância que o tipo de conteúdo A tem para crer em p , independentemente do estado mental que veicula A . A condição (i), por outro lado, enfatiza a relevância que uma ocorrência do conteúdo A tem para crer em p e, neste caso, obviamente é relevante qual estado mental veicula A . Este resultado já era esperado. A relação de justificação doxástica entre A e P demanda uma relação de tornar verdadeiro e uma relação racional entre A e P . A primeira depende apenas do tipo de conteúdo A , enquanto a segunda depende de qual ocorrência de conteúdo A foi relevante para a formação de P .

Alguns esclarecimentos ulteriores. Na abordagem proposta, não há a necessidade de que S reconheça A como sendo uma razão, no sentido incorporado de *reconhecer*. Contudo, para que esta proposta se mantenha internalista, é necessário acrescentar que ambos os estados mentais devem ser conscientes, bem como a operação mental por meio da qual o sujeito processa o conteúdo A , o que não implica que S deva ter consciência de segunda ordem destes estados e desta operação, ou seja, S não precisa estar consciente de que tem um estado mental de conteúdo A , um estado mental doxástico de conteúdo P e que realiza uma determinada operação mental. Basta que estes estados sejam conscientes. No caso da inferência, S não precisa estar consciente de que infere P de A , basta que ele infira conscientemente P de A . De maneira semelhante, basta que S baseie conscientemente sua crença na sua experiência de conteúdo A , e não é necessário que ele esteja consciente deste processo. Basta que o processo seja consciente. Temos agora, portanto, três condições necessárias para a relação de embasamento. Proponho que, quando elas são satisfeitas conjuntamente, então isto é suficiente para que S tenha uma crença baseada em uma razão. Em outras palavras:

(B) S se baseia em A para crer em P se somente se (i) o conteúdo A foi processado conscientemente na formação ou na manutenção de P e (ii) P

representa o mesmo conteúdo representado por A ou pelo menos parte dele e (iii) o estado mental de conteúdo A e o estado mental doxástico de conteúdo P são ambos conscientes, isto é, estão acessíveis ao sujeito.

Vejamos agora se conseguimos compreender o caso em que S crê em p ao inferir conscientemente p de q como uma instância de (B). Ora, se q implica p , então pelo menos algumas condições de verdade de q também são condições de verdade de p , o que, por sua vez, nos permite dizer que aquilo que torna q verdadeiro ou pelo menos parte dele é também aquilo que torna p verdadeiro. Sendo o conteúdo de uma proposição aquilo que a torna verdadeira, então, se q implica p , podemos dizer que p representa o conteúdo de q ou pelo menos parte dele. Neste caso, a condição (ii) de (B) é satisfeita. Mas repare que não podemos confundir inferência com implicação. S pode inferir p de q mesmo quando q não implica p . A inferência é uma noção epistêmica, denota também um processo psicológico. A implicação, por sua vez, é uma noção lógica, denota uma relação entre proposições. Para que a crença de S seja efetivamente baseada em uma razão, ao obtê-la por meio de uma inferência, é necessário que esta seja válida, do contrário, não garantimos a satisfação da condição (ii) de (B). Quando S infere invalidamente p de q , podemos dizer que q motivou S a crer em p , mas o conceito de *ser uma razão para crer* não pode ser aí aplicado. Pode-se argumentar que isto é uma falha da análise sugerida de *ser uma razão para crer*. Disse acima que q é uma razão para S crer em p se e somente se S crê em p com base em q . Ora, se S infere invalidamente p de q , então, segundo a análise sugerida, q não pode ser uma razão para S crer em p . Mas não parece intuitivo dizer que q é a razão para S crer em p , mesmo que ele tenha feito uma inferência inválida? Contribui ainda para esta intuição a fala de Brewer de que a compreensão de uma proposição envolve a apreensão de quais proposições ela implica e, por conseguinte, o reconhecimento de que ela é uma razão para estas últimas. Ou seja, se S infere p de q , então S reconhece q como sendo a sua razão para p .

Mas aqui devemos nos lembrar que as pessoas podem falhar ao reconhecer e mesmo ao compreender. Creio ser razoável dizer que, se S infere invalidamente p de q e, posteriormente, percebe que q não implica p , então S estaria disposto a dizer que se enganou ao tomar q como sendo uma razão para crer em p . Em outras palavras, S estaria disposto a dizer que se

enganou na sua compreensão de q . Deste modo, podemos manter que só há uma relação de embasamento entre p e q se S infere validamente p de q . Sobre a condição (i) de (B), não é difícil ver que ela também é satisfeita na situação em que S infere p de q . Acabamos de lembrar que a compreensão de uma proposição envolve a apreensão do que é implicado por esta proposição. Ora, se S infere p de q , podemos dizer que a compreensão que S tem de q envolve a apreensão de que p é implicada por q . É esta compreensão que S tem de q que nos permite entender como o conteúdo q é processado de forma a ser incorporado em p . S só pode ter esta compreensão e, por conseguinte, apreender que q implica p , se S apreende que pelo menos algumas condições de verdade de q também são de p . A terceira condição é facilmente atendida, supondo apenas que, no caso discutido, os conteúdos q e p eram mantidos na memória de trabalho de S . Sem esta suposição, aliás, não faria sentido dizer que S inferiu conscientemente p de q .

Conseguimos, desta maneira, ver como o ato de se basear em uma razão para crer por meio de uma inferência pode ser uma instância de (B). Quando S infere validamente p de q , q é uma razão para S crer em p .

Agora devemos analisar se algo similar acontece na situação em que S se baseia numa experiência para crer em p . Esta situação é um pouco mais complicada pois, diferentemente do caso em que S infere p de q , não temos a ideia de um processo consciente que relacione o estado mental de conteúdo q com o estado mental de conteúdo p . No caso anterior, a inferência cumpriu este papel e, por meio dela, pudemos compreender como as condições (i) e (ii) de (B) poderiam ser satisfeitas quando S infere p de q . E na situação que S se baseia em sua experiência de conteúdo A , para crer em p , qual processo nos permitiria relacionar o estado mental de conteúdo A com o estado mental doxástico de conteúdo p ?

Acredito que Evans nos dá uma pista quando afirma que um julgamento *baseado em* um estado perceptivo não-conceitual “necessariamente envolve conceptualização: ao mover de uma experiência perceptiva para um julgamento sobre o mundo, o indivíduo estará exercendo habilidades conceituais básicas” (Evans, p. 227). A sugestão que podemos, então, captar nas palavras de Evans é que a relação entre a experiência perceptiva e uma crença empírica torna-se evidente quando

focamos as capacidades conceituais que são postas em exercícios na formação ou manutenção desta crença. Suponhamos a situação em que *S*, diante da sua experiência de uma árvore, assente à crença de que há uma árvore adiante. Obviamente, não faz sentido atribuir esta crença a *S* se ele não tem habilidades conceituais, especialmente se ele não possui o conceito de *árvore*. No entanto, e este é o ponto, se *S* domina o conceito de *árvore*, ele deve estar disposto a aplicar o conceito na presença de experiências de árvore. O exercício da capacidade conceitual explica a transição de um estado perceptivo de conteúdo *A* para um estado mental doxástico de conteúdo *p*. Vejamos como isto ocorre. Se *S* tem uma experiência de árvore e aplica a ela o conceito de *árvore*, e ele estará disposto a fazê-lo se possui esta habilidade conceitual, então ele se encontra num estado mental de conteúdo *x é uma árvore*, onde *x* é o objeto da sua experiência. Na ausência de qualquer razão contrária à correção desta aplicação do conceito, *S* se encontra numa situação favorável para assentir ao conteúdo *x é uma árvore* e obter assim a crença de que há uma árvore adiante. Temos agora a ideia de um processo que relaciona a experiência de conteúdo *A* e um estado mental doxástico de conteúdo *p*.

Devemos usar esta ideia para compreender a situação em que *S* se baseia na experiência de conteúdo *A* para crer em *p* como uma instância de (B). A condição (iii) é naturalmente satisfeita, já que, por definição, a experiência perceptiva é um estado mental consciente; o mesmo vale para a crença se a supomos, como é o caso, ocorrente. A condição (ii) também é satisfeita. A experiência de *S* que o predis pôs a aplicar o conceito era a experiência de uma árvore, ou seja, o seu conteúdo representacional era o de uma árvore. A mesma árvore terminou por ser representada também na sua crença de que há uma árvore adiante. Podemos supor que a experiência e o estado doxástico representam a árvore por meio de veículos diferentes, respectivamente não-conceitual e conceitual, mas, em ambos os casos, representam o mesmo objeto. Por fim, tudo indica que a condição (i) também é satisfeita na situação em que *S* forma ou mantém a sua crença, aplicando, diante da sua experiência, os conceitos empregados para veicular o conteúdo desta crença. Ao aplicar estes conceitos, *S* está, de certa forma, processando conscientemente o conteúdo da sua experiência na formação ou manutenção da sua crença. Estamos, então, pela definição proposta, legitimados a dizer que *S* baseou-se na sua experiência para crer que há uma

árvore adiante e que, desta forma, a sua experiência da árvore é uma razão para a sua crença.

Este é o esquema geral para entendermos o papel de justificação da experiência perceptiva, mas ainda precisamos discutir alguns detalhes. Em primeiro lugar, temos de ser mais explícitos quanto ao modo como a condição (i) é satisfeita. Lembremos que temos de explicar a transição entre um estado perceptivo e um estado doxástico e que esta explicação precisa focar a relação racional entre ambos os estados e não apenas a relação causal pois, do contrário, não poderemos dizer que o estado perceptivo funciona como uma razão para o segundo estado. Por esse motivo, o que tem relevância para esta explicação não é o fato, por exemplo, de uma experiência de árvore predispor o sujeito a aplicar o conceito de *árvore*. Essa predisposição apenas evidencia a relação causal entre os estados perceptivo e doxástico. O que tem relevância é a capacidade que o sujeito tem de aplicar os conceitos adequados à sua experiência, ou seja, a capacidade de conceptualizar o conteúdo da experiência perceptiva. Por meio desta capacidade, temos de explicitar a relação racional.

Para que haja este tipo de relação, é fundamental que o sujeito perceba que o conteúdo do item justificador tem alguma relevância para a verdade do item justificado. Essa compreensão é o que compele o sujeito a crer. Na situação em que o sujeito realiza uma inferência, explicamos a relação racional por meio da compreensão que o sujeito tem das condições de verdade da premissa, o item justificador, como sendo as mesmas ou pelo menos algumas das condições de verdade da conclusão, o item justificado. Essa compreensão demanda uma explicação ulterior, a qual atendemos apontando as relações conceituais entre a premissa e a conclusão. Essas ligações devem ser simples o bastante para permitir que o sujeito perceba a relevância da verdade da premissa para a verdade da conclusão. Isso significa que nem toda inferência possibilita que a premissa sirva imediatamente de razão para que o sujeito creia na conclusão. Se ela for complexa o suficiente a ponto de o sujeito não perceber a relevância da verdade da premissa para a conclusão, ele não reconhecerá a premissa como uma razão para crer na conclusão e, portanto, não realizará a inferência equivalente. Para tanto, terá de quebrar essa inferência em outras simples até que a ligação lhe fique clara. Suponhamos, por exemplo, a seguinte inferência:

Todos os homens são mortais.
Sócrates é homem.

Logo, Sócrates é mortal.

As ligações conceituais entre as premissas e a conclusão são tão simples que basta o sujeito contemplar as proposições para que ele perceba a relevância das premissas para a verdade da conclusão; caso contrário, não atribuiríamos ao sujeito a posse dos conceitos que veiculam essas afirmações. Se ele as entende, então compreende a relação de tornar verdadeiro entre elas. Ele percebe que o conteúdo das premissas e o conteúdo da conclusão são idênticos ou parcialmente idênticos e compreende esta relação. Tal compreensão estabelece a relação racional entre as premissas e a conclusão, ou seja, ela compele racionalmente o indivíduo a tomar as premissas como razões em favor da conclusão. Repare que essa compreensão emerge para o sujeito, ela é transparente para ele, uma vez que ele entende as afirmações em jogo. Subjacente a ela há certamente manipulações simbólicas subpessoais que cabe à psicologia cognitiva explicar. Embora os conteúdos das premissas e da conclusão sejam idênticos ou parcialmente idênticos, eles podem estar veiculados por conceitos diferentes e, por isso, é necessário algum processamento para possibilitar a compreensão da identidade ou da semelhança de ambos conteúdos. Mas como essas manipulações não são conscientes, elas não têm relevância epistêmica, na perspectiva internalista aqui adotada. O que tem relevância é a compreensão transparente que o sujeito tem das premissas como relevantes para a verdade da conclusão.

Como agora devemos entender a capacidade de conceptualização da experiência perceptiva para que ela possa explicar a relação racional entre um estado perceptivo e um estado doxástico? A ideia é que o sujeito é capaz, por meio da atenção, de inspecionar o conteúdo da sua experiência perceptiva de modo a captar aqueles elementos que são relevantes para a verdade da crença em formação ou manutenção. Em outras palavras, se *S* tem uma experiência de árvore, considera a crença de que há uma árvore adiante e possui o conceito de *árvore*, então *S* é capaz de identificar os elementos da sua experiência que são relevantes para a verdade da sua crença. A posse do conceito de *árvore* não deve ser atribuída a *S* se ele não

tiver a capacidade de identificar árvores apresentadas por meio da sua experiência perceptiva e compreender que elas são relevantes para crenças que ele venha a formar ou manter a respeito delas. Assim, podemos descrever uma situação em que o sujeito crê, baseado na sua experiência, da seguinte maneira: suponhamos que ele está em um jardim e diante dele há três árvores, uma bem na sua frente e outras duas na sua diagonal. Através da percepção, ele pode focar cada uma dessas árvores, bem como outros elementos do jardim. Quando ele considera uma crença sobre a árvore central, ele é capaz de focar esta árvore e compreender que ela torna a sua crença verdadeira e, por isso, dá o seu assentimento. Nessa situação, a experiência serve de razão para crer. Também aqui é transparente para o sujeito a identidade total ou parcial entre o conteúdo da sua experiência perceptiva e o conteúdo da sua crença. Essa compreensão é o que torna a sua experiência uma razão para crer.

Pode-se perguntar se essa compreensão que possibilita que a experiência seja uma razão é um pensamento. Se for, temos um problema. Lembremos que a ideia a ser defendida é que a experiência perceptiva justifica crenças não-inferencialmente. Se a referida compreensão for um pensamento, então o nosso oponente poderá argumentar da seguinte forma: para que uma experiência perceptiva de conteúdo A sirva de razão para a crença P , é necessário que o sujeito tenha o pensamento de que o conteúdo A é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo de P . Ora, se for assim, então esse pensamento é também uma razão para P e, por isso, P não é estritamente obtida por um meio não-inferencial. Isso fica ainda mais claro quando consideramos que o grau de justificação do referido pensamento é transferido para P . Se o sujeito percebe que julgou erroneamente que o conteúdo de A é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo de P , então P não está justificada. Tenho dois comentários a fazer diante deste argumento. O primeiro é que, mesmo se a compreensão que torna a experiência uma razão for um pensamento, ainda assim podemos falar de uma justificação não-inferencial. O fato é que, se por um lado, a justificação desse pensamento é transferida para P , por outro, não é menos verdade que a experiência perceptiva está contribuindo diretamente também para a justificação de P . Como não defendo uma justificação infalível, uma mesma crença pode receber o suporte de várias razões. O ponto é defender que a experiência perceptiva pode cumprir um papel positivo de razão.

Vejam esta última observação com maiores detalhes. Lembremos que a posição aqui defendida não implica que crenças básicas mantenham relações de justificação apenas com experiências. Podem mantê-las com crenças também. O ponto defendido é que a experiência justifica diretamente crenças e, na medida em que o faz, esta justificação é não-inferencial, muito embora a mesma crença possa manter relações de justificação inferencial com outras crenças. De qualquer maneira, o pensamento apenas de que o conteúdo de A é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo de P não implica P , da mesma forma que o pensamento de que q implica p não implica, por si só, p . No caso da inferência, é necessário que o sujeito também pense justificadamente que q . No caso da justificação perceptiva, é a própria experiência de conteúdo A , ao ser tomada pelo seu valor de face, que servirá de razão para P , pois é ela que indica a sua verdade, ainda que essa experiência só venha a ser encarada como uma razão para crer em virtude do pensamento de que o conteúdo de A é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo de P . Mas repare que é a própria experiência que serve de razão e não o pensamento de que se tem esta experiência. Pode-se, então, dizer que a justificação perceptiva de P foi obtida por uma via não-inferencial.

Meu segundo comentário é que a compreensão que torna a experiência perceptiva uma razão para crer nem sempre precisa estar na forma de um pensamento ocorrente. Frequentemente ela está implícita no exercício da capacidade por meio da qual o sujeito transita de um estado para outro quando o conteúdo do primeiro é relevante para a verdade do conteúdo do segundo. Quando se trata da justificação inferencial, ela está embutida na própria inferência, por meio da qual o sujeito transita de um estado doxástico para outro estado doxástico. Para que o sujeito esteja em condições de inferir p de q , não é necessário que ele pense que q implica p ou que a verdade de q é relevante para a verdade de p . Com efeito, pensamentos deste tipo geralmente não ocorrem quando o sujeito realiza uma inferência. Para que o sujeito esteja em condições de inferir p de q é necessário que ele compreenda p e q e, portanto, possua os conceitos que veiculam ambas as proposições. No entanto, a compreensão de que q é relevante para a verdade de p frequentemente não é anterior à inferência, nem é pensada explicitamente, mas é manifesta pelo próprio ato de inferir.

Diremos que S compreende implicitamente que q é relevante para a verdade de q se S infere p de q .

Pode-se perguntar agora se essa compreensão, implícita no próprio ato de inferir, é suficientemente transparente para tornar q uma razão para S crer em p . Penso que essa compreensão é transparente de duas maneiras. Em primeiro lugar, ela pode ser conceptualizada e colocada na forma de um pensamento se o sujeito possuir os recursos necessários e voltar a sua atenção sobre o seu processo inferencial. Deste modo, o ato de inferir, quando conceptualizado, dá ao sujeito a compreensão explícita de que a premissa é relevante para a verdade da conclusão. Essa compreensão só pode ser extraída, obviamente, se o sujeito possui os recursos conceituais necessários. Uma vez explicitada, ela torna a premissa, aos olhos do sujeito, uma razão para a conclusão. Em segundo lugar, a compreensão implícita no próprio ato de inferir é também transparente de uma outra maneira bem trivial. Ora, se S infere p de q , então q naturalmente cumpre, aos olhos de S , o papel de uma razão para crer em p . Tendo-se em vista o conceito magro de *razão*, S reconhece q como uma razão para crer ao inferir p de q .

Portanto, a compreensão implícita de q como sendo relevante para a verdade de p é suficientemente transparente, em um ato de inferência, para tornar q uma razão. Repare que aqui estamos discutindo apenas a primeira condição da definição sugerida para *ser uma razão para crer*. O fato de S inferir p de q faz com que ele reconheça q como uma razão para crer em p , mas disto não se segue, segundo a análise proposta, que q seja realmente uma razão para crer em p . Deve-se, ainda, considerar as outras duas condições. S pode inferir invalidamente e, nesse caso, diremos que, embora ele tome q como uma razão para p , ele se engana ao fazê-lo. Em todo caso, é a sua compreensão, ainda que possivelmente enganosa, de que q é relevante para a verdade de p , que lhe possibilita ter uma justificação doxástica, isto é, que torna, aos seus olhos, q como uma razão para crer. Ainda falta mostrar que a situação em que o sujeito transita de um estado perceptivo para um estado doxástico é semelhante à situação da inferência, isto é, que a transição de um estado perceptivo para um estado doxástico também carrega uma compreensão implícita do conteúdo perceptivo como relevante para a crença capaz de tornar esse conteúdo uma razão para crer aos olhos do sujeito. Ora, a ideia aqui é que um ato de conceptualização traz

implicitamente essa compreensão, da mesma maneira como o faz um ato de inferência. Quando o sujeito, diante de uma experiência de árvore, aplica o conceito de *árvore*, ele está manifestando implicitamente a compreensão de que alguns elementos da sua experiência são relevantes para a crença, por exemplo, de que há uma árvore adiante.

Fales também defende essa linha de raciocínio. Ele chega a afirmar que o sujeito infere uma crença a partir da sua experiência (Fales, p. 167). Contudo, não devemos nos iludir. O fato de ele falar em *inferência* não significa que o mecanismo subjacente que possibilita a transição racional de um estado perceptivo para um estado doxástico seja o mesmo que possibilita uma transição entre estados doxásticos. Existe algumas analogias entre o ato de inferir e o ato de extrair uma crença da experiência, ato este que eu prefiro chamar de *conceptualização*. Esses atos, segundo Fales, são análogos em pelo menos dois pontos: em primeiro lugar, eles podem ser executados de maneira correta ou incorreta, isto é, da mesma maneira como se pode inferir invalidamente, também podemos conceptualizar erroneamente. Em outras palavras, é possível que o sujeito compreenda que certos elementos da sua experiência são relevantes para determinada crença, quando, na verdade, não o são. Em segundo lugar, a legitimidade desses atos não depende da aceitação de alguma proposição para a sua justificação (Fales, p. 168). Não é necessário que o sujeito tenha o pensamento justificado de que o conteúdo do estado justificador é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo do estado justificado para que um ato de inferência ou um ato de conceptualização esteja legitimado. Fora essas analogias, Fales afirma que não pretende colocar muita pressão sobre se deve ou não considerar a transição de um estado perceptivo para um estado doxástico como sendo uma inferência (Fales, p. 168). Para se livrar dessa pressão, ele caracteriza de maneira mais direta o ato de extrair uma crença da experiência. Ele é

o reconhecimento de um tipo de isomorfismo entre alguma característica ou características da experiência e um conteúdo proposicional. Formar uma crença propriamente básica é reconhecer a existência de uma relação, que não é outra coisa senão a relação tornar verdadeira de correspondência entre um estado de coisas dado na experiência e um julgamento primário (Fales, p. 168).

Fales usa o termo *reconhecimento*, enquanto eu estive usando o termo *compreensão*. Mas a diferença é apenas verbal. Ambos os termos podem ser igualmente enganadores se nos levarem a pensar que o ato de inferência ou conceptualização envolve algum tipo de pensamento proposicional. O erro aqui é tentar analisar o ato de inferir e o ato de conceptualizar adicionando pensamentos com os conteúdos que estes atos requerem implicitamente. Por exemplo, quando o sujeito infere p de q , ficamos tentados a lhe atribuir o pensamento de que q implica p para explicar o seu ato inferencial. Esta explicação, como já afirmamos, está errada. O sujeito não precisa ter esse pensamento para inferir. Mas o conteúdo deste pensamento está, de certa forma, implícito no próprio ato de inferir. Em verdade, a explicação é inversa. É a capacidade que o sujeito tem de realizar atos de inferência que serve de base para que o sujeito possa vir a ter o pensamento de que q implica p , ou, no caso de um ato de conceptualização, o pensamento de que o conteúdo da experiência perceptiva contém elementos que são relevantes para a verdade de uma determinada crença.

A compreensão implícita no próprio ato de conceptualizar também é suficientemente transparente para que a experiência do sujeito seja, aos seus olhos, uma razão para crer, atendendo, assim, a primeira condição da análise sugerida de *ser uma razão para crer*. Ao aplicar o conceito de *árvore* diante de uma experiência de árvore, exercendo, assim, a sua capacidade de conceptualização, o sujeito pode, se possuir os recursos conceituais necessários, formar também o pensamento de que a sua experiência tem o mesmo conteúdo que o seu pensamento de que há uma árvore adiante. Este pensamento torna a experiência do sujeito uma razão para crer, ele conecta racionalmente a experiência e a crença. Mas também no caso da experiência, esse pensamento não é necessário para estabelecer essa conexão. O próprio ato de conceptualizar a estabelece. Quando o sujeito aplica adequadamente um ou mais conceitos à sua experiência, ele está, por meio deste ato, reconhecendo a sua experiência como relevante para a verdade da crença expressa por meio destes conceitos, ou seja, ele está tomando a sua experiência como uma razão para crer. O ato de conceptualizar estabelece, assim, a relação racional entre a experiência e a crença, pois ele carrega implicitamente a compreensão de que alguns elementos da experiência são relevantes para a crença. Para que este ponto fique claro, retomemos

novamente a situação em que S está tendo uma experiência de árvore. Se S possui o conceito de *árvore*, ele é capaz de inspecionar a sua experiência adequadamente e individualizar a árvore que lhe é apresentada. Quando S , então, aplica o conceito de *árvore*, podemos dizer que ele implicitamente compreende a relevância da árvore apresentada em sua experiência para a correção desta aplicação e, portanto, para a verdade de crenças sobre esta árvore.

Quando discutimos sobre a compreensão implícita num ato de inferência, dissemos que este ato deveria ser simples o bastante para que o sujeito estivesse em condições de ter essa compreensão. Relações inferenciais complexas precisam ser quebradas em outras mais simples, para que o sujeito perceba a conexão entre a premissa e a conclusão. Devemos esperar que um fenômeno semelhante ocorra com os atos de conceptualização que relacionam experiências e crenças. Isto é, alguns atos de conceptualização são mais simples do que outros. Mas antes de entrar nessa discussão sobre como alguns atos de conceptualização podem ser mais simples do que outros, e qual a relevância epistêmica que isto tem para a formação e manutenção de crenças empíricas, temos de discutir a questão sobre o que está por trás de um ato de conceptualização. Ao falar sobre a inferência, dissemos que manipulações simbólicas subpessoais seriam responsáveis pela compreensão que o sujeito tem de que as condições de verdade da premissa são idênticas ou parcialmente idênticas às condições de verdade da conclusão. Em um ato de conceptualização, que tipo de manipulação seria responsável pela compreensão que o sujeito tem de que alguns elementos da sua experiência são relevantes para a verdade da crença formada ou mantida? A situação aqui talvez seja um pouco mais grave, pois o nosso oponente pode argumentar que esta compreensão, na verdade, não existe pelo fato de o conteúdo perceptivo ser veiculado sem conceitos e o conteúdo doxástico ser veiculado por meio de conceitos. Pode-se dizer que, em um ato inferencial, o fato de tanto o conteúdo da premissa quanto o conteúdo da conclusão estarem no mesmo formato representacional facilita a emergência da compreensão que o sujeito tem da primeira como relevante para a verdade da segunda. Essa facilidade já não estaria disponível para um ato de conceptualização. Este receio, no entanto, é infundado.

O argumento em favor da transparência da referida compreensão não depende do grau de complexidade do mecanismo que lhe é subjacente.

Em verdade, não há muito mais o que dizer em favor desta transparência do que apontar situações simples e corriqueiras como a do sujeito que vê uma árvore e forma a crença de que há uma árvore adiante, ou ainda a situação do sujeito que infere *Sócrates é mortal* das premissas *Todo homem é mortal* e *Sócrates é homem* e esperar que seja tão evidente para o meu oponente quanto é para mim que, nestas situações, a compreensão que estivemos discutindo aparece de maneira transparente para o sujeito, seja implicitamente, ao inferir e aplicar conceitos, seja explicitamente, ao dirigir a atenção para seus atos de inferência e conceptualização, estando, assim, em condições de formar o pensamento que veicula a referida compreensão. Como os mecanismos que possibilitam essa compreensão são subpessoais, isto é, como o sujeito não tem consciência do processamento informacional que ocorre para lhe possibilitar essa compreensão, o grau de complexidade desse processamento é irrelevante, em um nível fenomênico, para a transparência desta compreensão. Em outras palavras, o sujeito teria de perceber essa complexidade para que ela, de algum modo, fosse também percebida como um obstáculo para a compreensão discutida. Mas não é isso o que ocorre. Ao contrário, quando o sujeito tem uma experiência de árvore, ele fica consciente da árvore, a árvore lhe aparece de modo transparente. Ele não fica consciente da sua percepção. Não é a experiência que fica diante do sujeito, mas sim a própria árvore. Igualmente, quando o sujeito pensa na árvore, ele não precisa pensar que está pensando, nem fica necessariamente consciente do seu pensamento. O objeto do seu pensamento é a árvore, ela é o que lhe aparece de modo transparente. Ora, estando consciente da árvore percebida e da árvore pensada, o sujeito se encontra na posição ideal para compreender, implícita ou explicitamente, que se tratam da mesma árvore e, por isso, a sua experiência é tomada como uma razão para o seu pensamento.

Ainda que a complexidade do mecanismo subjacente a um ato perceptivo não seja relevante para a compreensão embutida implicitamente neste ato, é importante que tenhamos alguma ideia deste mecanismo, muito embora seja tarefa da psicologia cognitiva precisá-lo e explicá-lo. Aqui pretendo apenas explicitar o mínimo que devemos esperar deste mecanismo.

Ora, como os conteúdos perceptivo e doxástico não estão no mesmo formato, isto é, são veiculados por tipos distintos de representação, o mínimo que podemos esperar deste mecanismo é que ele funcione como

um conversor de representações, recebendo informações que estão em um formato, o perceptivo, e codificando essas informações em um outro formato, o conceitual. Em especial, o que temos aqui, no ato de conceptualização, é uma transformação do formato analógico para o digital. Essa transformação acontece parcialmente por debaixo dos panos. A direção da atenção determina qual porção da experiência deve ser codificada, mas o sujeito não tem consciência do processamento dessa codificação. O que emerge para ele é a compreensão, explícita ou implícita, de que alguns elementos da sua experiência são relevantes para a verdade da crença que ele forma ou mantém ao conceptualizar a sua experiência. A ideia aqui é que da mesma forma como manipulações simbólicas subpessoais permitem ao sujeito inferir p de q mesmo quando p e q são veiculadas por conceitos diferentes, esse mecanismo de conversão permite que o sujeito se baseie na sua experiência para crer, mesmo o conteúdo perceptivo e o conteúdo doxástico estando em veículos representacionais de tipos distintos.

4 Crenças básicas

Alguns atos de conceptualização são mais simples do que outros, em virtude do grau de semelhança entre o conteúdo perceptivo e o conteúdo da crença formada ou mantida. Quanto maior o grau de semelhança, mais simples é o ato de conceptualização. Essa diferença entre atos de conceptualização tem relevância epistêmica. Quanto maior a semelhança entre o conteúdo perceptivo e o conteúdo doxástico, maior também o suporte que a experiência fornece à crença. Este resultado já era esperado. Suponhamos que p é verdadeira se p for o caso. Quanto mais, então, a experiência perceptiva representar p , tanto mais ela indicará a verdade de p . Se a experiência representa p parcialmente, então ela indica menos a verdade de p do que quando ela representa p completamente. Compare a situação em que S acredita que há uma árvore na sua frente, estando diante de uma árvore e visualizando todas as suas partes, com a situação em que ele está diante desta mesma árvore, mas visualizando apenas o seu tronco, pois um certo anteparo opaco foi colocando entre ele e a árvore de modo que seus galhos e folhas não eram visíveis. A primeira experiência de S suporta mais a sua crença do que a segunda, pois aquela representa mais o conteúdo da sua crença que esta última.

Podemos definir uma crença básica como uma crença que pode ser racional e diretamente motivada por uma experiência e que efetivamente pode ser suportada por ela, ou seja, que atenda não só a condição (i) da definição de *ser uma razão para crer*, mas também as condições (ii) e (iii). Portanto, para que uma crença seja básica, é necessário que a experiência que lhe serve de razão represente, no mínimo, parcialmente o conteúdo desta crença, caso contrário, a condição (ii) não seria satisfeita. Além disso, o sujeito deve compreender a relevância desta experiência para a sua crença e, por conseguinte, tomá-la como razão para crer. Uma crença formada ou mantida nestas condições é básica quando, pelo menos, uma das razões em seu favor é uma experiência. As crenças básicas compõem um conjunto não homogêneo com relação ao grau de suporte derivado diretamente da experiência. Como já foi dito no parágrafo anterior, quanto mais semelhante o conteúdo da experiência e o da crença, tanto mais a primeira serve de razão para a segunda. Em algumas situações, o grau de suporte fornecido pela experiência a uma crença pode ser bem pequeno, fazendo com que ela dependa do suporte paralelo de outras crenças para, no geral, ter um grau de justificação elevado. Lembremos novamente que as crenças básicas, na versão do fundacionismo aqui defendido, podem receber o apoio de outras crenças. Para lidar com esses casos, Moser prefere distinguir *A é uma razão para crer em P* de *A justifica doxasticamente P*, dizendo que uma razão só deve ser considerada uma justificação quando ela indicar que a probabilidade da crença justificada ser verdadeira é maior do que a sua probabilidade de ser falsa (Moser, p. 126). Não tenho nenhum comentário a fazer contra esses usos dos termos *razão* e *justificação*, mas aqui continuarei a usar as expressões *A é uma razão para crer em P* e *A justifica doxasticamente P*, em algum grau como intercambiáveis. Por menor que seja a contribuição de uma experiência para a verdade de uma determinada crença, ainda assim ela serve de razão para esta crença se o sujeito se baseou nela para crer e a justifica, assim, em algum grau, mesmo que bem pequeno.

A distinção gradual, com respeito ao suporte entre as crenças básicas, nos permite dizer que algumas crenças são mais empíricas do que outras, na medida em que a sua justificação geral dependa mais do suporte perceptivo que do suporte paralelo oriundo de outras crenças. Por exemplo, a crença de que há uma árvore adiante é menos empírica que a crença de que o objeto que está adiante se parece com uma árvore. Qual a diferença

entre um caso e outro? A diferença está na necessidade ou não de haver um suporte paralelo para estas crenças. A posse do conceito de *árvore* envolve a capacidade de identificar árvores visualmente, isto é, não dizemos de um sujeito que ele possui o conceito de *árvore* se ele não for capaz de aplicar este conceito diante de experiências de árvores. Contudo, este conceito pode envolver também a compreensão de que tipo de coisa é uma árvore. Uma árvore é um ser vivo, um vegetal. Assim, em algumas situações, o sujeito pode ter a experiência de algo que se parece com uma árvore, mas que não é uma árvore. Uma imitação plástica de uma árvore poderia dar origem a uma situação deste tipo. Suponhamos, então, que o sujeito venha a crer, diante de uma imitação plástica de árvore, que há uma árvore adiante. Se, por essa crença, ele pretende exprimir indiretamente a informação de que a árvore vista é um vegetal, então ele crê falsamente. A sua experiência não contém a informação de que a árvore é um vegetal. Não há aqui uma semelhança perfeita entre o conteúdo da experiência do sujeito e o conteúdo da sua crença. Sua experiência continua servindo de razão para a sua crença, pois ainda há semelhança parcial entre os conteúdos, mas ela não implica a verdade da sua crença. Em outras situações, a crença implícita ou explícita de que é improvável que, nesta região, haja imitações plásticas de árvore, serve de suporte paralelo para a crença de que há uma árvore adiante. Já a crença de que o objeto adiante se parece com uma árvore é menos dependente de suportes doxásticos paralelos para que a sua justificação geral seja alta. Tanto faz se o sujeito está diante de uma imitação plástica de árvore ou de uma árvore real, a sua crença recebe um apoio igualmente grande da sua experiência. Isto não significa que esta crença seja infalível ou que não seja possível fornecer um suporte doxástico paralelo para ela, significa apenas que ela é menos dependente deste tipo de suporte para ter um grau de justificação alto. A justificação perceptiva é suficiente para este alto grau e, por esta razão, ela é mais empírica que a crença anterior.

5 Respondendo a Sellars

Acredito que o diferencial da presente abordagem pode ser explicitado se a posicionarmos diante da tríade de teses inconsistentes que Sellars atribui ao empirista ou fundacionista defensor do dado. Recapulemos as referidas teses:

A. *S* perceber o conteúdo sensorial vermelho *x* implica que *S* sabe não-inferencialmente que *x* é vermelho.

B. A habilidade de perceber conteúdos sensoriais não é adquirida.

C. A habilidade de conhecer fatos da forma *x* é *F* é adquirida (Sellars, p. 132).

É fácil perceber que A e C implicam não-B, A e B implicam não-C e B e C implicam não-A. Vou agora posicionar a presente abordagem diante de cada uma das três teses. Avaliemos primeiramente a tese A. Qual o seu propósito? A tese A garante ao empirista duas coisas: (i) que, ao ter uma experiência de conteúdo *x*, que representa algo vermelho, *S* automaticamente forma a crença de que *x* é vermelho e (ii) a justificação que *S* tem para esta crença é infalível, resultando, portanto, no conhecimento proposicional de que *x* é *vermelho*. O primeiro ponto a ser notado é que a presente abordagem não implica (i). *S* pode ter experiências sem ter crenças e muito menos conhecimento. Ter uma experiência não implica ter uma crença sobre o conteúdo desta experiência. *S* pode não ter os recursos conceituais que o possibilitam formar esta crença. Se *S* não domina o conceito de *vermelho*, então mesmo que a sua experiência represente algo vermelho, *S* não tem automaticamente a crença de que *x* é vermelho. Devemos inicialmente reformular A:

A'. *S* perceber o conteúdo sensorial vermelho *x* coloca *S* em condições de saber não-inferencialmente que *x* é vermelho.

Devemos agora nos posicionar quanto ao item (ii). A questão é saber se a justificação que *S* pode obter, para a sua crença de que *x* é vermelho, é infalível. A falibilidade aparece na perspectiva aqui adotada em dois momentos. O primeiro é que podemos errar em um ato de conceptualização da mesma maneira que podemos errar em um ato de inferência. Mesmo inferências bem simples podem ser errôneas, isto é, inválidas, se o sujeito infere de uma proposição uma outra que não é implicada pela primeira. De modo semelhante, podemos falhar ao conceptualizar a experiência e formar ou manter uma crença que não teria como estar baseada nessa experiência. A falha consistiria numa compreensão errônea, seja explícita, seja implícita, de que o conteúdo da experiência é relevante para a verdade da crença. Isto ocorre se o conteúdo da experiência não tem qualquer semelhança com o conteúdo da crença formada ou mantida e, mesmo, assim, o sujeito, por um ato de conceptualização

errôneo, se baseia na experiência para crer. Quando incorremos neste tipo de erro, tomamos por uma crença básica uma crença que não é básica. Pela definição dada, não basta que o sujeito se baseie na experiência para que a crença seja básica, é necessário também que o conteúdo da sua experiência seja minimamente semelhante ao conteúdo da sua crença, ou seja, é necessário que ele se baseie *corretamente* na experiência. Sendo assim, dada uma crença que, aos olhos do sujeito, lhe parece básica, pode ser que ela não seja efetivamente básica.

Este é o primeiro tipo de falha possível presente na perspectiva aqui adotada. O segundo tipo depõe diretamente contra uma crença efetivamente básica, e é a razão pela qual essas crenças são falíveis. Como a teoria defendida está baseada no conteúdo representacional da experiência, é perfeitamente possível que uma experiência represente erroneamente. Quando isto acontece, uma crença básica pode ser formada ou mantida atendendo todas as condições para que a experiência lhe sirva efetivamente de razão, mas, ainda assim, ela é falsa, pois o mundo não está como ela o apresenta. Se a percepção falha, as crenças básicas também falham. No entanto, mesmo nessa situação, as crenças básicas continuam justificadas, já que estamos justificados a tomar o conteúdo da experiência pelo seu valor de face, uma vez que abdicamos de responder a pergunta cética. Em virtude destas considerações, devemos reformular A' para capturar apenas o papel de justificação exercido pela experiência, já que ela não implica conhecimento, no empirismo aqui defendido.

A". S perceber o conteúdo sensorial vermelho x coloca S em condições de obter não-inferencialmente a crença justificada de que x é vermelho.

Vejamos agora a discussão em torno de B. O propósito de B é garantir que a experiência não sofra qualquer tipo de influência doxástica. Se a experiência não é adquirida, então processos inferenciais não podem influir informacionalmente na determinação do conteúdo de uma experiência. Este aspecto da experiência é importante para o empirista que defende o seu estatuto epistemológico privilegiado. Se houvesse influência doxástica sobre a determinação do conteúdo de uma experiência, então esta não poderia servir de indicação não-condicionada da correção de aplicação de conceitos. A experiência demandaria igualmente uma justificação para a correção de seu conteúdo representacional. O sujeito não poderia tomar

uma experiência pelo seu valor de face, como também não pode fazê-lo com a crença. Para que a experiência possa, então, ser um justificador não-condicionado, ela precisa estar livre da influência doxástica. Contudo, não é verdade que, para estar livre da influência doxástica, a experiência não pode ser adquirida e não pode envolver qualquer tipo de aprendizagem. É falsa a associação entre aprendizagem e a influência doxástica ou o envolvimento de inferências. É verdade que o recurso às inferências está presente em muitos processos de aprendizagem. Mas o ponto, a ser aqui enfatizado, é que nem toda aprendizagem envolve o uso de crenças e inferências.

Não pretendo defender que, de fato, a percepção aprende sem envolver o uso de crenças e inferências, pois esta questão, eu acredito, só se decide com pesquisa empírica. Meu ponto é que o empirista não precisa defender B para garantir à experiência o seu estatuto epistemológico privilegiado. Ele precisa defender apenas que o conteúdo da experiência é determinado sem influência doxástica, seja no caso em que este conteúdo é fixado de antemão, pela natureza, seja no caso em que este conteúdo é determinado por alguma forma de aprendizagem. Vejamos uma situação que talvez possa ilustrar melhor esta questão. Suponhamos um sujeito *S* que pretende aprender a arte de degustação do vinho. Inicialmente, se lhe é pedido para degustar os vinhos A e B, *S* não percebe qualquer diferença saliente no seu paladar entre A e B, mesmo que tenham lhe instruído para focar a sua atenção nas suas sensações oriundas do paladar. Neste estágio, para *S*, as amostras de A e B lhe produzem experiências qualitativamente indistinguíveis. Contudo, após um certo treino, *S* consegue distinguir, pelo paladar, amostras dos mesmos vinhos A e B. Ao degustar uma amostra do vinho A e outra do vinho B, elas lhe parecem tão distintas, no que diz respeito ao seu paladar, quanto o azul lhe parece distinto do vermelho. Definitivamente, a experiência produzida pelo vinho A aparece agora, para *S*, como qualitativamente distinta da experiência produzida pelo vinho B. Como explicar esta mudança?

O antiempirista usará esta situação como um exemplo para reforçar a sua tese de que o conteúdo da experiência pode sofrer influência de crenças e inferências. Seu argumento consistirá em dizer que a aprendizagem de *S* envolveu uma série de processos de classificação das suas experiências, de tal modo que o conteúdo delas foi influenciado por crenças de fundo que *S* possuía. Estes processos de classificação explicam a mudança

ocorrida em *S*. O empirista, por outro lado, não precisa negar que a aprendizagem de *S* foi acompanhada por algum processo de classificação. O que ele nega é que este processo tenha de alguma forma determinado o conteúdo das experiências de *S*. Mas o empirista precisa, então, dar alguma explicação para a mudança ocorrida em *S*. O empirista pode tomar aqui dois caminhos, um envolvendo aprendizagem da percepção sem influência doxástica, contradizendo *B*, e outro que não envolve aprendizagem por parte da percepção, sendo coerente com *B*. Qual dos dois caminhos é correto depende de investigação empírica. Aqui apenas desenvolvo a possibilidade de ambos para ilustrar que o empirista não precisa necessariamente aceitar a tese *B*.

Vejamos o primeiro caminho. Uma explicação possível para a mudança de *S* seria a seguinte: de fato, as amostras de vinho *A* e *B*, antes da aprendizagem, não produziam em *S* experiências qualitativamente distintas, no que diz respeito ao paladar. Isto aconteceu depois de um processo de aprendizagem interno à própria percepção e independente de inferências. O empirista pode aqui reconhecer, neste processo de aprendizagem, um papel causal do processo de classificação que estava paralelamente em curso. O fato de a atenção estar constantemente dirigida para as sensações do paladar pode forçar causalmente a percepção a recrutar mais itens para representar os estímulos provenientes dos sensores da língua. O resultado deste processo é que agora a percepção consegue forjar um número maior de experiências palatais em função do mesmo canal de estímulos, o que explicaria as experiências diferentes que *S* posteriormente teve ao degustar as amostras dos vinhos *A* e *B*. Mas, em nenhum momento, houve influência informacional das crenças ou do processo de classificação sobre a percepção. E é isto o que importa para que a experiência cumpra o seu papel epistemológico, que o seu conteúdo não seja transferido do conteúdo de outras crenças, que ele seja uma função apenas do modo como a percepção se adapta ou se coordena aos estímulos provenientes dos sensores. A percepção, desta maneira, pode envolver aprendizagem, mas isto não implica que o conteúdo da experiência receba alguma influência das crenças.

O segundo caminho possível para o empirista consistiria na seguinte argumentação: em primeiro lugar, a percepção de *S* já era capaz, antes do aprendizado, de lhe apresentar experiências palatais distintas ao

degustar as amostras dos vinhos A e B. A aprendizagem ocorrida não foi interna à percepção, esta não se modificou. O que *S* teve de fazer foi aprender a focar melhor a sua atenção, a coordenar os movimentos da língua para concentrar as amostras nas regiões da língua mais sensíveis ao doce, salgado, amargo etc. Durante este processo, *S* aprendeu, então, a explorar os seus sensores palatais sensíveis às qualidades das amostras dos vinhos A e B, propiciando-lhe, por fim, experiências distintas das mesmas. O que lhe faltava inicialmente era esse conhecimento prático de como operar a degustação. O processo de classificação em curso pode igualmente influenciar a aquisição deste conhecimento prático, mas ele aqui também é inócuo na determinação do conteúdo da experiência de *S*. Como ambos os caminhos explorados são possibilidades abertas ao empirista, cuja escolha demandará pesquisa empírica, B não deve ser considerado um princípio do empirismo. No seu lugar, devemos colocar um outro que realmente explicita aquilo que tem relevância epistemológica para o empirismo. Proponho, então, a revisão de B para B':

B' A habilidade de perceber conteúdos sensoriais, seja ela adquirida ou não, não sofre influência informacional de crenças e inferências.

O que dizer a respeito de C? Sellars afirma que o abandono de C faria violência à tendência natural do empirista ao nominalismo (Sellars, p. 132). Sellars tem razão se pensarmos em formas radicais de nominalismo que negam existência a qualquer entidade abstrata e consideram que uma apreensão da forma $x \text{ é } F$ é um ato verbal de classificação. A negação de C implicaria em reconhecer que o conceito *F* é de alguma forma inato e tem pelo menos alguma base objetiva na mente do sujeito. Nominalistas radicais podem não aceitar isto. De qualquer forma, o ponto relevante a ser enfatizado aqui é que o nominalismo não é necessário ao empirismo ou à defesa da ideia de que experiências perceptivas podem ser justificadores não-condicionados de crenças empíricas. Além disso, as teses A", B' e C, tal como Sellars as formulou, não são inconsistentes. Não há necessidade, portanto, de nos posicionarmos diante de C, pois o empirismo aqui defendido é compatível tanto com C quanto com a sua negação.

Devidamente revisado, o empirismo não é inconsistente. As teses A", B' e C não são incompatíveis entre si, nem A", B' e não-C. O empirismo aqui defendido assume A" e B', deixando em aberto a questão

sobre C. Suponhamos, por exemplo, que C é verdadeira. Deste modo a aquisição de fatos da forma $x \text{ é } F$ é adquirida, envolvendo a aprendizagem de conceitos. Tal afirmação não entra em conflito com A”, a qual afirma que a experiência perceptiva do sujeito o coloca em condições de obter uma crença não-inferencialmente. Para obter esta crença, S precisa ter os recursos conceituais necessários, mas estes podem tanto ser aprendidos quanto não-adquiridos, ou seja, A” é igualmente compatível com não-C. Isto é explicitado pela tese B, ao enfatizar o que realmente é relevante para que a experiência possa cumprir o papel de justificador não-condicionado, a saber, que o conteúdo da experiência perceptiva não sofra influência informacional das crenças, seja esta experiência adquirida ou não. Esta versão do empirismo defende o dado, mas não está sujeita às críticas de Sellars.

Referências

- ALSTON, W. Concepts of epistemic justification. *The Monist*, v. 68, n. 1, 1985.
- BREWER, B. *Perception and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- EVANS, G. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- FALES, E. *A Defense of the Given*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- FELDMAN, R. Foundational belief and empirical possibilities. *Philosophical Issues*, 2004.
- MCDOWELL, J. *Mind and World*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- MOSER, P. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- POLLOCK, J. & CRUZ, J. *Contemporary Theories of Knowledge*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 1999.
- SELLARS, W. *Science, Perception and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1963.

O fardo e a benção da mortalidade

Hans Jonas

Tradução:

Wendell Evangelista Soares Lopes*

Nota Preliminar: O texto apresentado a seguir é uma tradução da conferência intitulada “The Burden and Blessing of Mortality” (*The Hastings Center Report*, 22, n. 1, jan-fev. 1992, p. 34-40), que foi apresentada à Fundação do Palácio Real [The Royal Palace Foundation], em Amsterdam, no dia 19 de março de 1991. Esta conferência foi traduzida para o alemão por Reinhard Löw e revisada pelo próprio Jonas, aparecendo com o título “Last und Segen der Sterblichkeit” em *Scheidewege* 21, 1991/92, p. 26-40, e mais tarde em um livro do próprio Jonas: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* [Investigações Filosóficas e Suposições Metafísicas]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992, p. 81-100. Por sua vez, o texto original, em inglês, veio ainda a fazer parte de uma coletânea de ensaios de Jonas, editada por Lawrence Vogel (*Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 87-97).

Desde tempos imemoriais os mortais lamentam sua mortalidade, almejam escapar-lhe, procuram às cegas por alguma esperança de vida eterna. Refiro-me, claro, aos mortais seres humanos. De todas as criaturas apenas os homens sabem que vão morrer; apenas os homens lamentam sua morte, enterram seus mortos, e se recordam de seus mortos. A mortalidade foi tomada como uma marca da condição humana a tal ponto que o atributo “mortal” passou a ser monopolizado para designar o homem: no uso homérico e no grego posterior, por exemplo, “mortais” é quase um sinônimo para “homens”, diferenciando-os da invejada e eterna

* Pós-graduado em filosofia (UFMG), e mestre em filosofia (FAJE). E-mail: wendelleslopes@hotmail.com.

imortalidade dos deuses. O *memento mori*¹ ressoa através dos tempos como uma persistente admoestação filosófica e religiosa em amparo a uma vida verdadeiramente humana. Eis como o Salmo 90 o explicita: “ensina-nos a contar nossos dias, para que alcancemos corações sábios”.

Por causa desta ênfase incuravelmente antropocêntrica não foram despendidas muitas reflexões sobre a verdade óbvia de que compartilhamos a sina da mortalidade com as demais criaturas, de que toda a vida é mortal, e de que a morte é, inclusive, a contrapartida da vida. A reflexão mostra que assim tem que ser; que não se pode ter uma coisa sem a outra. Permitam, então, que este seja nosso primeiro tema: a mortalidade como um atributo essencial da vida como tal – para só depois nos concentrarmos sobre os aspectos especificamente humanos do assunto.

Dois significados conjugam-se no termo mortal: o de que a criatura assim chamada pode morrer, está exposta à possibilidade constante da morte; e o de que, eventualmente, ela tem que morrer, está destinada à necessidade última da morte. À possibilidade ininterrupta associa o fardo da mortalidade, e à necessidade última associa a bênção da mortalidade. Destas proposições, a segunda pode soar estranha. Permitam-me tratar de ambas.

I

Começo com a mortalidade enquanto potencial sempre presente da morte para tudo que está vivo, concorrente com o próprio processo da vida. Este “potencial” significa mais do que o truísmo de ser destrutível, que também é válido para toda estrutura material composta, morta ou viva. Com uma certa força, mesmo o diamante pode ser despedaçado, e tudo o que está vivo pode vir a morrer por uma série de causas externas, dentre as quais a proeminente é exatamente um outro ser vivo. Entretanto, a íntima relação entre a vida e a possibilidade da morte vai muito além disso: ela reside na constituição orgânica como tal, em seu próprio modo de ser. Tenho que analisar este modo de ser para desnudar as raízes da mortalidade na própria vida. Para este fim, peço que vocês me acompanhem na tentativa de um exame ontológico. Por exame ontológico, nós filósofos entendemos

¹ *Memento mori* é uma expressão em latim que significa: lembra-te que hás de morrer. Trata-se de um pensamento cristão, usado como saudação entre os trapistas; também empregado em inscrições tumulares [N. d. T.].

um exame do modo próprio de ser de qualquer classe de entidades – no nosso caso, aquela classe designada “organismo”, na medida em que esta é, até onde sabemos, a única forma física sob a qual ocorre a vida. Qual é o modo de ser de um organismo?

Nossa primeira observação é a de que os organismos são entidades cujo ser é o seu próprio fazer. Isto é o mesmo que dizer que eles só existem em virtude do que fazem. E isto no sentido radical de que o ser que eles obtêm desse fazer não é uma posse que então têm, independentemente da atividade pela qual foi gerado, mas é a continuação da própria atividade como tal, que se fez possível graças ao que ele precisamente realizou. Desse modo, dizer que o ser dos organismos é o seu próprio fazer é também dizer que fazer o que eles fazem é o seu próprio ser como tal; ser para eles consiste em fazer o que têm que fazer para continuar a ser. Daí se segue diretamente que deixar de fazer significa deixar de ser; e desde que o requisito do fazer não depende apenas deles mesmos, mas também da complacência de um ambiente que pode ser-lhes concedido ou negado, o perigo do deixar-de-ser está com o organismo desde o início. Aqui, temos a intrínseca relação da vida com a morte, o fundamento da mortalidade em sua própria constituição.

O que exprimimos até aqui de forma abstrata sobre ser e fazer, quer dizer, com a linguagem da ontologia, pode ser agora chamado por seu nome familiar: o metabolismo. Concretamente, este é o “fazer” a que nos referimos em nossa primeira observação sobre as entidades cujo ser é o seu próprio fazer, e como tal o metabolismo pode muito bem servir como a propriedade que define a vida: todas as coisas vivas a possuem, e nenhuma coisa inanimada a possui. Isto significa: existir por meio da troca de matéria com o ambiente, incorporá-lo de modo transitório, usá-lo, e excretá-lo mais uma vez. O termo alemão *Stoffwechsel*² expressa isso maravilhosamente. Vejamos o quanto este traço é raro, e inclusive único, no vasto mundo da matéria.

De que modo uma coisa física comum – um próton, uma molécula, uma pedra, um planeta – permanece como é? Ora, simplesmente

² *Stoffwechsel* é a palavra alemã para metabolismo. É formada por dois radicais: *Stoff* (matéria) e *Wechsel* (troca), ao que literalmente significa “troca de matéria”. Assim, a palavra alemã oferece a dupla significação: metabolismo e troca de matéria, esta última significação explicando a primeira [N. d. T.].

por estar aí. Sua existência atual é a razão suficiente para que também exista mais tarde, ainda que em um lugar diferente, talvez. Isto é assim por causa da constância da matéria, uma das primeiras leis da natureza desde que, logo após o *Big Bang*³, o caos em explosão se condensou em unidades discretas, extremamente duráveis. No universo que se desenvolveu desde então, uma partícula singular resistente – digamos um próton, por exemplo –, é simples e fixamente o que ela é, idêntica a si mesma com o passar do tempo, e não precisa fazer o que quer que seja para manter esta identidade. Sua conservação é um mero permanecer, não uma reafirmação do ser de momento em momento. Ela está aí de uma vez por todas. Dizer, então, de um corpo composto e macroscópico – algo como aquela pedra preciosa de nossa coleção – que ele é o mesmo tal como o era ontem equivale a dizer que ele ainda consiste das mesmas partes elementares de antes.

Agora, segundo este critério um organismo vivo não teria identidade com o passar do tempo. Repetidas inspeções descobririam que ele consiste sempre menos de seus componentes iniciais, e sempre mais de novos componentes do mesmo tipo que ocuparam o lugar daqueles, até que os dois estados comparados não tenham, talvez, mais componentes em comum. No entanto, biólogo algum acreditaria que isto significa que ele não está lidando com o mesmo indivíduo orgânico. Ao contrário, ele consideraria qualquer outro resultado incompatível com a mesmidade de uma entidade viva enquanto viva: se ela mostrasse o mesmo inventário de partes depois de um intervalo longo o bastante, ele concluiria que o corpo em questão, logo após a primeira inspeção, deixou de viver e sob este aspecto decisivo não é mais “o mesmo”, isto é, não é mais uma “criatura”, mas um cadáver. Assim, nos deparamos com o fato ontológico de uma identidade totalmente diferente da inerte identidade física, não obstante fundada nas transações entre as informações dessa identidade simples do inorgânico. Temos que refletir sobre este fato extremamente intrigante.

Ele introduz algo como um paradoxo. Por um lado, o corpo vivo é um composto de matéria, e em qualquer outro momento sua realidade coincide totalmente com seu material atual – quer dizer, com uma multiplicidade determinada de componentes individuais. Por outro lado, ele

³ Preferimos manter o termo original em inglês, visto que em nossa língua tal termo foi popularizado em seu original inglês [N. d. T.].

não é simultaneamente idêntico a esta ou qualquer outra totalidade, enquanto esta sempre desvanece no fluxo torrencial da troca. A este respeito, ele é diferente de seu material, mas não da soma deste material. Temos, portanto, o caso de uma entidade substancial que desfruta de uma espécie de liberdade em relação a sua própria substância, uma independência daquela mesma matéria da qual ela, entretanto, consiste totalmente. Não obstante, embora independente da mesmidade desta matéria, ela é dependente da troca dessa mesma matéria, de seu progresso permanente e suficiente, e nisso não há liberdade. Assim, o exercício da liberdade que a coisa viva desfruta é antes uma dura necessidade. A esta necessidade (*necessity*) damos o nome de “carência” (*need*), que só tem um lugar ali onde a existência não está assegurada e sua própria tarefa é ininterrupta.

Com o termo carência chegamos a uma propriedade do ser orgânico, exclusiva à vida e desconhecida de todo o resto da realidade. O átomo é autossuficiente e continuaria a existir se todo o mundo à sua volta fosse completamente destruído. Por outro lado, a não autarquia é a essência própria ao organismo. Seu poder de usar o mundo, esta prerrogativa única da vida, tem seu preciso oposto na necessidade de ter de usá-lo, sob pena de deixar de ser caso não o faça. A dependência em ação aqui é o preço pago pela substância primordial ao aventurar-se no caminho da identidade orgânica – isto é, autoconstituente – ao invés de permanecer meramente inerte. Portanto, a carência está com ela desde o início e caracteriza a existência assim obtida como algo que está suspenso entre o ser e o não-ser. O “não” está sempre à espreita e deve ser evitado sempre novamente. A vida, em outras palavras, carrega a morte em si mesma.

No entanto, se é verdade que com a existência metabolizante o não-ser fez seu aparecimento no mundo enquanto uma alternativa inerente à própria existência, é igualmente verdade que daí em diante o ser assume antes de tudo um sentido enfático: intrinsecamente qualificado pela ameaça de seu negativo, ele deve se afirmar, e a afirmação da existência é a afirmação da existência como um interesse. O ser se tornou uma tarefa ao invés de um estado determinado, uma possibilidade a ser sempre realizada novamente em oposição ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que por fim irá inevitavelmente devorá-lo.

Com a alusão à inevitabilidade, fomos além do atual ponto em questão em nosso artigo. Como disse até aqui em minhas reflexões, podemos resumir a dialética inerente à vida do seguinte modo: comprometida consigo mesma, estando à mercê de sua própria realização, a vida depende necessariamente de condições sobre as quais ela não tem controle e que podem alterar-se a todo momento. Assim, dependente do favor e desfavor da realidade exterior, a vida está exposta ao mundo do qual ela se liberou e através do qual ela própria, entretanto, deve manter-se. Emancipada da identidade com a matéria, a vida, entretanto, carece desta; livre, mas ainda sob o agulhão da necessidade; separada, mas em contato indispensável; procurando contato, mas correndo o risco de ser destruída por este [contato] e não menos ameaçada por seu querer – exposta ao risco, portanto, por ambos os lados, pela importunidade e indiferença do mundo, e tentando se equilibrar na crista estreita entre esses dois lados. Neste processo, que deve ser ininterrupto, mas sujeito à interferência; na tensão de sua temporalidade que sempre se depara com o iminente não-mais: assim a forma viva realiza sua existência separatista em uma matéria paradoxal, instável, precária, finita, e em íntima companhia com a morte. O temor da morte que pesa sobre o risco dessa existência é apenas uma amostra da audaciosa aventura original em que a substância [primordial] embarcou ao tornar-se orgânica.

Mas então podemos perguntar: tudo isto vale a pena? Por que todo este esforço? Por que abandonar o porto seguro da permanência autosuficiente em troca das águas agitadas da mortalidade? Por que se aventurar neste empreendimento arriscado da autopreservação? Com a compreensão tardia do que aconteceu durante bilhões de anos e o testemunho presente de nossa interioridade, que certamente é parte da evidência, não nos encontramos sem os indícios necessários para uma suposição especulativa. Atrevamo-nos a isto então.

O indício fundamental é o de que a vida diz sim a si mesma. Aferrando-se a si mesma ela declara seu próprio valor. Mas cada um só se aferra àquilo que se lhe pode tirar. Do organismo, cujo ser é estritamente emprestado, sua vida pode ser-lhe tirada e, inclusive, será pelo menos reclamada de momento em momento. O contínuo metabolismo é precisamente esta reclamação, que sempre reafirma o valor do Ser contra seu escoamento no nada. Naturalmente, dizer sim, ao que parece, requer a co-

presença da alternativa a qual se tem que dizer não. A vida encontra esta alternativa no agulhão da morte que está perpetuamente à espreita, para ser sempre novamente adiada, e precisamente o desafio do “não” incita e reforça o “sim”. Podemos então, talvez, dizer que a mortalidade é aquele único portão estreito através do qual o valor – o destinatário de um sim – poderia entrar no universo, que de outra maneira seria indiferente? Ou que a mesma fenda na maciça indiferença da matéria, que deu passagem ao valor, também teve que permitir a entrada do temor de perdê-lo? Diremos depois algo a respeito do tipo de valor obtido a este preço. Antes, permitam-me dar um passo adiante nesta especulação que vai além do que se pode provar. Seria muito audacioso conjecturar que na oportunidade cosmicamente rara da existência orgânica, quando finalmente esta se ofereceu neste planeta por uma oportuna circunstância, a essência secreta do Ser, atada à matéria, aproveitou a tão esperada chance de afirmar a si mesma e tornar-se, ao assim fazer, sempre mais digna de afirmação? O fato e o curso da evolução apontam para esta direção. Então os organismos seriam o modo com o qual o Ser universal diz sim a si mesmo. Vimos que ele só pode fazê-lo ao não temer também o risco do não-ser, a cuja possibilidade ele está agora ligado. Apenas no confronto com o sempre possível não-ser, o ser poderia vir a sentir-se, afirmar-se, tornar-se seu próprio fim. Através da negação do não-ser, “ser” transforma-se em uma constante escolha de si mesmo. Assim, é apenas um aparente paradoxo dizer que deveria ser a morte, e sua prorrogação através de atos de autopreservação, aquilo que imprime o selo da auto-afirmação do Ser.

Se este era o fardo que a vida teve que carregar desde o início, qual é, então, sua recompensa? Qual é o valor pago com a moeda da mortalidade? O que havia para se afirmar com o resultado? Aludimos a isto quando dissemos que, nos organismos, o Ser chegou a “sentir” a si mesmo. Sentir é a condição primordial para que qualquer coisa possa valer a pena. Algo só pode valer a pena enquanto um dado para o sentir e enquanto o sentir desse dado. A presença do sentir como tal, qualquer que seja seu conteúdo ou modo, é infinitamente superior à sua ausência total. Pois a capacidade de sentir, que surgiu nos organismos, é o valor-mãe de todos os valores. Com o seu aparecimento na evolução orgânica, a realidade ganhou uma dimensão de que carecia sob a forma da simples matéria e que daí em diante também permanece confinada a este estreito ponto de apoio nas

entidades orgânicas: a dimensão da interioridade subjetiva. Talvez desejada desde a criação, tal interioridade encontrou sua eventual terra natal com o advento da vida metabolizante. Em que lugar essa misteriosa dimensão realmente irrompeu em seu avançar até formas mais elevadas, isto não podemos saber. Estou inclinado a suspeitar que o seu início infinitesimal tenha se dado com as primeiras células que se autoconservaram e se automultiplicaram – uma interioridade germinal, a mais fraca faísca de subjetividade difusa antes de vir fixar-se nos cérebros enquanto seus órgãos especializados. Seja como for, em algum lugar na ascensão da evolução, no máximo com o aparecimento simultâneo da percepção e da motricidade nos animais, aquela invisível dimensão interior fez desabrochar a flor da vida, sempre mais subjetiva e consciente: uma interioridade que se exterioriza no comportamento e é compartilhada na comunicação.

O ganho é ambíguo como todo traço da vida. O sentir está aberto tanto à dor quanto ao prazer, sua sutileza abre ambos os caminhos; o prazer tem sua contrapartida na angústia, o desejo tem a sua contrapartida no temor; o propósito é também alcançado ou obstruído, e a capacidade para desfrutar do primeiro é a mesma que a de sofrer do segundo. Em resumo, o dom da subjetividade apenas acentua a polaridade sim-não de toda a vida; cada lado nutrindo-se da força do outro. Ao pesarmos na balança, isto é ainda de algum ganho, vindo a justificar o fardo amargo da mortalidade diante do dom ao qual está ligado, dom que inclusive torna este fardo ainda mais pesado de se carregar? Esta é uma questão do tipo que não se pode responder sem um elemento de decisão pessoal. Como parte de minha reivindicação por um “sim” como resposta a ela, ofereço duas observações.

A primeira se refere à relação entre meios e fins no equipamento do qual um organismo se vale para viver. Os biólogos se acostumaram a dizer (e, ao que penso, com boas razões) que este ou aquele órgão ou padrão comportamental foi “selecionado” de mutações casuais pela vantagem que isto conferia à *sobrevivência* de seus possuidores. Desse modo, a evolução da consciência deve ter sua utilidade na luta pela sobrevivência. A sobrevivência seria o fim, a consciência um meio incrementado para tal coisa. Mas isto implica o seu poder causal sobre o comportamento, e um tal poder – conforme os cânones da ciência natural – só se pode atribuir aos eventos físicos do cérebro, não ao fenômeno subjetivo que os acompanham; e esses eventos cerebrais, por sua vez, devem ser totalmente entendidos

como a consequência de antecedentes físicos. As causas devem, do começo ao fim, ser tão objetivas quanto seus efeitos – assim determina um axioma materialista. Em termos de causalidade, portanto, um mecanismo de robô não-consciente com a mesma potência comportamental poderia produzir o mesmo efeito de um cérebro e teria bastado à seleção natural. Em outras palavras, os mecanismos evolutivos, tal como entendidos por aqueles que os propõem, explicam a evolução de cérebros, mas não a evolução da consciência. A natureza, então, é vista como tendo nos lançado em uma redundância, o dom gratuito da consciência, agora ridicularizada como inútil e, mais ainda, como ilusória em sua pretensão causal.

Não obstante, existe aqui uma saída do absurdo, e é confiar no autotestemunho de nossa interioridade subjetiva, quer dizer, que ela é (até um certo grau) causalmente efetiva no governo de nosso comportamento, portanto realmente vantajosa para a seleção natural como um meio a mais de sobrevivência. Mas com o mesmo voto de confiança, também endossamos sua inerente pretensão de que, além de toda instrumentalidade, ela existe por si mesma e como um fim em si mesma. Eis aí uma lição a respeito da relação geral entre meios e fins na existência orgânica.

Assegurar a sobrevivência é, de fato, um fim da dotação orgânica, mas quando perguntamos, “sobrevivência *de quê?*” devemos sempre contar a própria dotação entre os intrínsecos bens que ela ajuda a preservar. As faculdades de ordem psicológica são os exemplos mais eloquentes em questão. Tais “meios” de sobrevivência como percepção e emoção, compreensão e vontade, controle dos membros e discriminação de metas, nunca devem ser julgadas meramente como meios, mas também como qualidades da vida a ser preservada e, portanto, como aspectos de um fim. Esta é a lógica sutil da vida que emprega meios que modificam o fim e que se tornam eles próprios parte deste fim. O sentir animal busca preservar-se enquanto um sentir, não apenas enquanto criatura metabolizante, isto é, ele busca prolongar a atividade própria do sentir; o animal que percebe busca preservar-se enquanto uma criatura perceptiva... e assim por diante. Até mesmo o mais doente dentre nós, se deseja de algum modo continuar a viver, deseja o fazer pensando e sentindo, não apenas digerindo. Sem essas faculdades subjetivas que emergiram nos animais, haveria bem menos o que se preservar, e este “menos” do que se deve preservar é o mesmo que o “menos” com o qual ele se preserva. A experiência autorecompensadora dos

meios em ação torna mais digna a preservação que eles promovem. Quaisquer que sejam os conteúdos variáveis, qualquer que seja a atestada utilidade, a consciência como tal proclama sua própria dignidade suprema.

Mas devemos concordar com isto? Esta questão leva à minha segunda observação. E se a quantidade total de sofrimento no mundo vivo excedesse eternamente a quantidade total de alegria? E se, especialmente no mundo humano, a quantidade total de miséria fosse bem maior do que a felicidade, tal como o testemunho das épocas parecem o sugerir? Quanto a este assunto, estou inclinado a tomar partido do veredicto dos pessimistas. Muito provavelmente o balanço final, se pudéssemos realmente o fazer, pareceria desanimador. Mas isto seria um fundamento válido para negar o valor da consciência, e para afirmar que as coisas seriam melhores se ela não estivesse de modo algum no mundo? Quanto a isto se deveria ouvir à voz de suas vítimas, aqueles menos seduzidos pelo sabor dos prazeres. Os votos do afortunado podem ser ignorados, mas aqueles do sofredor desafortunado valem o dobro em peso e autoridade. E aí descobrimos que quase nenhuma quantidade de miséria ofusca o sim à sensível ipseidade (*selfhood*). O maior dos sofrimentos ainda se aferra a ela, raramente o suicídio é o caminho tomado, nunca há aí uma “sobrevivência” sem que se haja a vontade de sentir. O testemunho próprio da sofredora espécie humana nos ensina que o partidatismo da interioridade por si mesma resiste ao balance entre dores e prazeres, e recusa que a julguemos segundo este critério.

Mais importante ainda, algo em nós protesta contra a atitude de assentar um julgamento metafísico em fundamentos hedonistas. A presença de qualquer coisa digna de mérito no universo – e vimos que isto está ligado ao sentir – excede incomensuravelmente em valor a qualquer custo que lhe seja cobrado em termos de sofrimento. Uma vez que em última instância é a mortalidade que arrecada esse tributo, apesar de ser igualmente a condição para que exista aquele que o pode pagar, e uma vez que esse tipo de existência é a única base de sentido no mundo, o fardo da mortalidade, imputado a todos nós, é ao mesmo tempo pesado e compreensível.

II

Até aqui tratamos a mortalidade como a *possibilidade* da morte que está sempre a espreitar toda a vida e à qual esta última se opõe continuamente com atos de autopreservação. A *certeza* suprema da morte, enquanto

limitação intrínseca da duração da vida individual, é uma questão diferente, e este é o sentido que temos em mente, na maioria das vezes, quando falamos de nossa própria “mortalidade”. Neste caso, estamos falando da morte como o ponto final no longo caminho do *envelhecimento*. Esta palavra não tinha aparecido até agora em nossa discussão; e, na verdade, por mais familiar e aparentemente autoevidente que se nos pareça o fenômeno, o envelhecimento – isto é, a extenuação orgânica interna devido ao próprio processo da vida – não é um traço biológico universal, nem mesmo em organismos bastante complexos. É surpreendente aprender quantas e quão diversas espécies não são senescentes, como, por exemplo, os seguintes grupos: os teleósteos, as anêmonas-do-mar, e os moluscos bivalves. A extenuação aí parte inteiramente de causas extrínsecas à morte, o que é suficiente para o equilíbrio do número da população na interação entre a reprodução e a quantidade total face à certeza da morte de cada indivíduo em uma estrutura de tempo própria à espécie. Entretanto, em todas as ordens biológicas mais elevadas, o envelhecimento típico de cada espécie, que acaba por morrer, é a regra universal (sem exceção, por exemplo, em animais de sangue quente) e deve trazer alguns benefícios adaptativos, do contrário a evolução não teria permitido que surgisse. Quais são estes benefícios é um tema de especulação entre os biólogos. Em princípio, eles podem deduzir tanto diretamente a partir da própria característica como de outras características às quais a senescência está ligada enquanto seu preço necessário. Não entraremos nesta discussão, mas ao invés diremos algo sobre o aspecto evolutivo geral da morte e do morrer em sua desapiedada atualidade, seja a partir de uma necessidade extrínseca ou intrínseca. O próprio termo evolução já revela o papel criativo da finitude individual, que decretou que tudo o que vive *tem* que morrer. Pois o que mais é a seleção natural, com seu prêmio de sobrevivência, este instrumento principal da evolução, do que o uso da morte para a promoção da novidade, para o favorecimento da diversidade, e para o isolamento de formas mais elevadas de vida com o florescimento subsequente da subjetividade? Trabalhando para este fim – como o vimos – encontramos uma combinação entre a morte por causas extrínsecas (antes de tudo, o impiedoso alimentar-se da vida pela vida) e o morrer organicamente programado das gerações mais velhas para darem lugar à sua descendência. Com o advento e a ascensão do homem, a última forma de mortalidade, o número de dias contados desde o

nosso nascimento ganha crescente importância em incidência e significância, de modo que daqui para frente nossa discussão concentrar-se-á ao contexto humano apenas, ponderando a partir daí em que sentido a mortalidade pode ser especificamente uma benção para a nossa espécie.

Chegar à velhice e morrer pela mera extenuação do corpo é em grande medida, enquanto fenômeno comum, um resultado artificial. No estado de natureza, tal como o pensa Hobbes, a vida humana é desprezível, repugnante, e breve. A sociedade civil, para ele, estava fundada principalmente na proteção contra a morte violenta – e isto quer dizer, prematura. Esta é certamente uma visão muito limitada sobre os motivos do processo civilizatório, mas, de qualquer forma, um dos efeitos da civilização, enquanto um amplo resultado artificial da inteligência humana, é inegavelmente a progressiva domesticação das causas externas da morte por parte dos seres humanos. Ela também aumentou enormemente os poderes de sua destruição mútua. Mas o resultado digno de nota é o de que pelo menos nas sociedades tecnologicamente desenvolvidas, mais e mais pessoas alcançam o limite natural da vida. A medicina científica tem a principal parcela de contribuição para este resultado, e está começando a tentar impugnar este próprio limite. Seja como for, a perspectiva teórica não parece mais estar descartada. Isto a torna atraente para dar início ao prosseguimento de nosso tema com a questão de saber se é certo combater não apenas a morte prematura, mas também a morte como tal, isto é, trata-se de saber se prolongar a vida indefinidamente é um objetivo legítimo para a medicina. Examinaremos isso em dois planos: aquele do bem comum da humanidade e aquele do bem individual para o Eu (*self*).

O bem comum da humanidade está ligado à civilização, e isto com todos seus grandes feitos e imperfeições não teria ocorrido e não continuaria a ocorrer sem a constante renovação das gerações. Aqui chegamos ao ponto onde não podemos mais adiar a necessidade de complementar a consideração sobre a morte com aquela sobre o nascimento, sua contrapartida essencial, à qual até agora não tínhamos prestado a devida atenção. Naturalmente, ela estava prefigurada de modo implícito em nossa consideração sobre a mortalidade individual enquanto um pré-requisito da evolução biológica. Na evolução não-biológica, e incomparavelmente mais rápida, que se produz no interior da identidade biológica da espécie humana através da transmissão transgeracional e da acumulação de conhecimento, a

interação entre morte e nascimento adquire uma relevância extremamente nova e profunda. A “natalidade” (para usar uma cunhagem de minha amiga Hannah Arendt, morta já há muito tempo) é um atributo da condição humana tão essencial quanto a mortalidade. Ela aponta para o fato de que todos nós nascemos, e isto significa que cada um de nós teve um começo enquanto outros já estavam aí há muito tempo, o que por sua vez assegura que sempre haverá aqueles que verão o mundo pela primeira vez, que verão as coisas com novos olhos, que ficarão maravilhados enquanto outros acabarão se tornando indiferentes por causa do hábito, e que começarão a partir de onde os anteriores encerraram sua jornada. A juventude, com seu desajeitamento e loucuras, com sua ânsia e questionamentos, é a esperança eterna da humanidade. Sem seu constante advento, secaria a fonte da novidade, pois aqueles que ficaram mais velhos teriam encontrado suas respostas e se estabelecido em seus próprios caminhos. O começo sempre renovado, que só pode acontecer ao preço de um fim sempre repetido, é a proteção da humanidade contra a queda no tédio e na rotina, sua chance de conservar a espontaneidade da vida. Uma outra recompensa da “natalidade” é também a de que cada um dos recém-chegados é diferente e único. A função da reprodução sexual é tal que nenhum de seus resultados é, em termos de constituição genética, a réplica de um antecessor e nenhuma réplica sequer será reproduzida conseqüentemente. (Eis aí uma razão pela qual os seres humanos nunca deveriam ser “clonados”).

É claro que tal como a mortalidade encontra sua compensação na natalidade, de modo inverso a natalidade obtém seu lugar com a mortalidade: a morte do velho dá lugar ao jovem. Esta regra se torna mais rigorosa à medida que nosso número se aproxima ou já tenha excedido os limites da tolerância ambiental. O fantasma da superpopulação lança uma cortina de fumaça sobre o acesso de uma nova vida; e a proporção de jovens deve diminuir em uma população forçada a tornar-se estática, muito embora sua média de idade aumente devido ao êxito na luta contra a morte prematura. Deveríamos então tentar prolongar ainda mais a vida, corrigindo e enganando o naturalmente ordenado relógio biológico de nossa mortalidade – estreitando, portanto, cada vez mais o espaço da juventude em nossa envelhecida sociedade? Penso que o bem comum da humanidade nos ordena a responder não. A questão era de certo modo acadêmica, pois nenhuma perspectiva séria tem em vista atravessar o limite existente. Mas o

sonho está ganhando forma em nossa intoxicação tecnológica. O verdadeiro escopo de nossa reflexão era a ligação da mortalidade com a criatividade na história humana. Quem quiser, portanto, se comprazer com a colheita cultural das várias épocas em cada uma de suas facetas e não deseja passar sem elas, e mais claramente aquele que louva e advoga o progresso, deveria ver na mortalidade uma benção e não uma maldição.

Entretanto o bem da humanidade e o bem do indivíduo não são necessariamente o mesmo, ao que alguém poderia dizer: concedendo-se que a mortalidade seja um bem para a humanidade como um todo e ainda que eu me sinta agradecido pela recompensa que outros pagaram em meu favor, de minha parte ainda desejo ardentemente que fosse isento disto e pudesse continuar a desfrutar ilimitadamente seu fruto – passado, presente, e futuro. Naturalmente (assim poderíamos imaginá-lo acrescentar), isto deve ser uma exceção, mas por que não ter mais alguns poucos seletos, igualmente favorecidos, como companhia na imortalidade? Pois se é completamente livre para substituir “duas ou três vezes o máximo normal” e assim repensar a imortalidade.

Este desejo passaria pelo menos ao teste de uma realização imaginativa? Sei de uma tentativa de resolver esta questão: a angustiante descrição que, em *Gulliver's Travels* [As Viagens de Gulliver], Jonathan Swift oferece dos *Struldbruggs*⁴ ou “imortais”, que “às vezes, embora raramente”, nascem no reino de Luggnagg. Quando ouviu sobre eles pela primeira vez, Gulliver ficou maravilhado ao pensar sobre a sua boa fortuna e a de uma sociedade que possui tais fontes de experiências e sabedoria. Mas ele aprende que a fortuna deles era uma sina miserável, universalmente entulhada e desprezada; suas infundáveis vidas se transformam, tanto para eles como para os mortais ao seu redor, em fardos sempre mais inúteis; mesmo a companhia dos de seu próprio gênero torna-se intolerável, de modo que casamentos com certo tempo, por exemplo, são desfeitos, “pois a lei pensa... que aqueles que estão condenados sem culpa alguma a uma continuidade perpétua no mundo não deveriam ter sua miséria redobrada com o peso de uma esposa” – ou de um marido, apresso-me em dizer. E

⁴ Na ficção de Jonathan Swift, *Struldbruggs* se refere a um povo, por isso não traduzimos. Mas vale salientar que o termo *struldbrugg* significa “mendigo”, “pessoa desamparada” [N. d. T.].

assim por diante – todos deveriam ler a vívida descrição que Gulliver oferece.

Para os propósitos de nossa questão, a fantasia de Swift tem uma imperfeição: aos seus imortais é negada a morte, mas não lhes são poupadas as enfermidades da velhice e as indignidades da senilidade – que em boa medida, claro, prejudicam o resultado de seu experimento mental. Nosso teste de uma realização imaginativa da imortalidade deve tomar como pressuposto que ela não é a dádiva de um acaso miraculoso, mas de um controle científico sobre as causas naturais da morte e, portanto, sobre o processo de envelhecimento que leva à morte, de modo que a vida assim prolongada também conservaria seu vigor corporal. A prorrogação indefinida seria então desejável para os próprios sujeitos? Deixemos de lado tais objeções como as do ressentimento de muitos contra a exceção de poucos, ainda que obtida, e da baixeza de um tal desejo, enquanto rompimento com a solidariedade com a sina mortal comum. Julguemos segundo motivos puramente egoístas. Uma das descrições de Gulliver nos oferece uma sugestão valiosa: “eles não tinham lembrança alguma a não ser do que aprenderam e viram em sua juventude e maturidade”. Isto toca um ponto independente da decrepitude senil: somos seres finitos e mesmo se nossas funções vitais continuam intactas, existem limites ao que nossos cérebros podem armazenar e continuar acumulando. É a parte mental de nosso ser que mais cedo ou mais tarde exigirá descanso, mesmo que os magos da biotecnologia inventem truques para manter a máquina do corpo funcionando indefinidamente. A velhice, nos seres humanos, significa um longo passado, que a mente deve acomodar em seu presente como o substrato da identidade pessoal. O passado em nós cresce sempre, com sua carga de conhecimento, de opinião, de emoções, de escolhas, de habilidades adquiridas, de hábitos e, claro, de coisas e mais coisas lembradas ou de algum modo gravadas na memória, ainda que esquecidas. Há um espaço finito para tudo isso, e aqueles magos também teriam que limpar a mente periodicamente (como um computador) de seus antigos conteúdos para que possam dar lugar aos novos.

Essas são fantasias estranhas – foram usadas apenas para mostrar a parte mental da questão concernente à mortalidade e ao bem individual. A grande verdade de nossa finitude é a de que, seja lá como for só poderíamos continuar a viver ilimitadamente ao preço ou da perda do passado, e com

ele nossa real identidade, ou apenas vivendo no passado e, portanto, sem um verdadeiro presente. Não poderíamos seriamente desejar nem uma coisa nem outra, e, portanto, tampouco uma vida física contínua a este preço. Ela nos deixa enclachados em um mundo que não compreendemos mais, nem mesmo como espectadores, ao que nos tornaríamos sobreviventes anacronismos ambulantes. É um mundo cambiante por causa dos recém chegados que continuam chegando e que nos deixam para trás. A tentativa de acompanhar seus passos é destinada a um malogro vergonhoso, especialmente se o passo tiver aumentado demais. Ao ficarmos mais velhos, nos tornamos mais cuidadosos, independentemente da forma física que estivermos. Para, apenas por uma vez, tomar-me como exemplo: em minha velhice, uma sensibilidade inerente para as artes visuais e poéticas persiste ainda de maneira não muito atenuada; ainda posso me comover com as obras que aprendi a amar e com as quais envelheci. Mas a arte de nosso tempo me é estranha, não entendo sua linguagem, e a esse respeito me sinto um estranho no mundo. A possibilidade de vir a sê-lo sempre mais, e sob todos os aspectos, seria assustadora, já a convicção que exclui tal possibilidade é tranquilizadora. Assim, não precisamos do horror da ficção dos infelizes *Struldbrugs* para nos fazer rejeitar o desejo de uma imortalidade mundana: nem mesmo as fontes da juventude, que a biotecnologia poderá um dia oferecer para contornar suas desvantagens naturais, podem justificar o objetivo de extorquir da natureza mais do que ela originalmente concede às nossas espécies no que se refere à duração de nossos dias. Neste ponto, então, o bem privado concorre para o bem público. Com isto encerro minha apresentação da mortalidade como uma benção.

Lembro-vos que esse aspecto da mortalidade, enquanto só pode ser percebido pelo pensamento e não se nos oferece aos sentidos através da experiência, não diminui o fardo que a contingência sempre presente da morte inflige a toda “carne”. Além disso, o que dissemos ser uma “benção” para a pessoa individual só é verdadeiro depois de uma vida inteira, repleta de dias. Esta é uma premissa longe de ser realizada como uma regra, e em muitíssimas populações com baixa expectativa de vida é uma rara exceção. É um dever da civilização combater a morte prematura entre os seres humanos, no mundo inteiro, assim como em todas as suas causas – fome, doenças, guerra, e assim por diante. No que se refere à nossa condição mortal como tal, nossa compreensão não pode estar em pejeja com a

criação, a menos que a própria vida seja negada. No que afeta a cada um de nós, o conhecimento de que só estamos aqui por um breve período e que um limite não negociável é posto à nossa expectativa de tempo pode, inclusive, ser necessário enquanto incentivo para contarmos nossos dias e fazê-los valer.

RESENHA

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a Epistemologia*; revisão de Frederico Diehl [1ª. ed. brasileira]. – São Paulo: Editora UNESP; Discurso Editorial, 2009. (232 p)

*Marília Côrtes de Ferraz**

Eis que nos chega agora, depois de 25 anos, uma edição revisada (Unesp e Discurso Editorial, 2009) do livro *Hume e a Epistemologia* escrito pelo professor João Paulo Monteiro. Publicado em sua primeira edição pela Imprensa Nacional (Lisboa) em 1984, trata-se de um dos livros mais importantes sobre Hume publicados aqui no Brasil.¹ De uma perspectiva analítica, o livro compreende um conjunto de oito ensaios, escritos entre 1971 e 1982, que desafiam diversas interpretações de problemas centrais do pensamento de Hume. Os estudos nele reunidos têm em vista problemas que vão desde o conhecimento comum até, e especialmente, os da ciência e da filosofia, e apontam para a relevância epistemológica da obra de Hume (Monteiro: 2009: p. 20-21).² Conforme Monteiro assinala, a nova edição não se limita somente a uma revisão e correção de erros tipográficos ou, mesmo, do próprio autor. Ela contempla também algumas alterações ocorridas na leitura que ele, como intérprete, percebeu serem relevantes para

* Doutoranda em Filosofia USP/FAPESP. *E-mail*: mariliacortes@hotmail.com.

¹ Digo um dos livros mais importantes publicados aqui no Brasil porque acredito que haja ao menos mais dois de extrema importância: os *Novos Estudos Humeanos*, do próprio João Paulo Monteiro, e *O Ceticismo de Hume*, de Plínio Junqueira Smith.

² Doravante todas as referências às páginas serão assinaladas apenas pelo número delas, visto que, salvo registro em contrário, todas são extraídas da obra aqui resenhada.

uma compreensão mais precisa da filosofia humeana (cf. p. 7). Que alterações seriam essas?

Já na edição portuguesa, Monteiro propunha mudanças radicais na compreensão de Hume. No primeiro capítulo, intitulado *A Teoria e o Inobservável*, Monteiro dirige-se contra as interpretações observacionistas, amplamente aceitas, da filosofia de Hume. Segundo estas interpretações, que se expressam em termos ligeiramente diferentes, as proposições científicas só seriam válidas se fossem, nas palavras de Popper, “verificáveis pelas evidências dos sentidos”, portanto, “as teorias científicas seriam apenas uma ‘digestão de observações’”³ (p. 26, 72). Mas Monteiro procura mostrar como tal concepção do conhecimento em geral, bem como da filosofia humeana e seu discurso sobre ela estão fortemente revestidos de um caráter *teórico* que nos autoriza a interpretar a sua “ciência da natureza humana” como não propriamente empirista. Essa é uma interpretação, diga-se de passagem, que, num primeiro momento, deve causar forte estranhamento a alguns, se não muitos, estudiosos de Hume.⁴

Todavia, é importante notar que Monteiro não está a negar que Hume é um empirista, mas que há ao menos um sentido no qual se pode dizer que ele não é *propriamente* um empirista. É preciso, pois, esclarecer o sentido em que ele é empirista e o sentido em que ele não o é propriamente. Se tomarmos a definição de que um empirista é aquele que considera que todo o conhecimento, ou “todos os materiais do pensamento”, como o próprio Hume afirma, “são derivados da sensação externa ou interna...”

³ É importante não perder de vista a distinção entre a teoria humeana da inferência causal e sua teoria da ciência, pois, tal como Monteiro adverte, “a inferência causal, tal como definida por Hume, está estreitamente circunscrita pelos limites do observável” (p. 26).

⁴ Quando li pela primeira vez *Hume e a Epistemologia*, logo no início de meu mestrado (2004), não capturei a importância e o alcance dessa interpretação (do caráter teórico-científico da filosofia de Hume). Cinco anos se passaram até que há pouco tempo, numa reunião de orientação com o professor João Paulo, ele questionou por que eu assumia em meu texto, assim, sem maiores explicações, que Hume era um empirista. Confesso que gelei, pois nunca tinha me passado pela cabeça duvidar de que Hume fosse um empirista. Perdi a fala. Precisava pensar. Guardei a questão e saí dali completamente perturbada. Num primeiro momento pensei: ora, se Hume não é um empirista, então, eu nem sei o que é um empirista, tampouco entendo algo da filosofia de Hume. Uma conclusão que hoje me pareceu (ao menos parcialmente) verdadeira. Pois ao reler o livro do professor João Paulo pude compreender a questão que me foi colocada.

(EHU 2 §5), é inequívoco que Hume é um empirista. Mas este não é o ponto. Penso que Monteiro está a chamar a atenção de que isso diz muito pouco da filosofia de Hume. Aliás, oblitera algo muito importante. Não devemos entendê-lo como um empirista radical (aos moldes dos positivistas) que só considera válido o conhecimento oriundo da observação e experiência diretas. “Dos empiristas, Hume conserva especialmente uma atitude metodológica: a recusa em aceitar a validade de qualquer teoria que não se submeta à prova da experiência” (p. 16), o que não é a mesma coisa. Uma coisa é falar em “causas observáveis”. E algumas o são, como por exemplo, “o fogo seguido pelo calor, e a neve pelo frio” (p. 66). Outra coisa é referir-se a “causas inobserváveis”, tais como a “elasticidade, a *gravidade*, a coesão das partes”, ou mesmo o hábito, como causa de nossas inferências causais. Hume faz filosofia, mas faz ciência também (se é que se pode aqui separar as duas)⁵, e ciência, para Hume, constitui-se “como discurso do inobservável”, ultrapassando as meras constatações empíricas, porém, importa frisar, sem abandonar o método experimental (p. 64). Segundo Monteiro,

Hume só pode ser objeto de uma leitura coerente no quadro de uma determinada concepção de ciência – da ciência como explicação, como teoria, como descoberta de causas ou princípios inobserváveis. E que portanto a sua filosofia não pode ser encerrada no estreito espartilho de uma concepção descritivista da ciência, onde esta é reduzida ao conhecimento dos eventos observáveis (p. 89).

Quer dizer, a descoberta de princípios causais pela ciência caracteriza-se como descoberta de “poderes e forças secretas”, ou seja, de princípios inobserváveis em si mesmos e não de causas diretamente perceptíveis (cf. p. 79). Ademais, Monteiro argumenta que à medida que a *ciência da natureza humana* “constrói hipóteses ou conjecturas que vão muito além do conhecimento empírico, propondo causas e princípios inobserváveis como

⁵ Vale lembrar que Hume abre a primeira seção da EHU do seguinte modo: “A filosofia moral, ou ciência da natureza humana” (§ 1), ou seja, há aí, de alguma maneira, uma identificação entre filosofia e ciência que, evidentemente, deve ser clarificada.

explicações dos diversos fenômenos da vida humana”, pode-se sim interpretá-la como “longe de ser propriamente ‘empirista’”⁶ (p. 8).

É claro que uma afirmação desse jaez impõe a necessidade de esclarecer, além da concepção humeana de ciência, qual o significado de “causas e princípios inobserváveis”. E é isso que Monteiro faz, não só neste capítulo como também nos dois seguintes, *A Hipótese da Gravidade* e *Kant Leitor de Hume*, e em parte do quarto, *Causalidade e Seleção Natural*. Segundo Monteiro, para Hume, “o problema da ciência é o problema do conhecimento humano num mundo onde nem todos os mecanismos são observáveis” (p. 63). [...] As regularidades observáveis na natureza são produzidas por mecanismos inobserváveis (cf. p. 64). Ora, e o que são, pois, mecanismos inobserváveis? Que papel eles têm na filosofia de Hume?

Monteiro, nesta nova edição, precisa melhor esse ponto chamando a atenção para especialmente dois aspectos mais específicos da filosofia de Hume. Primeiro ele reexamina “o exato significado do conceito de ‘causa inobservável’” (p. 8). A seu ver, embora continue a acreditar que “a forte conjecturalidade da filosofia humeana revela-se no enunciado de causas inobserváveis”, é preciso “distinguir dois sentidos relativamente diferentes, segundo os quais uma causa pode ser considerada inobservável” (p. 8). Para Monteiro

há dois diferentes níveis na teoricidade dos princípios não puramente empíricos da natureza: 1) os princípios explicativos, concebidos como *mecanismos*, completamente inacessíveis à observação ou à introspecção e 2) *disposições* que, uma vez descobertas, podem ser encontradas por meios empíricos, mas que apenas parcialmente são manifestas e, por isso, também precisam do trabalho de construção teórica que gera os primeiros (p. 8).

De qualquer modo, não há propriamente nesta edição alterações substanciais no capítulo primeiro em que ele apresentou essa interpretação.

O outro aspecto diz respeito a uma mudança mais radical em sua própria leitura do autor, em virtude de algumas reflexões que, sobretudo a

⁶ É preciso, porém, tomar cuidado para não perder de vista a distinção entre a teoria humeana da inferência causal e sua teoria da ciência, pois, conforme Monteiro adverte, “a inferência causal, tal como definida por Hume, está estreitamente circunscrita pelos limites do observável” (p. 26).

partir do ano 2000, levaram-no a reconhecer a necessidade de rever o conceito de indução na filosofia de Hume. Tal mudança reduz o conceito de indução ao plano do raciocínio causal. Por conta disso, foi feita nesta edição um grande número de alterações no texto da edição portuguesa. Em resumo, ele sustenta que “não apenas o termo ‘indução’ é problemático, na medida em que nem uma única vez surge” nas obras de Hume “como sinônimo de ‘inferência causal’, mas que, afinal de contas, Hume nunca se ocupou propriamente com o problema do raciocínio indutivo em geral, apenas com o do raciocínio causal”⁷ (p. 12), ainda que a inferência causal possa ser entendida como uma forma de inferência indutiva.

Se entendi bem, Monteiro assinala que Hume está preocupado somente com as *disposições causais eficientes*, ou seja, aquelas que *produzem* os fenômenos, e não com as constatações empíricas simples que não suscitam nenhum raciocínio ou inferência causal. O raciocínio com base na amostra de um fenômeno natural, que nos leva a concluir que as características deste fenômeno são comuns a todos os membros dessa mesma classe, não está no horizonte das investigações humeanas da indução. Ou seja, a indução por enumeração e o raciocínio indutivo em geral estão fora das preocupações de Hume. Apenas o raciocínio causal que nos diz que tal causa *produz* tal efeito constitui, para Hume, objeto de investigação. Nesse sentido, a denominação do “problema de Hume” como simplesmente “problema da indução”, tornar-se-ia, a partir desta interpretação, se não inapropriada, ao menos imprecisa, haja vista o problema de Hume, nesse caso, não ter em vista “um mero conjunto de inferências indutivas” (p. 38), mas sim um tipo específico de indução, isto é, única e exclusivamente a inferência causal (ou, se se quiser, a indução causal). Por conta disso, para ser mais fiel ao espírito e a letra da filosofia humeana, Monteiro eliminou desta edição todas as referências às inferências indutivas, ao raciocínio indutivo, ou simplesmente à indução, que se encontravam espalhadas em diversas páginas, especialmente nos capítulos primeiro, quarto e oitavo (cf. p. 14).

⁷ Uma tese ousada, diga-se de passagem, pois bastaria encontrar um único contra-exemplo para refutá-la. Mas, de fato, eu mesma não encontrei nos textos de Hume o termo indução como sinônimo de inferência causal. Tampouco algum comentador que viesse a contradizer a tese de Monteiro.

No segundo capítulo, *A Hipótese da Gravidade*, Monteiro estende a argumentação do primeiro, fazendo uma “comparação metodológica entre a filosofia humeana e a ciência newtoniana” (p. 7). Aí ele esclarece que a ciência da natureza humana de Hume destina-se “a servir de fundamento geral às ciências humanas particulares (moral, estética, política)” declarando abertamente “sua intenção de seguir o caminho e o método da filosofia natural, sobretudo o de seu exemplo mais ilustre, a ciência de Newton” (p. 69).

Além de citar passagens do *Tratado, Primeira e Segunda Investigações, Dissertação das Paixões, História da Inglaterra e Diálogos Sobre a Religião Natural* que evidenciam essa intenção de seguir o exemplo newtoniano, Monteiro analisa quatro textos humeanos em que aparece o conceito central da ciência newtoniana – o da gravidade – a fim de mostrar como, apesar da aparente contradição e imprecisão da linguagem de Hume ao tratar desta questão, bem como do estatuto epistemológico da gravidade apresentar-se como um enigma (cf. p. 73), é possível tomar o conceito de hábito paralelamente (cf. p. 78) ao da gravidade, ou seja, como um princípio geral explicativo inobservável. No caso do conceito de gravidade, como um princípio geral explicativo ou causa do movimento dos planetas e mares. Em relação ao de hábito, como princípio geral explicativo ou causa geral de todas as nossas inferências causais (cf. p. 76). Quer dizer, ambos são equivalentes e podem ser legitimamente postulados como causa desses fenômenos (p. 83).

‘Gravidade’, tal como ‘hábito’ é um *termo teórico*. Os termos teóricos distinguem-se dos termos observáveis na medida em que se referem a inobserváveis e em que a justificação para se postular esses inobserváveis é que a existência destes é a melhor explicação possível para uma dada ordem de fenômenos (p. 84-85).

O ensaio é particularmente instigante à medida que por meio de uma análise desses quatro textos que, à primeira vista, apresentam-se contraditórios, Monteiro mostra que há, na verdade, um acordo profundo entre eles, e que, portanto, “podem ser interpretados de maneira a dissipar os nossos piores receios de que Hume se tivesse tornado responsável por uma das mais grosseiras contradições de toda a história da filosofia” (p. 89).

No ensaio número três, intitulado *Kant leitor de Hume*, Monteiro questiona o rigor e exatidão da leitura que Kant faz de Hume. Segundo Monteiro, “é possível e legítimo lançar dúvidas sobre Kant, não [...] na qualidade de filósofo, mas enquanto e precisamente, leitor de Hume” (p. 93). Para demonstrar isso, Monteiro parte da introdução dos *Prolegômenos* na qual “Kant vê o conceito humeano de causa como um ‘bastardo da imaginação’ – um filho ilegítimo cuja paternidade só pode ser atribuída à experiência” (p. 92). Para Monteiro, há um equívoco duplo na leitura que Kant faz de Hume, e a distância entre eles é menor do que em geral se acredita (cf. p. 99). Monteiro pergunta: terá a teoria de Kant “acerca da ‘bastardia’ do conceito humeano de causa um fundamento sólido nos textos filosóficos do próprio Hume” (p. 93)? E acrescenta:

Será o conceito de causa efetivamente deduzido da experiência, na filosofia humeana, no sentido emprestado a essa expressão pela interpretação kantiana? Será esse conceito, por outro lado, efetivamente um resultado da pura e simples imaginação? Terão a associação e o hábito, em Hume, o papel que lhes é atribuído na Introdução da *Crítica* kantiana (p. 93-94)?

Monteiro acredita haver argumentos suficientemente capazes de levar-nos a responder negativamente a essas perguntas. Infelizmente não posso aqui tratar desses argumentos. Deixo à curiosidade dos leitores descobrirem quais são eles, bem como o de avaliarem a sua consistência. Gostaria apenas de chamar a atenção para a tese de Monteiro de que o naturalismo de Hume é um pressuposto metafísico fundamental (cf. p. 101), ou seja, de que há em Hume uma teoria metafísica da natureza (cf. p. 104), e que “as propriedades do entendimento das quais deriva, em Hume, o conceito de causa só podem ser consideradas, em relação à experiência, como *a priori* (dado que não são dela derivadas), tal como em Kant” (p. 100), malgrado Hume não ter aplicado esse vocabulário. Ora, para aqueles que lêem Hume como um empirista radical, bem como um crítico demolidor da metafísica, tais teses devem causar uma forte perturbação. E espero que despertem também muita curiosidade, pois penso que os argumentos de Monteiro, embora polêmicos, não são facilmente refutáveis e parecem-me, no mínimo, bastante plausíveis.

O quarto ensaio, intitulado na edição portuguesa de *Indução e Seleção Natural*, aparece agora nesta edição com o título *Causalidade e Seleção Natural*, de modo a se adequar às mudanças na leitura do autor. Nele, Monteiro sugere que leiamos Hume como um pensador pré-darwiniano que estaria já a trabalhar “com um conceito ‘primitivo’ de seleção natural como princípio explicativo de uma parte importante do conhecimento humano” (p. 8). Ele mostra como Hume defende (por meio do personagem Fílon dos *Diálogos sobre a Religião Natural*) um sistema que atribui ao mundo um princípio de ordem inerente ao próprio mundo (p. 114); e argumenta também em favor de que a teoria da eliminação dos inaptos defendida por Fílon, vem ao encontro do princípio de seleção natural (p. 117), embora, de modo algum suscite uma antecipação da teoria evolucionista darwiniana (p. 119-120). Hume “jamais sugere a possibilidade de que as espécies atualmente existentes se tenham originado a partir de outras espécies hoje já extintas” (p. 120). A hipótese de Fílon limita-se à seleção dos mais aptos.

Neste ensaio revela-se também a discordância de Monteiro em relação à interpretação de Pike, segundo a qual Fílon não esclareceu se considera a sua alternativa para a hipótese do desígnio como mais ou menos provável do que suas rivais (p. 121). De acordo com Monteiro, “a explicação da adaptação na natureza apresentada por Fílon” parece-lhe “claramente ser a única que permanece de pé, como resultado final do conjunto da argumentação dos *Diálogos*, além de ser a única compatível com a rejeição humeana das causas finais” (p. 121). Essa explicação seria também, segundo o autor, “a única capaz de conferir significado à ‘solução cética’ proposta por Hume para o problema do raciocínio indutivo, na conclusão da seção V da EHU (p. 121).

O ensaio é extremamente fecundo, pois além de jogar luz sobre todas essas questões, Monteiro esclarece, ao final, alinhando-se a interpretações de comentadores da envergadura de Kemp Smith, Noxon e Flew, uma interessante interpretação da controversa parte XII dos *Diálogos*, na qual, como se sabe, há uma aparente concessão de Fílon à tese da manifestação do desígnio e artifício na natureza (cf. p. 128-133). A tese aí defendida é a de que “Hume se serviu de artifícios para camuflar o seu ceticismo religioso sem se ver condenado por blasfêmia” (p. 134). Essa tese

será melhor desenvolvida nos dois ensaios seguintes, o V e o VI, respectivamente, *Parcimônia e Desígnio* e *O Filósofo e a Censura*.

Em *Parcimônia e Desígnio*, Monteiro procura “situar esse pré-darwinismo no quadro de um antifinalismo radical” (p. 8), além de argumentar contra a incredulidade de alguns filósofos que consideram a filosofia encerrada numa “região em que o discurso se veja condenado a uma literalidade chã e sem brechas” (p. 136), e a favor de que os textos de Hume “estão permeados de ironia, de exemplos de ocultação do significado real por trás de um véu de ambiguidade” (p. 136).

Monteiro se mostra não desavisado das dificuldades dessa interpretação, tampouco do frequente preconceito de alguns filósofos contra a análise da ironia nos textos filosóficos. Mas ele não está sozinho. Há outros intérpretes, como por exemplo, Price e Noxon, que consideram essencial para a compreensão dos textos de Hume, especialmente os de crítica da religião, o exame da hipótese da ironia (p. 137). Também Kemp Smith e Flew são simpáticos a esta interpretação. Contudo, há também, segundo Monteiro, um adepto fervoroso do preconceito acima citado: “Pike recusa-se a admitir qualquer interpretação que recorra à análise dos estratagemas possivelmente utilizados por Hume a fim de escapar a seus censores” (p. 137).

Como se sabe, os *Diálogos Sobre a Religião Natural* é a obra de Hume em que mais se discute a presença da ironia. E o que Monteiro procurou neste ensaio,

não é mostrar que a totalidade dos *Diálogos* de Hume pode ser explicada por esse tipo de análise, mas apenas que o papel da ironia em algumas passagens cruciais da 12ª. parte consiste em gerar a aparência de uma conversão de Fílon às teses teístas e, ao mesmo tempo, o de enviar ao leitor atento uma mensagem ‘codificada’ que revela precisamente o contrário disso – análise que pretende ser apenas uma contribuição parcial para a compreensão da posição final de Fílon nos *Diálogos* (p. 140).

As passagens cruciais da parte 12 para a argumentação de Monteiro, como o leitor poderá constatar, são aquelas em que se discute o *princípio de simplicidade ou parcimônia*, evocado por Fílon para reforçar seus argumentos contra a hipótese do desígnio – tal como Hume se serve deste

mesmo princípio “como um poderoso critério de escolha entre teorias” (p. 141).

De uma outra perspectiva, o ensaio seguinte, intitulado *O Filósofo e a Censura*, reafirma a hipótese da ironia ou dos véus de discrição que envolvem o discurso humeano, e estende a crítica ao finalismo privilegiando “a especificidade do discurso que procede a essa crítica (cf. p. 22). Monteiro parte da antiga tendência (que Noxon assinala imperdoável) dos comentadores (que não são poucos) para recusar ‘seriedade filosófica’ às obras de Hume sobre religião (cf. p. 154). Ele questiona por que, durante tanto tempo essas obras foram encaradas como irrelevantes? (cf. p. 154) O que teria motivado tão duradoura incompreensão da importância, atualmente já reconhecida por vários intérpretes, das obras críticas de Hume à religião (cf. p. 154)? Monteiro alinha-se às interpretações de Kemp Smith, Flew e Noxon, segundo as quais Hume escreve de maneira totalmente diferente quando trata de temas religiosos. De acordo com eles, Hume faria isso “a fim de exprimir seu ceticismo em matéria religiosa de maneira a evitar ser atingido pelo braço da censura” (p. 155).

A despeito da “periculosidade” deste método de leitura que atribui a “determinados enunciados significados cuja ‘explicação’ seria feita em função do receio da censura” (p. 156), Monteiro debruça-se sobre aquilo em que ele acredita, ou seja, “o exercício da mais rigorosa crítica de todas as propostas interpretativas, a fim de escolher a que se apresente como mais sólida” (p. 156), já que a hipótese de que Hume tenha se servido de estratégias, tal como alguns intérpretes defendem, é tão verossímil quanto à hipótese contrária, qual seja, a de que não há nada a encontrar por trás das aparências (cf. p. 156). Monteiro adverte-nos de que não se trata de usar

a hipótese da distorção do discurso pelo receio da censura [...] como princípio de explicação de um enunciado isolado: ele deve funcionar como ‘ideia reguladora’ da leitura, fornecendo interpretações em que cada enunciado se ilumine pela trama geral do discurso humeano, e com a função de manter a atenção do intérprete constantemente focada na possibilidade da presença do ‘discurso estratégico’” (p. 157).

Deve-se respeitar a condição de “jamais pretender que um enunciado tenha tal ou qual significado ‘porque’ Hume escolheu essa precisa formulação em razão do medo do censor eclesiástico” (p. 158). E já que ninguém, ao menos

a partir das correspondências humeanas, poderia duvidar de que a publicação dos textos sobre problemas religiosos assumem, para o próprio Hume, um caráter altamente problemático (cf. p. 158), Monteiro analisa passagens dessas correspondências, bem como das próprias obras sobre o tema, de modo a argumentar em favor da tese do discurso estratégico.

O sétimo ensaio, *Prazer e Realidade: Hume e Freud*, aponta para relevância de um confronto entre esses dois autores. Recorrendo ao discurso humeano, neste ensaio, Monteiro tenta desenhar, “em que termos e mediante que articulação foi possível ao século XVIII pensar essa oposição entre prazer e realidade que viria a ocupar, numa teoria produzida no decorrer do século seguinte e prolongada no nosso, uma posição absolutamente central” (p. 172). Mas Monteiro não pretende “insinuar a presença, em sua obra, dos germes de tais conceitos freudianos” (p. 172). Ao mostrar como Hume enunciou seu princípio de prazer e realidade (sem lhes dar esta significação), Monteiro rearticula os enunciados capazes de atribuir legitimidade à atribuição do papel de antecipação da obra de Hume à de Freud, sem perder de vista a imensa distância que os separa sob diversos aspectos (cf. p. 172-173).

No oitavo e último ensaio, *Conjecturas Naturais*, Monteiro analisa a tese humeana da continuidade entre conhecimento comum e teórico. Mas ao levantar questões epistemológicas atuais que têm na “filosofia humeana seu principal ponto de partida histórico” (cf. p. 22), Monteiro vai muito além da interpretação de Hume, promovendo uma discussão com as teorias de Reid, Quine e Popper a respeito deste tema.

Para concluir gostaria de chamar a atenção para a fecundidade de temas e conceitos analisados nesta obra de Monteiro: uma crítica à interpretação observacionista; a influência de Newton sobre Hume; a relação entre filosofia e ciência, bem como entre conhecimento (científico-filosófico) e conhecimento do senso comum; esclarecimentos sobre a posição de Hume em relação à concepção finalista da natureza; a crítica de Hume à religião; as estratégias do discurso humeano; elucidacões sobre os conceitos de hábito, indução, seleção natural e inferência causal; empirismo, ceticismo e naturalismo – todos esses temas e conceitos são tratados de maneira incitante e polêmica nos ensaios que aqui se apresentam com um fôlego filosófico do maior apreço. Saltam aos olhos a acuidade, erudição, clareza e elegância na apresentação dos argumentos e desafios interpretativos

de Monteiro, e acredito poder afirmar que os estudantes e pesquisadores de Hume encontrarão nesta obra uma referência segura e uma fonte indispensável de inspiração e direção para seus estudos. Não há como desconsiderar a relevância, plausibilidade e pertinência das críticas de Monteiro, ainda que possamos discordar de suas interpretações e soluções – o que deixo a cargo dos leitores. Malgrado o livro tenha sido publicado pela primeira vez há 25 anos, o texto mantém seu vigor e permanece atual, constituindo, assim, uma leitura obrigatória para todos aqueles que se interessam por Hume e, mesmo (por que não?), simplesmente por filosofia.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN

Reitor: Prof. Dr. José Ivonildo do Rêgo

Vice-Reitora: Profa. Dra. Ângela Maria Paiva Cruz

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA

Diretor: Prof. Dr. Márcio Moraes Valença

Vice-Diretora: Profa. Dra. Maria da Conceição Fraga

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

EDITORA DA UFRN

Diretor: Prof. Dr. Herculano Ricardo Campos

Editor: Francisco Alves da Costa Sobrinho

Princípios

Revista de Filosofia

Departamento de Filosofia

Campus Universitário, UFRN

CEP: 59078-970 – Natal – RN

Tel: (84) 3215-3643 / Fax: (84) 3215-3641

E-mail: principios@cchla.ufrn.br

Home page: www.principios.cchla.ufrn.br

Ficha Técnica

Formato: 15X 22

Tipologia: Adobe Garamond pro

Número de páginas: 298



Impressão e acabamento

Oficinas Gráficas da EDUFRN

Campus Universitário – Lagoa Nova, s/n

Natal/RN – CEP 59.072-970

Fone: 84 3215-3236 / Fax: 84 3215-3206

E-mail: edufnr@editora.ufrn.br