

AS APORIAS DO REALISMO CLÁSSICO

Claudio Ferreira Costa

O problema dos universais pode ser posto sob a forma de uma pergunta muito simples: "Existem universais?" Essa pergunta supõe que tenhamos claro o que entendemos por universais. Um bom caminho para se chegar a tal esclarecimento é concebê-los, como Platão mesmo o fazia, como os objetos a serem designados por termos gerais em sua forma *nominalizada*. Predicados como "...é bom", "... é idêntico a...", podem tomar a forma de nomes como "o bem (em si)", "o idêntico (em si)", o que supostamente os evidencia como termos designadores de universais. Com isso a pergunta "Existem universais?" pode ser mais precisamente formulada como: "Existem *designata* próprios para as nossas nominalizações de termos gerais ?" Para essa pergunta podemos ter, a grosso modo, duas respostas: "sim", que é a resposta do realista; "não", que é a resposta do nominalista. Essas respostas definem, não importa o que se acrescente, as duas alternativas básicas.

Responder que sim significa admitir que o termo geral nominalizado pode referir-se a um objeto individual, de maneira análoga a um termo originariamente singular. Contudo, como sugeriram B. Russell, G. Ryle e outros(1), essa suposição deriva de um equívoco, que consiste em se tomar a mera estrutura gramatical ou sintática de certos enunciados como espelhando a sua estrutura lógica efetiva. Considere o seguinte par de enunciados:

- 1.a *Sócrates* é calvo.
2.b O *belo* é aprazível.

A forma sintática é a mesma: são frases do tipo sujeito-predicado; S é P. Mas, enquanto o enunciado 1.a pode ser formalizado como “Cs”, 1.b formaliza-se muito diversamente como “ $(x) (Bx \rightarrow Ax)$ ”, que quer dizer: “Tudo o que é belo é aprazível”, ou, “Se algo é belo, é também aprazível”. Ora, se é isso o que efetivamente queremos dizer com 1.b, então o predicado nominalizado “o belo” não desempenha realmente o papel de referir-se ao “belo em si”; pois a frase analisada mostra que “o belo” não funciona realmente como um nome próprio, um termo singular, deixando-se melhor conceber como um predicado indicador de uma propriedade empírica que certas coisas talvez possuam, qual seja, a de serem belas. Para tornar isso ainda mais evidente, vejamos um outro par de enunciados, com os quais parecemos atribuir existência ao que é referido:

- 2.a O *Aleph* existe.
2.b A *beleza* existe.

Aqui ambos os enunciados parecem predicar existência dos objetos referidos por seus sujeitos. Isso já é em si suspeito, porquanto a existência não é uma propriedade de objetos, mas de conceitos. A forma lógica de cada enunciado revela-se, também aqui, muito diversa.

Vejamos o primeiro deles. Supondo-se que o *Aleph* (o do conto de Borges) possa ser definido como algo capaz de exprimir em si todo o universo, com 2.a queremos dizer algo como: “Existe a coisa que reflete em si todo o universo”, mais exatamente, “Há ao menos uma coisa, e somente uma, que reflete em si todo o universo”, ou, formalmente: “ $(\exists x) (Ax) \cdot (y) (Ay \rightarrow (x = y))$ ”. A existência é uma propriedade do conceito de *Aleph*, que é a de aplicar-se a somente um objeto. Essa forma de análise se impõe, pois se a predicação da existência fosse feita diretamente de um objeto referido pelo sujeito, enunciados como “O *Aleph* não existe” não fariam sentido, pois não existindo o *Aleph*, não poderíamos predicar dele a sua não existência.

Quanto ao enunciado 2.b, “A *beleza* existe”, ele nem assevera a existência do universal referido pelo sujeito, nem, analogamente à análise de 2.a, que o conceito de beleza tem a propriedade de aplicar-se a somente um objeto. 2.b é um enunciado menos restritivo que 2.a, formalizando-se simplesmente como “ $(\exists x) (Bx)$ ”: com “A *beleza* existe” queremos dizer o mesmo que com o enunciado “Existem coisas belas”, ou

ainda, com “Existe ao menos uma coisa sensível que é bela”. Ora, se a frase “A beleza existe” quer dizer isso, não é propriamente a existência da beleza em si que é por ela asseverada, mas apenas a existência de coisas sensíveis com as propriedades, também elas sensíveis, de serem belas.

À luz de semelhantes análises, só tornadas possíveis pela introdução do cálculo dos predicados, parece razoável a conclusão de que termos gerais nominalizados não possuem objetos de designação próprios, decorrendo essa impressão contrária de um equívoco propiciado pela gramática de superfície, em suma, de uma simples ilusão sintática. Por que então insistir na idéia de que os universais existem?

I

Platão foi o primeiro filósofo a levantar o problema dos universais. Tentando dar-lhe uma resposta realista, ele originou uma polémica que percorreu toda a história da filosofia, e que ainda hoje permanece viva. Convém, pois, se nosso objetivo aqui é mostrar os rendimentos e insuficiências capitais da solução realista, considerar as principais razões e motivações que lhe deram origem.

A solução realista de Platão reside em sua doutrina das idéias. Há duas razões básicas, que podem ser separadamente consideradas, pelas quais ele precisou desenvolver essa doutrina.

A primeira delas é que a doutrina das idéias propicia uma solução para um problema ainda atual: o *problema de generalidade*, que é o de se saber como é possível esse traço fundamental de toda a nossa experiência cognitiva, que consiste na apreensão da unidade na multiplicidade, que nos possibilita dizer *o mesmo de muitos* (Phd. 100e, Rp. 596a). Trata-se, em outras palavras, de se resolver a questão da predicação: como é possível que um mesmo termo geral possa ser aplicado à multiplicidade dos *designata* dos termos singulares que o possam completar.

A segunda razão para o desenvolvimento da doutrina das idéias foi exposta por Aristóteles, que sugeriu ter a doutrina das idéias nascido da tentativa de harmonizar duas assunções gerais, que juntas pareciam destruir a possibilidade do conhecimento (Cf. Met. 1086). A primeira delas era a intuição, herdada de Heráclito, de que no mundo das coisas visíveis nada permanece, encontrando-se tudo em perpétuo fluxo. A segunda assunção era advinda do modelo matemático adotado por Platão do que deve ser conhecimento: para ele o conhecimento genuíno deve sê-lo apenas de verdades eternas, necessárias, como a de que $2 + 2 = 4$. Se é assim, aquilo que conhecemos, os objetos do conhecimento, devem ser *imutáveis*, caso contrário o conhecimento corre o risco de vir a perder sua validade, revelando-se não-necessário. Ora, se é assim, é preciso que os

objetos do conhecimento não pertençam ao mundo sensível, caso contrário não será possível um conhecimento efetivo do que são a justiça, a beleza, o bem etc. E sem esse conhecimento tornamo-nos presas fáceis do relativismo sofista.

A solução dessa dificuldade já havia sido antevista por Parmênides, que sugeriu ser o objeto do conhecimento algo não pertencente ao mundo sensível, podendo ser então imutável. Esse objeto seria o *Ser*. A solução platônica é semelhante. Platão apenas substituiu o Ser parmenídico único por uma multiplicidade hierarquizada de idéias. Ou seja: ele sugeriu que os objetos do conhecimento são o que ele chamou de *idéias* (*idea*) ou *formas* (*eidos*), que são entidades designadas por termos gerais nominalizados. Uma expressão como “o bem” designa assim a idéia do bem, que é o bem em si mesmo. Para Platão as idéias eram essências necessárias, unas, perfeitas, imutáveis, eternas, não-sensíveis e portanto não localizáveis no espaço e no tempo, e ainda causas formais de toda a realidade sensível, que só é real na medida em que as reflete. Imiscui-se aqui à doutrina todo um veio de especulação e evasão mística, que, embora, historicamente influente, não nos importa considerar.

Mas isso não é tudo. Com a doutrina das idéias Platão pretendeu ter acertado dois coelhos de um só golpe, pois ela também fornece resposta para o problema da generalidade: a razão pela qual podemos aplicar um mesmo termo geral a uma multiplicidade de indivíduos no mundo sensível é aqui explicada pelo fato de que o termo geral refere-se a *uma mesma idéia*, a qual se relaciona aos diversos indivíduos enquanto eles são suas cópias imperfeitas, enquanto eles de algum modo participam dela.

II

É na relação entre as idéias platônicas e os indivíduos, as coisas justas, belas, boas..., que tem sido apontadas as maiores dificuldades. Platão explicou o relacionamento das idéias com os indivíduos através das metáforas da *participação* (*methexis*) e da *cópia* (*mimesis*). Mas ambas revelam-se resistentes a um esclarecimento satisfatório.

Consideremos primeiro a relação de cópia. Se as coisas sensíveis são cópias das idéias, fica difícil entender o que se quer dizer nesse caso com a relação “x é cópia de y”. Compreendemos a relação de cópia quando ela se dá entre coisas empíricas: a pintura na tela de um pintor é a cópia da paisagem que ele pinta, pertencendo ambas ao mundo sensível. Cópia e copiado, no caso, se assemelham entre si: semelhança é uma relação *simétrica*. Contudo, a relação de cópia não deveria ser simétrica: embora a cópia empírica se assemelhe a idéia transcendente, essa última

não deve assemelhar-se a sua cópia empírica. E mesmo que isso seja possível que sentido faz, afinal, falar de uma relação de cópia, quando um dos termos não possui qualquer existência empírica?

Platão propôs, como alternativa, a talvez mais auspiciosa metáfora da participação. Não obstante, como ele próprio veio a perceber, se as coisas sensíveis participam da idéia, ou ela deve multiplicar-se, estando inteiramente em cada coisa sensível, ou ela deve dividir-se entre elas, como uma vela de barco estendida sobre a cabeça de muitos homens. Todavia, multiplicando-se ou dividindo-se, a idéia perde a sua essencial *unidade*, necessária para que ela cumpra com a função de nos permitir dizer o mesmo de muitos (Parm. 131ae). Em defesa da doutrina, comentadores notaram que essa objeção trata a idéia como uma coisa sensível entre outras coisas sensíveis, como o demonstra claramente a comparação que Platão faz da idéia com uma vela de barco; ora, sendo a idéia categorialmente distinta das coisas sensíveis, faz-se admissível que ela tenha um “comportamento idiossincrático”, sendo capaz de dividir-se entre tais coisas sem perder a sua essencial unidade! A idéia não é como a vela de um barco, mas antes como o dia, que permanece um e o mesmo em muitos lugares (Parm. 131b).

Uma resposta semelhante pode ser dada a outras objeções conhecidas, como o argumento do terceiro homem. Para estabelecer o que há de comum aos homens particulares h1, h2, h3... precisamos recorrer a idéia de homem, H, da qual os homens particulares participam. Mas se, para explicar a semelhança entre os homens particulares, precisamos da idéia H, então parece que para explicar a semelhança entre eles e H precisaremos de uma outra idéia de homem, H1, e assim por diante, caindo em um regresso ao infinito. A resposta à objeção consiste em notar que essa última *reifica* as idéias, pondo os homens particulares e H no mesmo plano. Contudo, a idéia do homem não é humana, assim como a idéia do grande não é grande: as idéias *não se autopredicam*. Devido, mais uma vez, à natureza idiossincrática das idéias, a regressão não chega a ter início.

Certamente, isso tem sua lógica, que não obstante pode não ser realista. A dificuldade consiste antes no uso *arbitrário* que pode ser feito do apelo ao que chamei de natureza idiossincrática das idéias. Pois ela pode bem ser ininteligível, essa natureza, e do que carece de sentido, como do nada, tudo se deixa concluir.

Consideremos, para evidenciá-lo, outra vez o primeiro argumento. Podemos entender como as coisas sensíveis participam umas das outras, dividindo-as: os gomos são partes da laranja. Mas não podemos entender como o concreto possa participar de um suposto abstrato que o transcende inteiramente, e ainda concluir que o último não se divide. Aqui fracassa também a analogia mais sutil. Se por “dia”

entendermos uma forte iluminação do céu e de todos os locais sob ele, a iluminação de cada lugar é parte do dia, que é um todo composto que neles se divide; se por “dia” entendemos um certo período de tempo, também ele contém partes que o integram.

Tais dificuldades despertam suspeitas mais profundas, concernentes à inteligibilidade da própria noção platônica de idéia.

Há na linguagem natural um sentido platônico para a palavra ‘idéia’, no qual ela indica algo *atemporal*? É verdade que somos normalmente capazes de distinguir entre idéia como *idéia-evento* - a idéia que “agora ocorre na minha cabeça” - e idéia como algo *espaço-temporalmente ilocalizado* - como a idéia geral e abstrata do número π , a qual diversos homens podem ter acesso por cálculo. Isso quer dizer que possuímos um sentido platônico para a palavra ‘idéia’? Parece que não. Pois é mais compreensível concebermos a idéia geral como o que eu preferiria chamar de *idéia-tipo*: algo como *um conjunto aberto de idéias-eventos similares*. Assim, a denominação ‘idéia geral do número π ’ estaria simplesmente indicando aquela multiplicidade de idéias do número π , que ocorrem e podem ocorrer a cada um de nós, e que são similares. Como consequência, a idéia-tipo não é realmente ilocalizada; apenas que sua localização é difusa e em grande medida indeterminável.

Supondo ainda que a palavra ‘idéia’ tenha um sentido no qual indique algo atemporal, que sentido há em se dizer que as idéias existem, são reais? Podemos compreender que algo seja aberto à intuição sensível, ao menos temporalmente localizável, e por isso mesmo real e existente. Mas é compreensível que algo seja dito “real” e “existente” sem ser, nem mesmo da maneira mais indireta, acessível à intuição sensível? Não é esse um uso que transgride a própria gramática lógica desses dois conceitos? Parece que sim, mas nesse caso é profundamente equívoco dizer que as idéias “existem” ou que possuem “realidade” ou “ser”, dado que isso nos leva a confundir os supostos usos platônicos dessas palavras com seus usos ou sentidos cotidianos, naturais, que os contrariam.

Suponhamos agora, alternativamente, que com sua doutrina Platão estivesse desenvolvendo conceitos novos, para os quais faltam equivalentes na linguagem cotidiana. Nesse caso seria aconselhável, para evitar equívocos, que o platonista rebatizasse seus pretensos novos sentidos com palavras semanticamente neutras, que não lembrassem aquilo que o senso comum gradativamente sedimentou como uso vernacular (algumas sugestões: “aiédi”, “aicnêtsixe”, “edadilaer”...), na esperança de definir-lhes então o sentido próprio, ou de que o contexto de exposição da doutrina, ao menos, fosse capaz de clarificá-lo - o que lhes causaria previsíveis frustrações.

III

Aristóteles, percebendo claramente as dificuldades da doutrina platônica, mas preso a assunções semelhantes, sugeriu uma alternativa que resultou ainda mais obscura que a de seu mestre. As referências dos termos gerais existem, pensava ele, mas sua existência não é extra-mundana; a *forma* (eidos) ou *universal* (to katholou) existe nas coisas e não em separado, de maneira que, se não existisse o mundo das coisas sensíveis, as próprias idéias ou formas não mais deveriam existir. Contudo, mesmo que dividindo-se na pluralidade das coisas, a forma permanece *uma e a mesma*. (Cf. Met. 1086a-1087a; Anal. Post. 100a) (2).

Essa explicação é escassamente inteligível, e a dificuldade deve-se, como penso, a uma incoerência. Não podemos conceber que a forma esteja nas coisas sem concebê-la como perdendo a sua unidade: Se a forma não é extra-mundana, não é separada, ela deve ser entendida como aquilo que se encontra instanciado em cada coisa, sendo pois múltipla, e não mais um universal; mas se a forma permanece *a mesma*, como Aristóteles também quer, então ela precisa dividir-se entre as coisas que dela compartilham. Isso significa que a forma aristotélica, se tomada em sua face-de-valor, comporta-se como a idéia platônica unitária, da qual as coisas devem participar, tornando-se aberta às mesmas objeções. O realismo aristotélico, ou é irremediavelmente obscuro e confuso, ou então colapsa em platonismo, ao menos ao ponto de herdar as suas dificuldades. Aristóteles abandonou o barco do platonismo sem alcançar a tábua de salvação do nominalismo, e essa é a razão de suas vertigens.

IV

As razões inicialmente consideradas para a admissão da existência de universais não são as nossas, pois há muito que deixamos de partilhar das mesmas assunções dos filósofos antigos. Embora concordemos em admitir que nada no mundo empírico tem a sua permanência assegurada, há muito que renunciamos, na crescente consciência de nossas limitações, à exigência de que o conhecimento deva ser de verdades necessárias. Não julgamos necessário que a lei física " $E=mc^2$ " seja eternamente válida. É suficiente que ela se aplique ao universo tal como ele tem sido, é, e que (por isso) esperamos que continue sendo. Mas isso em nada exclui a possibilidade de que a natureza deixe de se comportar segundo essa lei. Basta que exista, no possível fluxo universal, uma *permanência relativa*, suficiente para assegurar a validade de nossas leis quando aplicadas àquilo que permanece, enquanto permanece, sem a obrigação de que essa permanên-

cia e a conseqüente aplicabilidade das leis tenha duração ilimitada. Seriam então precisamente aqueles aspectos mais permanentes da natureza, os que chamamos de estruturais, aquilo que as nossas leis espelham, e podemos considerar esses aspectos como os *objetos reais* do conhecimento, que pela razão mesma de tê-los, não precisa ser absolutamente necessário.

Por esse raciocínio, nosso conhecimento da justiça ou do bem é um conhecimento *empírico*, e tais objetos de conhecimento deixarão de existir quando não houverem mais seres vivos que possam ser bons ou justos ou que possam imaginar que outros seres vivos sejam bons ou justos. Com isso podemos admitir, diversamente dos gregos, que termos gerais indicam propriedades ou conjuntos recorrentes de propriedades das coisas ou delas dependentes, propriedades essas que deixarão de existir quando as coisas ou (no caso de objetos concebidos) nossas representações delas cessarem de existir. De outro lado, é porque há uma relativa constância de certos aspectos da realidade sobre outros, que podemos manter generalizações.

Embora não compartilhem mais das específicas dificuldades gnosiológico-metafísicas que conduziram os filósofos gregos a desenvolverem doutrinas realistas dos universais, mantemos ainda o problema de generalidade. Cabe a pergunta: precisamos, para resolver o problema da generalidade, recorrer a teorias de valor explicativo suspeito - não por serem metafóricas e analógicas, mas por se valerem de metáforas e analogias *irresgatáveis* - como parece inevitável no caso do realismo? Precisariamos, se não houvesse alternativa. Mas há o nominalismo. Devemos, também por isso, examiná-lo com bons olhos.

Notas:

- 1 Ver especialmente G. Ryle: "Expressões sistematicamente enganadoras" (1931), trad. in: Col. *Os Pensadores*, Vol LII, 1975.
- 2 Cf. por exemplo, G. E. M. Ascombe: "Aristotle: the search for substance", in: *Three Philosophers*, (ed. G. E. M. Anscombe & P. Geach), Oxford 1973, pp. 31-32.